

Manuel Góngora Mera / Rocío Vera Santos / Sérgio Costa

**Entre el Atlántico y el Pacífico Negro**  
**Afrodescendencia y regímenes de**  
**desigualdad en Sudamérica**



# BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano  
Fundación Patrimonio Cultural Prusiano  
Vol. 174

## Consejo editorial de la colección

Peter Birle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)  
Sandra Carreras (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)  
Ulrike Mühlischlegel (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)  
Héctor Pérez Brignoli (Universidad de Costa Rica, San José)  
Janett Reinstädler (Universität des Saarlandes, Saarbrücken)  
Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)  
Liliana Weinberg (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Nikolaus Werz (Universität Rostock)

Manuel Góngora Mera / Rocío Vera Santos / Sérgio Costa

**Entre el Atlántico y el Pacífico Negro**  
**Afrodescendencia y regímenes de**  
**desigualdad en Sudamérica**

Iberoamericana • Vervuert

2019

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Reservados todos los derechos

© Iberoamericana 2019  
c/ Amor de Dios, 1  
E-28014 Madrid

© Vervuert 2019  
Elisabethenstr. 3-9  
D-60594 Frankfurt am Main

[info@ibero-americana.net](mailto:info@ibero-americana.net)  
[www.iberoamericana-vervuert.es](http://www.iberoamericana-vervuert.es)

ISSN 0067-8015  
978-84-9192-084-7 (Iberoamericana)  
978-3-96456-865-6 (Vervuert) Depósito  
legal: M-22468-2019  
DOI: <https://www.doi.org/10.57727/8>

Diseño de la cubierta: Rubén Salgueiros  
Imagen de portada: Patricio Estévez  
Mapas: Dirk Strehlau  
Composición: Ines Jaenicke

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico  
blanqueado sin cloro.  
Impreso en España

Agradecemos al Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie  
Universität Berlin su ayuda financiera.



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

# Índice

<b>Abreviaturas</b>	<b>9</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>13</b>
<b>Prólogo</b>	<b>15</b>
<b>Introducción y marco teórico</b>	<b>25</b>
1. Estructura del libro	28
2. Conceptos generales	34
Estratificaciones y categorizaciones sociales	35
Desigualdades entrelazadas	40
Regímenes de desigualdad	46
3. Modernidades entrelazadas entre el Atlántico y el Pacífico Negro	50
El Atlántico Negro	54
El Pacífico Negro	58
Los afrodescendientes en el Pacífico colombo-ecuadoriano y Minas Gerais	63
<b>Capítulo I: El régimen esclavista racial</b>	<b>75</b>
1. Estratificación estática: el sistema de castas	85
2. Discursos religiosos	93
2.1. La doctrina sobre la legitimidad de la esclavitud	95
2.2. Discursos religiosos sobre desigualdades naturales	102
2.3. La doctrina de la limpieza de sangre	107
3. Marco jurídico	114
3.1. Normativa relativa a la esclavitud africana en los siglos XVI y XVII	121
3.2. Los Asientos Internacionales y el reformismo esclavista ilustrado del XVIII	136
4. Modelos de convivencia	154
4.1. Ámbitos laborales	159
4.2. Familia y parentesco	177
4.3. Establecimientos y espacios públicos	191

<b>Capítulo II: El régimen nacionalista racista</b>	<b>199</b>
1. Lógicas de estratificación y discursos políticos transregionales: nacionalismo y racismo	208
2. Discursos científicos: jerarquías raciales, evolución y degeneración	222
2.1. Racismo científico en Brasil	230
2.2. Racismo científico en Colombia y Ecuador	238
3. Marco jurídico	246
3.1. Tratados internacionales contra la trata y otras normas de impacto transregional	251
3.2. Normativas nacionales abolicionistas y restricciones a la ciudadanía	265
3.3. Normativa de inmigración selectiva con fines eugenésicos	283
3.4. Régimen tutelar para poblaciones indígenas y tribales en las legislaciones nacionales	294
4. Modelos de convivencia	300
4.1. Ámbitos laborales	310
4.2. Familia y parentesco	322
4.3. Establecimientos y espacios públicos	329
<b>Capítulo III: El régimen nacionalista mestizo</b>	<b>339</b>
1. Estratificación dinámica: sociedades de clases	346
2. Discursos nacionalistas sobre mestizaje	355
2.1. Discursos del mestizaje en Colombia y Ecuador	359
2.2. El discurso de mestizaje en Brasil	368
3. Marco jurídico	378
3.1. El Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH)	381
3.2. Legislación agraria y laboral	399
4. Modelos de convivencia	424
4.1. Ámbitos laborales	426
4.2. Familia y parentesco	437
4.3. Establecimientos y espacios públicos	441
<b>Capítulo IV: El régimen multiculturalista compensatorio</b>	<b>453</b>
1. Lógicas de estratificación	461
1.1. La (re)incorporación de la categoría "negro/afrodescendiente" en los censos	462
1.2. Estratificaciones basadas en múltiples categorías sociales: enfoques	464

1.3. Particularidades del caso brasileño	469
1.4. Particularidades del caso colombiano: el modelo de estratos	471
2. Discursos de heterogeneidad transnacionales y locales	473
2.1. El multiculturalismo liberal: difusión, críticas y reacciones desde América Latina	477
2.2. Discursos interculturales/interétnicos	484
3. Derecho multicultural y legislación compensatoria	486
3.1. El Convenio 169 de la OIT sobre los Pueblos Indígenas y Tribales	490
3.2. Multiculturalismo constitucional	494
3.3. Legislación y jurisprudencia sobre el reconocimiento de derechos colectivos para afrodescendientes	503
3.4. Políticas compensatorias: estándares Durban y acciones afirmativas	519
3.5. Articulaciones constitutivas y conservativas: DEI, normas de flexibilización laboral y <i>crimmigration laws</i>	529
4. Modelos de convivialidad	537
4.1. Ámbitos laborales	540
4.2. Familia y parentesco	554
4.3. Establecimientos y espacios públicos	561
<b>Conclusiones</b>	<b>575</b>
1. Regímenes de desigualdad: plausibilidad empírica y utilidad analítica	578
2. Dimensiones de análisis: lógicas de estratificación, discursos, derecho y convivialidad	584
Lógicas de estratificación	584
Discursos	586
Derecho	590
Convivialidad	593
3. Articulación de las múltiples dimensiones de la desigualdad y continuidades entre regímenes	598
<b>Bibliografía</b>	<b>609</b>
<b>Cartografía</b>	<b>650</b>





## Abreviaturas

ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade (Brasil)
AEL	Arquivo Edgard Leuenroth, Universidade Estadual de Campinas
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AHG	Archivo Histórico del Guayas
AHNE	Archivo Histórico Nacional del Ecuador
ANCUPA	Asociación Nacional de Cultivadores de Palma Aceitera (Ecuador)
APEN	Acción Patriótica Económica Nacional (Colombia)
Art.	Artículo
AT-	Artículo transitorio constitucional
BM	Banco Mundial
c.	caja
CADH	Convención Americana sobre Derechos Humanos, “Convención Americana” o “Pacto de San José”
CCC	Corte Constitucional de Colombia
CDN	Convención sobre los Derechos del Niño
CEDR	Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial
CELS	Centro de Estudios Legales y Sociales (Argentina)
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CESO	Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Universidad de los Andes (Colombia)
<i>cf.</i>	<i>confer</i> (compare)
CIFANE	Centro de Investigaciones Familia Negra (Ecuador)
CIRD	Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de intolerancia
CMR	Conferencia Mundial contra el Racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica (Colombia)
CODAE	Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (Ecuador)
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CODECHOCÓ	Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó (Colombia)
Com IDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Comisión Interamericana”
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Brasil)
CONPES	Consejo Nacional de Política Económica y Social (Colombia)
Corte IDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos, “Corte Interamericana”

CP	Constitución Política
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia)
CSJ	Corte Suprema de Justicia
DADH	Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, “Declaración Americana”
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística (Colombia)
DIDH	Derecho Internacional de los Derechos Humanos
DIE	Derecho Internacional Económico
doc.	documento
DPI	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
DUDH	Declaración Universal de Derechos Humanos, “Declaración Universal”
e.	expediente
EMOP	Escola de Minas de Ouro Preto
ENDS	Encuesta Nacional de Demografía y Salud (Colombia)
ENES	Examen Nacional para la Educación Superior (Ecuador)
<i>et al.</i>	<i>et alii</i> (y otros)
<i>et seq.</i>	<i>et sequens</i> (y páginas siguientes)
etc.	etcétera
FCP	Fundação Cultural Palmares (Brasil)
FCP/SICAB	Fundação Cultural Palmares / Sistema de Informações das Comunidades Afro-Brasileiras
FECCHE	Federación de Centros Chachis de Esmeraldas
FECONIC	Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (Ecuador)
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
f.	folio(s)
FEDEPALMA	Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite (Colombia)
FIROP	Forum da Igualdade Racial de Ouro Preto
FMI	Fondo Monetario Internacional
FOGNEP	Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha (Ecuador)
FUNAI	Fundação Nacional do Índio (Brasil)
GIGA	German Institute of Global and Area Studies
HRW	Human Rights Watch
IAEN	Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador)
<i>ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
IBGE/PNAD	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística / Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

ICANH	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
ICFES	Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior
IEAG	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
IED	Inversión Extranjera Directa
IGAC	Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Colombia)
IIAP	Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (Colombia)
IIDH	Instituto Interamericano de Derechos Humanos
IIE	Instituto Indigenista Ecuatoriano
INCODER	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
INCORA	Instituto Colombiano de la Reforma Agraria
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Brasil)
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos (Ecuador)
Informe 1981	Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. UN Doc. A/36/18, 21.08.1981.
Informe 1982	Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. UN Doc. A/37/18, 23.09.1982.
Informe 1983	Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. UN Doc. A/38/18, 13.09.1983.
Informe 1984	Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. UN Doc. A/39/18, 19.09.1984.
Informe 1987	Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. UN Doc. A/42/18, 07.08.1987.
IPEA/DISOC	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada / Diretoria de Estudos e Políticas Sociais (Brasil)
LCCQ	Libros de Cabildos de la Ciudad de Quito
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (Brasil)
MECILA	Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America
MERPD	Misión para el Diseño de una Estrategia para la Reducción de la Pobreza y la Desigualdad (Colombia)
MNU	Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (Brasil)
MPS	Ministerio de Protección Social (Colombia)
MSPS	Ministerio de Salud y Protección Social (Colombia)
NEAB/UFOP	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas, Universidade Federal de Ouro Preto
NUER/UFSC	Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, Universidade Federal de Santa Catarina
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
OEA	Organización de Estados Americanos
OIM	Organización Internacional para las Migraciones

OIT	Organización Internacional del Trabajo
OIT C-107	Convenio No. 107 de la OIT Relativo a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de otras Poblaciones Tribuales y Semitribuales en los Países Independientes, “Convenio 107”
OIT C-111	Convenio No. 111 de la OIT sobre la Discriminación en el Empleo y la Ocupación
OIT C-169	Convenio No. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribuales en Países Independientes, “Convenio 169”
ONG	Organización no Gubernamental
OMC	Organización Mundial del Comercio
ONU	Organización de las Naciones Unidas
p.	página(s)
PAIS	Movimiento Alianza Patria Altiva i Soberana (Ecuador)
párr(s).	párrafo(s)
PIDCP	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
PIDESC	Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
PIEB	Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia
SdN	Sociedad de las Naciones
SENECYT	Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Ecuador)
SENPLADES	Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Ecuador)
SPI	Serviço de Proteção ao Índio (Brasil)
SU-	Sentencia de Unificación de jurisprudencia (Colombia)
t	tomo
T-	Sentencia de Tutela (Colombia)
TLC	Tratado de Libre Comercio
UASB	Unidad de Investigación Sociambiental (Ecuador)
UE	Unión Europea
UFOP	Universidade Federal de Ouro Preto (Brasil)
UN Doc.	United Nations Document
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas (Brasil)
UNRISD	United Nations Research Institute for Social Development
UPOV	International Union for the Protection of New Varieties of Plants
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
USP	Universidade de São Paulo
<i>n. gr.</i>	<i>verbi gratia</i> (por ejemplo)
v. (o vs.)	versus
vol.	volumen

## Agradecimientos

El presente libro sistematiza los resultados de investigación de los autores en el marco de la Red Internacional de Investigación sobre Desigualdades Interdependientes en América Latina, [desiguALdades.net](http://desiguALdades.net) (financiado por el Ministerio Federal Alemán de Educación e Investigación, BMBF), particularmente en la línea de investigación titulada “Estructuración Global de las Desigualdades”, a cargo del profesor Sérgio Costa. Es además el fruto de las reflexiones surgidas en diversos encuentros, talleres, seminarios, paneles en conferencias y debates académicos sobre desigualdades sociales que afectan a afrodescendientes desde una perspectiva histórica interdependiente. Asistentes a estos eventos, colegas y miembros de la red [desiguALdades.net](http://desiguALdades.net) enriquecieron este libro con sus contribuciones, comentarios y críticas. A modo meramente enunciativo, los autores desean agradecer a John Antón Sánchez, Kathya Araujo, Manuela Boatcă, Diana Bocarejo, Marianne Braig, Pamela Cacciavillani, Sergio Caggiano, Andrew Canessa, André Cicalo, Mariana Dias Paes, Thomas Duve, Franz Ebert, Guilherme Leite Gonçalves, Bert Hoffmann, Katja Hujo, Elizabeth Jelin, Roberto Guimarães, Agustín Lao-Montes, Claudia Leal, Andrea Leiva, Philipp Lepenies, Edna Martínez, Mariela Morales Antoniazzi, Diana Ojeda, Rodrigo Rodrigues Silveira, Claudia Rauhut, Lioba Rossbach, Julia Roth, Bettina Schorr, Julia von Sigsfeld, Juliana Ströbele-Gregor, y Vilna Bashi Treitler. Queremos expresar nuestro especial agradecimiento a nuestro colega y amigo Jairo Baquero Melo, quien nos acompañó en este proyecto desde el comienzo; su trabajo doctoral y sus investigaciones posteriores han sido fuentes muy influyentes en esta publicación. Nuestro más sincero agradecimiento también está dirigido hacia estudiantes que nos apoyaron en la búsqueda de literatura secundaria y normas jurídicas en distintas fases de redacción del libro: Fernando Baldraia, Isadora Cartocci, Rositsa Mahdi, Melissa Rincón, Marie von Schlieben y Sheila Tanaka.

Este libro tiene además una gran deuda intelectual con innumerables activistas afrodescendientes y miembros de comunidades y organizaciones afrodescendientes con quienes tuvimos el privilegio de intercambiar ideas durante nuestras estancias de investigación en Brasil, Colombia y Ecuador. Su lucha contra la discriminación y las desigualdades ha sido una inspiración constante.

Los Autores



## Prólogo

Sin lugar a dudas este volumen titulado “Entre el Atlántico y el Pacífico Negro: afrodescendencia y regímenes de desigualdad en Sudamérica” constituye un punto de inflexión en la antología de los estudios afrodescendientes o los “estudios negros” que se desarrollan sobre los descendientes de africanos en las Américas. El término utilizado se justifica por la dimensión de la obra, su calidad, contenido y propuestas innovadoras. En sus páginas, más allá de la densidad de los datos y conceptos, encontramos una mirada muy actualizada, disruptiva y provocadora en la comprensión de la diáspora africana de las Américas, un componente poblacional de más de 180 millones de personas que conforman una heterogeneidad de rasgos culturales, que, a mi modo de ver, históricamente han configurado una expresión civilizatoria sin igual en Occidente.

Este prólogo no intenta hacer una introducción a la obra, pues el lector encontrará en su primer capítulo una adecuada entrada que permite comprender sus alcances, objetivos, metodologías, conceptos y principales aspectos. A más de invitar a su lectura, estas líneas (sencillas si se quiere) pretenden destacar el importante aporte que el libro hace, no solo a la comprensión fenomenológica del *ethos* afrodescendiente, sino a la intención de encontrar respuestas a la problemática central que hoy afronta la diáspora africana de las Américas: su desigualdad persistente frente a otros grupos socio-raciales, étnicos, o mayoritarios caracterizados por el mestizaje o la *blanquedad*, fenómenos identitarios con una poderosa carga semántica de dominación racial y ciudadana.

El libro llega en un momento muy oportuno tanto en tiempo como lugar. Aparece en escena en plena evolución del Decenio Internacional Afrodescendiente, proclamado por las Naciones Unidas entre 2015 y 2024. Una década para reflexionar sobre temas de reconocimiento, justicia y desarrollo para los descendientes de africanos en el mundo. De forma particular, en la región, el Decenio ha motivado al movimiento social afrodescendiente transnacional para profundizar demandas a los Estados nacionales y a la comunidad internacional por la necesaria atención a problemáticas sociales, políticas, económicas y culturales que enfrentan, dada la historia de la esclavitud, el racismo, la discriminación y el prejuicio racial que pesa desde su llegada a tierras americanas.

A continuación intento comentar algunos de los temas que después de su lectura considero relevantes de la obra. Me interesa resaltar la importancia de esta obra en dar respuestas al problema de las desigualdades que en este Decenio afrontan los afrodescendientes como desafío para alcanzar reconocimiento, justicia y desarrollo. La obra más allá de enfocarse en tesis de otras investigaciones acerca de qué tan desiguales están los afrodescendientes frente a otros grupos socio-raciales, intenta explicar cómo históricamente se ha dado este fenómeno.

Más allá de comprender que la esclavitud, el racismo y la discriminación racial han sido las variables que históricamente han afectado la ciudadanía de los afrodescendientes en las Américas y por consecuencia los han arrinconado a circunstancias de desigualdad, pobreza y exclusión de tipo estructural, los autores intentan (con mucho acierto) explicar que este fenómeno obedece a que los afrodescendientes han estado sometidos a un régimen de desigualdades entrecruzadas con otros dispositivos de poder y dominación (a la manera de Michel Foucault) relacionados con lógicas de estratificación social, discursos religiosos, científicos, políticos, académicos, marcos jurídicos y modelos de convivialidad. Es decir, desde un punto de vista diacrónico y sincrónico, la desigualdad étnica-racial y su entrecruzamiento con otras de origen, hacen parte de discursos, narrativas, imaginarios y estructuras que han conformado a la sociedad latinoamericana y sus estados nacionales. Visto así, y sin desear realizar argumentos de tipo historiográficos, los afrodescendientes de la región han estado sometidos a cuatro momentos o formas del régimen de desigualdades: el primero corresponde al régimen esclavista racial, que se dio desde el siglo XVI hasta el siglo XIX; el régimen nacionalista racista que se inaugura con el triunfo de la Revolución Haitiana en 1804 y que se consolida con la progresiva abolición legal de la esclavitud en América a lo largo del siglo XIX; el régimen nacionalista mestizo, caracterizado por la dominación del mestizaje como plataforma discursiva para darle formas a los nacientes estados nacionales; y el régimen multiculturalista compensatorio, que se da en épocas contemporáneas donde el movimiento social afrodescendiente reclama espacios de ciudadanía a las instituciones de los Estados.

La comprensión de los regímenes de desigualdad a los que han estado sometidos los afrodescendientes pasa necesariamente por la idea de desigualdad que plantean los autores. No se trata de un fenómeno que se mide fácilmente con datos o indicadores de pobreza, ingresos o consumo, como lo hacen algunos estudios de Naciones Unidas o de agencias multi-



laterales. Más bien, para comprender a la desigualdad como un “régimen” es necesario realizar una lectura analítica que rompa el carácter coyuntural de los enfoques estadísticos. Desde los estudios poscoloniales, se explica que la desigualdad es un producto histórico mantenido por circunstancias contemporáneas caracterizadas por las asimetrías sociales producidas por el capitalismo, la lucha de clases, el mercado global y el consumo.

Una lectura poscolonial del régimen de desigualdad a la cual están sometidos los afrodescendientes plantea que no estamos hablando de una desigualdad cualquiera; ésta, a través de la historia moderna de Occidente, ha sido configurada por dispositivos de poder y dominación mediante los cuales Europa sometió a África y colonizó al Abya Yala (conocida como América). Estos dispositivos de poder fueron mediados por la trata esclavista, la esclavitud, el colonialismo y las distintas formas de racialización de las culturas africanas al ser convertidas en “negras”. Es decir, mediante los regímenes de desigualdades raciales, el Occidente convierte al africano en “negro”, es decir, en un no humano, en un esclavo, un ser sin alma, o en palabras de Achille Mbembe, en una ilusión fantasmagórica del blanco.

Comprender lo anterior, según los autores, invita a una lectura poscolonial de la historia y la modernidad. Tomando los conceptos de Edward Said, se plantea el desafío de comprender la distinción binaria entre lo blanco y lo negro, lo civilizado y lo incivilizado, entre Occidente y Oriente, más allá de su significado cotidiano. Estas distinciones polarizadas y alimentadas por el prejuicio racial, la blanquedad y el colonialismo plantean la necesidad de situar al otro “incivilizado” y carente de modernidad, no en la periferia, sino también en el centro, en un vértice de relaciones de poder/contrapoder, hegemonía/contrahegemonía, que es capaz de pensarse a sí mismo, de reconfigurarse a sí mismo, como una forma de modernidad, quizá no distinta, pero sí alternativa. Esta propuesta recuerda el célebre *Discurso contra el Colonialismo* que en la década de 1950 publicó Aimé Césaire, padre fundador del movimiento de la negritud y profesor en Martinica de Frantz Fanon, el pensador afrodescendiente autor de *Los Condenados de la Tierra* y de *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Además de Césaire y Fanon también existen otros afrodescendientes precursores del pensamiento decolonial del espacio del Caribe, o aquellos de la escuela del marxismo negro: C. R. L. James, René Depestre, Walter Rodney, Jean Price-Mars, Eric Williams, y ya en la época contemporánea, los afrojamaiquinos Stuart Hall y Lewis R. Gordon, Paul Gilroy, de madre guyanesa, o Agustín Lao Montes y Nelson Maldonado Torres. Estos pensadores también cuestionan la modernidad

européa, deconstruyen su discurso, y ven en el sujeto colonizado un ser capaz de ser también moderno, o contramoderno.

Justamente, cuando los autores de esta obra nos invitan a analizar el régimen de las desigualdades desde la visión poscolonial, nos plantean una serie de ideas desafiantes para comprender lo que significa la cultura negra o la cultura afrodescendiente de las Américas. Estas ideas innovadoras son las que precisamente me han permitido afirmar que este volumen le da un quiebre o un punto de inflexión a los estudios negros o afrodescendientes de América Latina.

La primera idea desafiante gira en torno a la modernidad. Siguiendo su inspiración poscolonial, el libro advierte que la modernidad no nace solo en Europa, sino que ha sido constituida a través de procesos y flujos de capitales, mercancías y personas entre distintas regiones del mundo, y particularmente entre África, Europa y América. La idea de descentrar la modernidad occidental, de desenmascararle su hegemonía, implica la deconstrucción del discurso liberal eurocéntrico, racionalista, patriarcal y racista que la envuelve, para explorar otros sujetos también productores de modernidad (alternativa si se quiere). Pues tal como lo afirmaron los pensadores afrocaribeños o del marxismo negro, desde Haití con su revolución y desde las rebeliones de esclavizados, se produjeron ideas, instituciones, discursos y narrativas más radicales que las expresiones liberales europeas de libertad, igualdad y fraternidad. Es decir, los afrodescendientes no solo ayudaron sino que sembraron valores ciudadanos que hoy la modernidad occidental abraza como blancos y europeos.

Esta modernidad occidental triunfalista también fue responsable de la invención (inferiorizada) del negro tanto como sujeto como mercancía, herramienta, bien de consumo, bestia o demonio. Y aquí la segunda idea desafiante del libro: el *concepto negro*. Según los autores, esta palabra encierra el *ethos* de una persona reinventada ontológicamente como una creación artificial del blanco. Lo negro sería una idea incorporada, un discurso objetivado de la desigualdad en la modernidad. En términos de Michel Foucault, lo negro sería un dispositivo anatomopolítico o biopolítico, una idea incorporada en el subconsciente de un ser colonizado, racializado, inferiorizado. Diría Pierre Bourdieu, que lo negro podría ser una especie de *doxa*, una verdad de Estado, un instrumento de poder en el campo de las jerarquías raciales.

La idea de lo “negro” en este libro es clave, y está en consonancia con lo que ya Fanon planteó: lo negro no existe, no hay tal cosa, no hay tal persona negra, ni comunidad negra.

Se trata de una negación construida por la modernidad europea que también construyó la idea de lo “blanco”, que tampoco existe algo así más allá como dispositivo de dominación racial. Así, tanto lo negro como lo blanco son discursos de la homogeneidad incubados en los escenarios de la trata, la esclavitud, la colonización y la racialización. Particularmente, lo negro es un vocablo que problematiza la desigualdad racial en la dicotomía polarizada de poder entre el sujeto que se cree blanco y el sujeto que le han hecho creer que es negro. Según los autores, es una forma política, cultural, jurídica y axiológica de determinar la inferioridad del africano y sus descendientes esclavizados. Pero también “lo negro” podría ser una agencia resignificada de contramodernidad, quizá anticivilizatoria y contestadora a la modernidad.

Otra idea desafiante que plantea el libro tiene que ver con los conceptos de “Atlántico Negro” y “Pacífico Negro”. Primero que todo ¿qué se entiende por Atlántico Negro? Según los autores, en contestación al discurso situado de la modernidad occidental que plantea una región Atlántica Norte como el foco de la civilización y del eurocentrismo, Paul Gilroy plantea cambiar la mirada sobre la modernidad que no fue tan ilustrada, sino que produjo perversiones aún no superadas. Justamente Aimé Césaire, en su crítica al eurocentrismo, reclama que Occidente y su modernidad han creado el racismo, el colonialismo, el clasismo, el patriarcalismo, situaciones verdaderamente vergonzantes de una civilización ilustrada.

Siguiendo a Paul Gilroy, la modernidad no es un producto unicentrado geográfica y culturalmente, sino un cúmulo de interdependencias y conexiones transregionales en el área geográfica en que se expande. Una de esas áreas geográficas es el triángulo que se formó entre África, América y Europa durante la trata y la esclavitud africana; en este espacio de confluencias culturales nace la diáspora africana, que luego se convierte en una identidad negra o en una agencia civilizatoria de lo que hoy conocemos como los afrodescendientes de las Américas.

El Atlántico Negro, por tanto, sería una recombinación, reinventiones, articulaciones, cuyo sentido político no dependería tanto de la fidelidad de los orígenes africanos que pudieran permanecer en América, sino que lo importante es entenderla como producto de nuevas creaciones diáspóricas. Así, el Atlántico Negro tendría un significado como dimensión olvidada

o escondida de la modernidad, donde la cultura negra o los afrodescendientes serían parte de dicha modernidad; por lo tanto, no solo Europa es moderna.

Si bien entonces la idea de Gilroy de un Atlántico Negro como parte (subalterna) de la modernidad ha sido aplaudida, también ha sido criticada, pues los componentes de la propuesta de Gilroy se basan en la realidad del mundo caribe en el cual el autor se desenvuelve, dejando de lado las otras existencias civilizatorias de la cultura negra, tales como las anunciadas ya por Roger Bastide, el famoso etnólogo francés quien precisa que producto de la esclavización de africanos en América realizada por Europa, nació una nueva civilización que no es ni indígena, ni africana, ni europea: Es la civilización afroamericana o afrodescendiente de las Américas, que tiene distintas formas de expresión cultural: a) culturas afroamericanas como tales, que conservan religiosidad, lenguas y rituales africanos; b) culturas africanizadas o cimarronas, las cuales devienen de los antiguos palenques y donde se hablan lenguas criollas con alta base de idiomas africanos; c) culturas negras, arraigadas en el Pacífico Colombiano y Ecuatoriano, aunque también se conservan en Perú, Centroamérica y el Cono Sur; d) culturas africano-indígenas, como los garífunas en Centroamérica, los yungas en Bolivia y los afroecuatorianos en el Valle del Chota. Estas comunidades tomaron préstamos culturales indígenas, como la vestidura y las formas de organización social; e) culturas negras de habla inglesa y holandesa del Caribe, como en Jamaica, Belice, o Curazao, entre otras.

La teoría de Bastide sobre lo neorético de la civilización afrodescendiente ya ha sido sustentada por Manuel Zapata Olivella, el autor afrocolombiano de la *Rebelión de los Genes*, donde explica que los afrodescendientes son producto de un proceso de larga duración, con sus rupturas y continuidades, donde el rompimiento violento con la madre África, la castración cultural impuesta por la Iglesia Católica y Europa, y la anulación de la condición humana y ciudadana, fueron las características más centrales.

La realidad de la diáspora africana por fuera del espacio Caribe y del Brasil se dispersa por toda América Latina, especialmente desde México hasta Argentina, bordeando el Pacífico, donde existen millones de comunidades negras que para los autores de este volumen significa el “Pacífico Negro”. Esta idea es fuerte e innovadora en el libro, traída de Rossbach, y se plantea como una especie de antítesis del Atlántico Negro, pues a lo largo de las costas del Pacífico en todo el continente americano se configuró una

narrativa muy distinta a la ocurrida en el Caribe. Aquí se dieron construcciones identitarias caracterizadas por la economía de los reales de minas, un estilo de vida más independiente, autárquico si se desea, con alta manumisión, y construcciones de comunidades homogéneas en sectores rurales con marcada connotación étnica, en contraste con las construcciones heterogéneas e híbridas que Paul Gilroy intenta ver para el Atlántico Negro.

Según los autores de este volumen, la idea de Pacífico Negro encierra la mirada a otras historias de subordinación a los europeos similares a las que se vivieron en el Atlántico Negro, pero que dadas ciertas condiciones propias de tipo económico y social pudieron vivir durante largos tiempos en condiciones de libertad y mayor independencia territorial, “en contraste con la experiencia de cimarronismo masivo común en varias regiones del Atlántico Negro”.

La última idea desafiante que destaco en este libro es el concepto de “desigualdades entrelazadas”. Un concepto necesario para comprender las distancias entre posiciones sociales ocupadas por personas o grupos en las jerarquías sociales. ¿Cómo operan estas desigualdades entrelazadas en los afrodescendientes? Los autores, a partir de Charles Tilly, explican que un factor de desigualdad tiene que ver con categorías, muchas veces dicotómicas como pares diferenciados en la estructura social: blanco/negro, hombre/mujer, rico/pobre. Pero en América Latina tales categorías se entrecruzan con otras variables como el racismo, el sexismo, la discriminación. Para el caso afrodescendiente, tales categorías dicotómicas no son fijas (blanco/negro), ni unívocas u homogéneas, pues más bien en ocasiones se degradan, como en el color de la piel. Por ejemplo, en Brasil las tonalidades de la piel alteran la categoría racial preto/blanco, pues según la tonalidad del individuo se definen sus oportunidades. Las investigaciones de Edgar Téllez para Perú, Colombia y México dieron los mismos resultados.

De acuerdo con los autores, la simultaneidad de distintas categorías de desigualdad que un individuo experimente puede permitir negociaciones, reconfiguraciones, o intercambios. Pero la estructura de desigualdad se mantiene aunque cambien sus parámetros. En el caso de las desigualdades raciales que afectan a los afrodescendientes, las categorías del color de la piel pueden variar, pero la estructura de la raza que opera como narrativa fija no cambia.

Ahora bien, el conjunto de desigualdades raciales y sus categorías clasificatorias que afectan a los afrodescendientes, tienen articulación transnacional y global con otras desigualdades (de origen nacional, étnico,

etéreo, género, religión, lugar de nacimiento, incluso orientación sexual y nivel de educación). Cuando todas estas formas de desigualdad se cruzan en un espacio y se mantienen en el tiempo, es cuando se da un régimen de desigualdad. Y de acuerdo con el libro, los afrodescendientes de las Américas están entrampados en un régimen de desigualdad marcado por la racialización, la discriminación y el prejuicio racial. La racialización implica atribuirle al sujeto (al “otro”) marcas diferenciadas por su piel, estructura somática y origen cultural. La racialización conduce al racismo, dado que se acompaña de una jerarquización cualitativa/valorativa en los individuos. Esta, sin lugar a dudas, es una poderosa tesis que plantean los autores y la demuestran analizando los sistemas de estratificación social, los discursos religiosos y científicos, los marcos jurídicos, políticas públicas y los modelos de convalidación tanto en el (otro) Atlántico Negro (Brasil) como en el Pacífico Negro (Litoral Pacífico de Colombia y Ecuador).

Con la tesis de los regímenes de desigualdad racial que entrapa a los afrodescendientes, el libro hace un importante aporte a una pregunta que aún no estaba resuelta: ¿por qué las sociedades afrodescendientes son pobres, marginadas, desiguales? Esta pregunta constantemente se hace cuando se conoce la realidad de naciones, Estados, pueblos o comunidades afrodescendientes de las Américas como Haití, el Departamento del Chocó en Colombia, las comunidades afroecuatorianas del norte de Esmeraldas o del Valle del Chota en Ecuador, los asentamientos afrodescendientes de grandes ciudades como Cali, Medellín, Barranquilla, Guayaquil, Quito, Lima, o ciudades afrodescendientes como Quibdó, Buenaventura, Guapi, Tumaco, Esmeraldas, San Lorenzo, además de los territorios rurales ancestrales donde tradicionalmente viven las comunidades desde la época de la esclavitud.

El libro entonces nos ofrece una perspectiva analítica para comprender los desafíos de los afrodescendientes en su Decenio Internacional. Nos invita a que comprendamos que en América Latina la desigualdad opera como un régimen estatuido, que en el caso de la afrodescendencia posee su propia historicidad marcada por una línea perversa de la misma modernidad: la trata, la esclavitud, la abolición, la racialización, el colonialismo. Este régimen hoy en día se mantiene intacto mediante dispositivos de dominación racial que hacen juego a la dinámica de los Estados nacionales. Contradictoriamente, estos mismos Estados desarrollan hoy en día discursos reivindicatorios de “política de reconocimiento” a la igualdad, al derecho a la no discriminación, a la autodeterminación de los pueblos y a

la proscripción de la discriminación racial. Algunos gobiernos hablan de medidas compensatorias, de garantías de derechos colectivos, de acciones afirmativas y medidas judiciales contra la discriminación racial. Pero nada de esto permite cambiar la realidad. Los pueblos afrodescendientes aún siguen reclamando “reconocimiento, justicia y desarrollo”, y aunque se ensayen mecanismos de inclusión, éstos siempre terminan siendo frustrantes, pues tales medidas se trazan pensando que las desigualdades se pueden erradicar con políticas de tipo coyuntural enfocadas solo a la población excluida y no a repensarlas como un problema de las estructuras del diseño institucional de los Estados, las mismas que corresponden al interés liberal de la modernidad. En mi opinión, no se podrá combatir verdaderamente el régimen de desigualdad racial si no se combate el modelo institucional de los Estados, que por lo demás es capitalista, y el capitalismo no puede existir sin el racismo.

*Dr. John Antón Sánchez*

Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN (Ecuador)

Observatorio para la Justicia de Afrodescendientes en Latinoamérica

OJALA-FIU





## Introducción y marco teórico

El presente libro ofrece una genealogía de las desigualdades sociales que afectan a los afrodescendientes en Sudamérica. Su objetivo es analizar el surgimiento y desarrollo de desigualdades basadas en distinciones étnicas o raciales (en adelante, desigualdades etnoraciales), desconstruyendo los discursos, representaciones, conocimientos y normas que a lo largo de la historia sirvieron para normalizar y consolidar esas disparidades. Ante todo, se concentra en el análisis sincrónico y diacrónico de discursos y representaciones que han buscado caracterizar al sujeto afrodescendiente como un “otro” biológicamente inferior o culturalmente atrasado (procesos de *otherness*), así como en el análisis de los instrumentos jurídicos usados para legitimar estas desigualdades o que fueron reflejos de éstas, desde las normas empleadas en el siglo XVI para convertir a los africanos<sup>1</sup> en esclavos,<sup>2</sup> hasta los tratados internacionales y constituciones contemporáneas con impactos sobre las desigualdades. En particular, se analiza cómo se establecieron, incrementaron o redujeron las distancias en términos de posiciones socioeconómicas y de poder entre los afrodescendientes y otros grupos sociales en Sudamérica, comparando experiencias de su lado Atlántico (Brasil) con las de su lado Pacífico (costa colombo-ecuatoriana).

Este análisis se efectúa a escala local, nacional y transnacional/transregional.<sup>3</sup> En cuanto a la escala local, ponemos especial énfasis en antiguas zonas de minería aurífera de Brasil (Minas Gerais) y del Pacífico colombo-ecuatoriano (Chocó, Valle, Cauca, Nariño y Esmeraldas). Y con respecto a las escalas transregionales y transnacionales, aplicamos este enfoque bajo la premisa de que las posiciones ocupadas por los afrodescendientes en las jerarquías sociales en la región sólo pueden ser estudiadas adecuada-

---

1 Para facilitar la lectura, en todo este volumen se usa el plural genérico masculino, asumiendo que al hablar de “africanos”, “esclavos”, “ciudadanos”, “extranjeros”, “campesinos”, “desplazados”, “afroecuadorianos”, “afrocolombianos”, “afroecuadorianos”, “afrobrasileños”, etc., también están incluidas las mujeres.

2 En el presente texto no se concibe a la esclavitud como ontología, por lo que el término “esclavos” hace referencia al estatus legal de las personas esclavizadas.

3 Como consecuencia del abordaje temporal de largo plazo adoptado aquí, distinguimos entre la perspectiva transregional y la transnacional para enfatizar el hecho de que las desigualdades que afectan a afrodescendientes en Sudamérica se remontan a un período histórico anterior a la existencia de los Estados nacionales y que las dinámicas subyacentes en la configuración y ampliación de esas desigualdades involucran imperios, reinos y colonias de distintas regiones.

mente si son contextualizadas en el ámbito de las interdependencias entre Sudamérica y otras regiones del mundo. En el caso de los afrodescendientes sudamericanos, su historia de desigualdad está enlazada a procesos trans-regionales que involucraron al imperio otomano, los imperios en India y China, los reinos musulmanes norteafricanos y los reinos del África subsahariana, así como desarrollos en las colonias francesas y británicas en Centroamérica, el Caribe y Norteamérica. En este sentido consideramos que, para entender las actuales lógicas de estratificación y las categorías sociales imperantes que afectan a los afrodescendientes, es preciso analizarlas desde una perspectiva de largo plazo que incorpore las continuidades en las desigualdades desde los tiempos de la trata intercontinental y la esclavitud, así como diversos procesos globales y locales de explotación, inferiorización y progresiva racialización, que siguen teniendo un impacto notable en las sociedades sudamericanas.

Al aplicar este enfoque interdependiente, el libro intenta, por un lado, superar el nacionalismo metodológico que ha prevalecido en buena parte de los estudios sobre desigualdad (es decir, tomar las fronteras nacionales como unidad analítica exclusiva en la investigación de desigualdades), con lo que se ignora que al menos 2/3 de las desigualdades contemporáneas son generadas en el ámbito global (Kreckel 2004). Con este propósito, empleamos el concepto de “desigualdades entrelazadas”. Por otro lado, el libro apunta a superar el occidentalismo (Coronil 1996), es decir, la idealización y homogeneización de “occidente”, rasgos que han marcado una parte importante de la producción académica sobre afrodescendientes principalmente en América del Norte, pero también en América Latina. En contra del endogenismo inherente al nacionalismo metodológico y al occidentalismo, este libro se inscribe en la idea de la constitución entrelazada de la modernidad, lo que implica admitir que la modernidad no nace en Europa y desde ahí se expande por el mundo, sino que la modernidad es mutuamente constituida a través de procesos y flujos de capitales, mercancías y personas entre las distintas regiones del mundo (Randeria 2005; Costa 2019).

En efecto, desde el foco nacional se asume con frecuencia que las desigualdades presentes que afrontan los afrodescendientes son exclusivamente las consecuencias tardías de un pasado remoto de opresión y esclavitud, y se rechaza cualquier conexión con el orden contemporáneo, en el que supuestamente se ha reconocido universalmente la ciudadanía y los derechos humanos, y en el que la discriminación y exclusión están proscritas y son combatidas por el Estado. En otros casos se reconoce que las desigualda-

des actuales pueden ser el resultado de adscripciones locales, pero éstas se consideran transitorias, ya que tienden a desaparecer en sociedades globalizadas supuestamente meritocráticas, ya no estructuradas por el color de piel o la adscripción cultural sino más bien por el estrato o la clase social. La perspectiva diacrónica transregional pretende explorar en qué medida las desigualdades presentes están enlazadas a desigualdades pasadas y qué dispositivos productores de desigualdades en el pasado siguen operando en el presente, si bien bajo otros discursos.

Es importante aclarar desde aquí que el presente libro no tiene un propósito de revisión historiográfica; presenta materiales jurídicos y acontecimientos documentados en la historiografía y literatura especializada, sin pretender intervenir en debates académicos sobre eventos históricos o cifras objeto de controversia. Por eso mismo no pretende posicionarse como un libro de historia afrodescendiente. Su novedad tampoco radica en el enfoque global. Si bien la literatura sobre la relación entre afrodescendencia y desigualdad está en gran parte delimitada por las fronteras nacionales (bien sea enfocada en casos nacionales o comparativamente en compilaciones de artículos de autores de distintos países), esta publicación se suma a un conjunto de trabajos que ya han explorado perspectivas (trans)regionales para estudiar las experiencias históricas de distintos grupos afrodescendientes en América Latina o para entender cómo se estructuran procesos globales de desigualdad de base racial. En ese esfuerzo rechazan explícitamente las tesis occidentalistas de la modernidad, como aquellas presentes en la teoría de la modernización o el enfoque de modernidades múltiples.<sup>4</sup>

Desde el derecho y la sociología, nuestro aporte consiste en aplicar un enfoque de entrelazamientos transregionales al estudio de la configuración y persistencia de desigualdades etnoraciales. Proponemos articular las historias (com)partidas de desigualdad entre el Atlántico Negro (ilustrado aquí con el caso de Minas Gerais, Brasil) y el Pacífico Negro (tomando como foco geográfico el Pacífico colombo-ecuadoriano), que son historias

---

<sup>4</sup> Bajo el enfoque de modernidades múltiples, la racialización global no es un producto de la expansión europea sino que hay que considerar los múltiples orígenes del racismo en distintas regiones, por lo que se emplean conceptos como “poli-racismo” (según el cual se puede hablar de la existencia de formas de racismo y racialización propias de ciertas regiones, *n. gr.*: un racismo comunista o una racialización árabe) y “proto-racismo” (según el cual se puede hablar de formas de racismo previas al racismo moderno, por ejemplo, en las distinciones entre pueblos civilizados y bárbaros en la antigua Grecia y China, o en jerarquías proto- raciales pre-colombinas entre los indígenas del Caribe). *Cf.* *n. gr.* Law 2014; Tate/Law 2015.

que usualmente son tratadas de manera aislada y desconectada desde su lugar en la historiografía nacional (y con frecuencia, nacionalista) de Brasil, Colombia y Ecuador. Para ello efectuamos un análisis diacrónico, multiescalar y multidimensional, y exploramos las similitudes que se observan en las experiencias históricas y contemporáneas de desigualdad de diversos grupos afrodescendientes en distintos países y contextos sociales. Este enfoque entrelazado contribuye al examen del proceso más amplio de racialización y discriminación racial en América Latina y a considerar categorías analíticas que usualmente se abordan a escala nacional, como la “raza”<sup>5</sup> o la etnicidad, como categorías persistentes de clasificación y estratificación con notables interdependencias transregionales que progresivamente han afectado a los afrodescendientes, quienes han terminado compartiendo experiencias similares de desigualdad en distintas sociedades latinoamericanas.<sup>6</sup>

## 1. Estructura del libro

Este libro explora cómo se producen, reproducen y varían las desigualdades etnoraciales desde el período colonial hasta nuestros días, examinando cuatro dimensiones: las lógicas de estratificación prevalentes en cada época; los discursos<sup>7</sup> (religiosos, científicos, políticos, etc.) que circulan transregionalmente y los procesos nacionales de recepción y reinterpretación de los mismos; las normas jurídicas nacionales y transregionales, así como

---

5 La construcción de la idea de “raza” en las distintas regiones que conforman actualmente a América Latina, aunque siga una cronología global similar (castas coloniales, racismo científico, etc.), adquiere contornos locales específicos. Las categorías raciales de adscripción y autoclasificación pueden variar (cf. Antón Sánchez *et al.* 2009, sobre las distintas categorías censitarias usadas en los distintos países para inferir el número de afrodescendientes) así como el propio contenido de las definiciones usadas. En algunos contextos, por ejemplo, conceptos que tenían en el pasado una connotación claramente racial y hasta biologicista son resignificados mediante construcciones basadas en la cultura y la etnicidad, como pasó en Brasil con la categoría *preto* que, de nombre de la cultura y la etnicidad, como pasó en Brasil con la categoría *preto* que, de nombre de la cultura y la etnicidad, hoy en día incluso define un género musical como la “música preta brasileira”.

6 En este punto, existe una larga tradición de estudios dedicados al análisis de grupos sociales desde un enfoque continental para períodos históricos determinados (cf. *v. gr.* los trabajos pioneros de Richard Konezke, Magnus Mörner y Esteva Fábregar, concentrados en los mestizos latinoamericanos). Por ejemplo, Konezke (1946) analiza las cédulas reales durante la época colonial para identificar el impacto del derecho en la producción de desigualdades sociales contra los mestizos.

7 Siguiendo la tradición inaugurada por Foucault (1980) y desarrollada por Hall (1996), entendemos discurso no en oposición a la acción, sino como forma activa de posicionarse al sí mismo y al otro en las jerarquías de poder. Esta cuestión será discutida en detalle más adelante.

las políticas públicas que han legitimado esos discursos y representaciones; y los modelos de convivialidad<sup>8</sup> intergrupales; es decir, formas concretas de interacción, coexistencia y cohabitación en la diferencia, principalmente, entre indígenas, africanos/afrodescendientes y europeos/eurodescendientes, además de los grupos posicionados entre esos tres grupos.<sup>9</sup> Como se analizará en extenso, la operación conjunta de estos cuatro componentes es lo que aquí denominamos “régimen de desigualdad”.

El libro está dividido en cuatro capítulos, que corresponden al ordenamiento cronológico de los cuatro regímenes de desigualdad identificados: el régimen esclavista racial (siglos XV-XIX), el régimen nacionalista racista (del siglo XIX a principios del siglo XX), el régimen nacionalista mestizo (de la década de 1930 a la de 1980), y el régimen multiculturalista compensatorio (desde la década de 1990 hasta el presente). Cada capítulo está a su vez dividido en las cuatro dimensiones mencionadas: 1) lógicas de estratificación; 2) discursos; 3) marco jurídico; y 4) modelos de convivialidad. Mientras que las tres primeras son analizadas en escalas nacionales, transnacionales y transregionales, los modelos de convivialidad intergrupales están elaborados predominantemente a escala local.

En las secciones sobre discursos hemos seleccionado el tipo de discurso más relevante para la configuración de desigualdades etnoraciales en cada

---

8 En este libro distinguimos entre el concepto de “convivencia”, que se refiere a la totalidad de relaciones sociales en una sociedad o época determinada, y “convivialidad”, que es un concepto relacional que se refiere a situaciones concretas de interacción social. También preferimos emplear el término “convivialidad” para hacer justicia a la historia reciente del concepto y el campo epistemológico donde está ubicado el presente libro (para un recuento detallado de esta historia, cf. MECILA 2017; Costa 2019). El término “convivialidad” es una re-traducción del vocablo *conviviality*, incorporado al vocabulario de las ciencias humanas en la década de 1970 por el filósofo Ivan Illich (1973) en el ámbito del diálogo establecido con intelectuales latinoamericanos y de otras regiones en el Centro de Documentación Intercultural de Cuernavaca, México. Gilroy (2004) retoma el concepto para referirse a interacciones cotidianas observadas en la Gran Bretaña post-multicultural. Desde entonces, el concepto viene mereciendo largo empleo en la investigación de relaciones interétnicas, tratadas ya no como contextos en los cuales se manifiestan identidades pre-políticas, sino como arenas de disputa de las propias fronteras que distinguen los grupos (Heil 2015). Aunque la investigación disponible sobre convivialidad se refiere más bien a sociedades contemporáneas (ver el ensayo bibliográfico de Nowicka/Vertovec 2014), también miradas históricas ya han llamado la atención acerca de la importancia de la convivialidad en la estabilización de las relaciones coloniales de poder (Mbembe 2001).

9 Dado que el énfasis del estudio es el análisis de desigualdades sociales entre afrodescendientes y no afrodescendientes, el libro se concentra en relaciones de convivencia intergrupales; empero, en algunos apartes hacemos referencias puntuales a ciertas disparidades en la convivencia intragrupal.

régimen. Es importante aclarar aquí que no pretendemos sugerir que en un determinado período operaba un único discurso. Por el contrario, argumentamos que coexisten numerosos discursos (incluso contradictorios), sólo que las relaciones de poder de cada período definen qué discursos se posicionan sobre los otros. Así, los discursos religiosos son dominantes durante el período esclavista en la medida en que reflejan el peso de la religión y la influencia política de la Iglesia Católica en el proyecto colonial y en las primeras décadas de independencia; de igual modo, los discursos científicos racistas ganan relevancia desde mediados del siglo XIX gracias a su adopción por los responsables de las políticas colonialistas de las potencias occidentales y de los proyectos de construcción nacional y políticas migratorias de los Estados latinoamericanos. Entonces, al hablar de selección temporal de discursos queremos destacar la gran diversidad de discursos que circulan en un momento determinado de la historia; y el hecho de que es posible identificar momentos en los que ciertos discursos son más influyentes que otros en términos sociopolíticos y culturales. Al resaltar los discursos religiosos para el análisis del período esclavista no estamos sugiriendo que tales discursos solo tuvieron impactos en ese período, ni que fueran los únicos discursos circulantes durante la colonia. Se trata de elegir entre las formaciones discursivas circulantes al menos una sin la cual no se puede comprender analíticamente la configuración de estratificaciones y desigualdades sociales en un momento dado de la historia.

Este es el mismo criterio que orienta la selección de las normas jurídicas relevantes. En cada régimen hemos puesto énfasis en el análisis de las estratificaciones sociales que se derivan de las normas jurídicas vigentes, entendiendo que el derecho, aun si no es aplicado efectivamente, opera como el discurso oficial sobre la homogeneidad o la diversidad (es decir, como la manera en que las fuerzas políticas que controlan las instituciones coloniales/estatales conciben y naturalizan la alteridad), y como reflejo de las estratificaciones prevalentes políticamente en cada momento histórico y de las reacciones que éstas generan entre los sujetos sociales (evasión, resistencia, adaptación, etc.). Hasta donde fue posible, consultamos directamente los textos normativos; muy excepcionalmente hacemos referencias a textos citados en literatura secundaria. Considerando que muchas publicaciones se refieren a estas normas de manera abstracta y genérica, hemos hecho un esfuerzo sistemático por citar las versiones originales de los textos

normativos, y ofrecer a los lectores la oportunidad de aproximarse directamente a esas normas.<sup>10</sup>

A diferencia de las secciones jurídicas (que se basan en normativas y otras fuentes primarias), el análisis de modelos de convivialidad está ante todo basado en fuentes secundarias, salvo observaciones de trabajo de campo y algunas entrevistas efectuadas para el estudio del régimen multiculturalista. Según la disponibilidad de literatura secundaria, y buscando concentrarnos en ámbitos comunes en diferentes épocas y regiones analizadas para permitir tanto comparaciones como la identificación de entrelazamientos entre ellas, hemos seleccionado tres espacios sociales en los que se examinarán formas de convivialidad intergrupales: 1) relaciones de parentesco y familia, 2) relaciones laborales, y 3) establecimientos y espacios públicos. Guiados por un estudio preliminar de Livio Sansone (1996) sobre el racismo en Bahía (Brasil), partimos de la hipótesis de que los diferentes ámbitos donde se producen las interacciones concretas representan diversos grados de rigidez de las clasificaciones raciales, por lo que se puede distinguir entre esferas duras del racismo (*v. gr.* relaciones familiares y laborales) y esferas blandas del racismo (*v. gr.* relaciones en espacios públicos de ocio). Por ejemplo, en el contexto de la distribución de jugadores entre dos equipos de fútbol en un parque público, las clasificaciones raciales tienden a ser más flexibles si se comparan con las que se producen en procesos de selección laboral o en la escogencia de pareja matrimonial.

Respecto a nuestro análisis de modelos de convivialidad, es importante hacer algunas aclaraciones de partida. Resulta casi imposible resumir en un solo libro toda la variedad de formas de convivialidad entre afrodescendientes y los demás grupos poblacionales en escalas temporales de décadas o siglos. Adicional a la extensión temporal, la amplitud de los espacios sociales donde ocurrieron las interacciones cotidianas que nos interesa aquí también impide una cobertura mínimamente representativa de los contextos relevantes para esta investigación. Por eso, el análisis que se hace a lo largo de este libro sobre modelos de convivialidad no tiene pretensiones de completitud, sino que debe ser entendido como una primera aproximación a la temática desde la perspectiva de las desigualdades sociales y como una manifestación del potencial heurístico que encierra el estudio de estas interacciones. Esto es, el material seleccionado y analizado aquí para abordar los modelos de

10 La ortografía y puntuación de normas jurídicas (especialmente aquellas del período colonial) se mantienen según la transcripción original.

convivialidad tiene el propósito de llamar la atención sobre un aspecto crucial que ha sido prácticamente inexplorado en los trabajos sobre desigualdad social hasta la fecha: los microprocesos de significación y legitimación de la desigualdad, pero también los de negociación, revisión y transformación de las estructuras de desigualdad en el ámbito de las relaciones cotidianas. La exhaustividad de nuestros hallazgos ha dependido de la disponibilidad de investigaciones y literatura para cada uno de los regímenes y ámbitos considerados. Por ejemplo, el régimen nacionalista mestizo tiene una cobertura menor en la literatura secundaria que la que ofrecen abundantes estudios historiográficos y/o sociológicos sobre demás períodos históricos. Necesariamente, la calidad y profundidad de las discusiones sobre convivialidad llevada a cabo en el libro refleja esas heterogeneidades y discontinuidades en la bibliografía. En virtud de lo anterior, la discusión de algunos ámbitos de convivialidad no puede ser desarrollada para todas las regiones, como será aclarado en el momento oportuno en cada caso específico.

Nuestro estudio de convivialidad focaliza contextos locales de las zonas de explotación colonial del oro en el Pacífico colombo-ecuatoriano y en Minas Gerais –más específicamente, la región donde están ubicadas hoy las ciudades de Mariana y Ouro Preto (llamada Vila Rica hasta 1823). Esto se debe a la enorme variedad de formas de interacción intergrupala que se produjeron según las condiciones económicas, sociales y geográficas específicas. Se pueden observar importantes diferencias en la convivialidad que se produjo en zonas urbanas y semiurbanas (arrabales, rancherías, y fincas adyacentes al casco urbano) y la que se dio en zonas rurales (grandes plantaciones, haciendas agrícolas, minas, etc.). La interacción entre un amo y una esclava doméstica que moraba en casa de su amo era completamente diferente a la de un amo y esclavos de plantación, que moraban en un galpón (dormitorio comunal) o en un batey (villa de esclavos adyacente al cultivo de caña), apartados de la casa de los dueños. En la esclavitud urbana, la residencia de los esclavos que residían en la casa de sus amos propiciaba el relacionamiento cotidiano y el desarrollo de vínculos afectivos. Además, al vivir en la ciudad, estos esclavos gozaban de cierta libertad de desplazamiento, compartían los espacios públicos (la calle, la plaza central, las pulperías, los mercados) y mantenían relaciones de convivencia y socialización típicos del entorno urbano, lo que incluye la participación en fiestas religiosas, procesiones y desfiles (*cf.* en detalle Bernard 2000). Hay que considerar además la demografía de algunas ciudades coloniales en las que la población africana superaba con creces la población europea, y el hecho de que estos



centros urbanos ocupaban espacios que podían recorrerse fácilmente a pie (cf. Cañizares-Esguerra *et al.* 2013). Adicionalmente, las interacciones intergrupales en zonas rurales también variaban según las condiciones laborales de la actividad productiva misma: la convivialidad intergrupala de los esclavos en las grandes plantaciones azucareras se puede distinguir en numerosos aspectos cuando se compara con la que vivían los esclavos de una pequeña cuadrilla de minería de aluvión en el Chocó o en los cerros de Minas Gerais.

Entonces, si bien hacemos referencias a la esclavitud urbana en Quito o a la esclavitud de plantación en las haciendas jesuitas del Valle del Chota, nos enfocamos en experiencias de convivialidad intergrupala en zonas mineras de la costa colombo-ecuatoriana en el Pacífico y el centro del estado de Minas Gerais (cf. mapa 1). La ocupación territorial en ambas regiones estuvo estrechamente vinculada con la explotación aurífera, y la esclavitud se convirtió en la forma predominante de organización del trabajo. Fue entonces la minería la que produjo la instalación de las autoridades coloniales y eclesiásticas, la fundación de poblados, y la conformación de una red comercial esclavista desde las costas hasta las zonas de producción. Entre más limitado era el arraigo de los europeos y más débil el aparato colonial en esas regiones, eran mejores las condiciones para las fugas, la autotomanumisión y la soberanía territorial de los afrodescendientes; esto tuvo incidencia sobre las distintas experiencias de resistencia y cimarronaje (*v. gr.* la “república de los zambos” en Esmeraldas, los palenques del Patía, y los quilombos de Minas Gerais). Por otro lado, muchos trabajadores de zonas mineras en África Occidental fueron embarcados (en buena parte desde la Costa de Oro o Costa da Mina) a distintos puertos americanos con destino a minas hispánicas, portuguesas o inglesas. A su llegada, eran clasificados con el término genérico de “Minas” (cf. Law 2005). Se sabe que desde los inicios de la exploración y explotación de oro en los actuales territorios de Colombia y Brasil, se demandó mano de obra designada como “Mina” para el desarrollo de la industria aurífera (Hall 2005: 67-68, 105). Desde una perspectiva contemporánea, estas poblaciones también comparten experiencias de exclusión social, resistencia y demandas comunes por el acceso a la tierra y el control de los recursos bajo un discurso de derechos humanos y territorialidad colectiva ancestral. Desde finales de la década de 1980 se ha producido un importante conjunto de medidas constitucionales, legales y políticas públicas destinadas a garantizar el acceso a la tierra, a través de la concesión de títulos de propiedad a las comunidades rurales afrodescendientes en los tres países. En estos instrumentos normativos y en

los programas gubernamentales de titulación colectiva de tierras, las comunidades palenqueras y quilombolas son representadas como remanentes de poblamientos formados a partir de personas que lograron huir de la esclavitud. De este modo, los Estados las conciben como comunidades en aislamiento que han creado formas culturales de vida propias, conformando una etnicidad y un modo de vida que el Estado multicultural debe respetar y preservar. Sin embargo, el origen de estas poblaciones y sus movimientos migratorios entre territorios son mucho más diversos, y de hecho en algunos casos, posteriores a la esclavitud. Las comunidades palenqueras, cimarronas o quilombolas contemporáneas no se limitan necesariamente a aquellas fundadas originariamente por esclavos fugados, sino que representan un posicionamiento sociopolítico de resistencia contra distintas formas de opresión (Leite 2000). Estos son solo algunos de los innumerables hilos que dan pistas acerca de cuán entrelazadas se encuentran sus historias pese a las enormes distancias geográficas que los separan.

## 2. Conceptos generales

La desigualdad social es un concepto relacional usado para referirse a distancias entre posiciones sociales ocupadas por personas o grupos en las jerarquías sociales. Esta definición general es compartida por una buena parte de los investigadores de desigualdades sociales. Sin embargo, las discusiones surgen cuando se trata de definir exactamente a qué se refieren las jerarquías sociales. Investigaciones recientes en el campo de la sociología adoptan lo que Kreckel (2004) llama “desigualdades en un sentido ampliado”. De acuerdo con esta definición, las distancias de posiciones se refieren no solo a diferencias en la posesión de riqueza, ingresos y bienes socialmente valorados sino además de poder, expresado en posiciones sociales de mando, prestigio o garantía a ciertos derechos (Kreckel 2004). En este sentido, y siguiendo a Therborn (2013), es posible identificar tres tipos de desigualdades, teniendo en cuenta las dimensiones básicas de los seres humanos (como organismos, personas y actores):

- 1) *Desigualdades vitales*: Se refiere a desigualdades en las oportunidades de vida entre seres humanos. Tiene que ver con desigualdades en las tasas de mortalidad, tasas de malnutrición, esperanza de vida, expectativa de salud (años de vida libres de enfermedades graves), y otros indicadores (v. gr. el peso al nacer, patrones de crecimiento infantil, etc.). Así,

por ejemplo, en 2014 la esperanza de vida al nacer en Alemania era de 81 años, mientras que en Angola tan solo 52 años; eso significa que el hecho fortuito del lugar de nacimiento define que un niño angoleño tiene una probabilidad de vivir tres décadas menos que un niño nacido en Alemania.

- 2) *Desigualdades existenciales*: Se refiere a desigualdades en el reconocimiento de derechos de personalidad (autonomía, dignidad humana, libertades, derechos de respeto y desarrollo de la personalidad). Están por lo mismo muy asociadas a la discriminación legal (*v. gr.* la negación del estatus legal de persona a los esclavos africanos hasta finales del siglo XIX en América Latina, o la restricción de libertades y la prohibición del voto a las mujeres hasta mediados del siglo XX), pero también a las desigualdades simbólicas, psicológicas y culturales (*v. gr.* estigmatización, misoginia, racismo).
- 3) *Desigualdades de recursos*: Se refiere a las disparidades en las posibilidades individuales o grupales para interactuar socialmente. Es el tipo de desigualdad más estudiado y se ha enfocado en los ingresos, patrimonio y educación, aunque también se pueden analizar recursos sociales (*v. gr.* el estatus social y educativo de los padres).

### **Estratificaciones y categorizaciones sociales**

Aceptada esta definición ampliada y multidimensional de las desigualdades sociales, cabe preguntar cómo están estructuradas las jerarquías sociales y precisamente aquí se encuentran divergencias importantes en la literatura especializada. En términos generales, pueden identificarse al menos tres interpretaciones distintas:

- 1) *Estudios de movilidad individual*: Siguiendo la tradición funcionalista de estudios de estratificación iniciada en la postguerra, ese abordaje privilegia el estudio de las posiciones ocupadas por individuos en las jerarquías sociales en el sentido de entender las dinámicas de movilidad intrageneracionales e intergeneracionales, por ejemplo en el ámbito de una familia. Bajo esa lógica, las desigualdades más significativas corresponderían principalmente a diferencias individuales en atributos, capacidades, conocimientos o desempeño, las cuales tienden a reducirse

con la industrialización y la modernización (como se sostiene en los estudios sobre desigualdades de Simon Kuznets y que siguen una tradición teórica que se remonta a John Stuart Mill). Sin embargo, el foco sobre el individuo limita la consideración del impacto de jerarquías de género, raciales o étnicas (Jelin 2018).

- 2) *Estudios de desigualdades categoriales*: El influyente estudio de Tilly (2000) propone estudiar las desigualdades no solo entre individuos sino también entre grupos que se constituyen a partir de pares antitéticos como blanco-negro, hombre-mujer, etc. que están por fuera de la capacidad de progreso individual (Tilly 2000: 21). Estos pares categoriales no son conjuntos específicos de personas o atributos inconfundibles sino construcciones sociales a partir de relaciones sociales estandarizadas y móviles entre actores que comparten un límite que los distingue de al menos otro conjunto de actores visiblemente excluidos por esa línea divisoria (Tilly 2000: 75-79). Esa frontera (más o menos permeable) entre grupos se crea por invención de una élite,<sup>11</sup> por préstamo de fronteras existentes, o mediante interacciones en red que permiten la construcción de nuevas categorías. Tilly precisa que cuando diversas organizaciones sociales (hogares, empresas, comunidades locales, comunidades religiosas, partidos políticos, etc.) emulan esas distinciones categoriales en sus jerarquías internas, éstas se institucionalizan y generalizan, contribuyendo a la persistencia de la desigualdad (Tilly 2000: 22). De este modo, las categorías terminan siendo asimiladas y adaptadas como parte de la vida cotidiana, produciendo exclusión y estructuras de desigualdad, que tanto beneficiarios como perjudicados asumen como algo natural. Llevada a sus últimas consecuencias, la propuesta de Tilly implica estudiar la estructura social como un conjunto de ejes de desigualdad, de suerte que al lado del eje donde están distribuidos los individuos como en los estudios de movilidad, tendríamos también otros ejes definidos por etnia, género, etc., que compiten para definir el nivel general de desigualdades existente en una sociedad.
- 3) *Estudios de interseccionalidad*: Aunque haya una gama variada de corrien-

---

11 Un caso ilustrativo es el nacionalismo, que estableció fronteras entre miembros y no miembros de un Estado, y que progresivamente se fueron generalizando, por emulación y adaptación, al resto de las organizaciones sociales.

tes en ese campo de estudio, parece razonable decir que los estudios de interseccionalidad sostienen (como planteamiento común) que las jerarquías sociales tienen siempre una determinación múltiple e interdependiente. Es decir, difiriendo de Tilly, los estudios de interseccionalidad admiten que las jerarquías de naturaleza diversa convergen a través de las jerarquías individuales y categoriales operando de forma paralela e independiente. De ese modo, las distintas desventajas sociales que afectan, por ejemplo, una mujer negra y pobre no operan separadamente, sino sistemáticamente y a la vez en cada ámbito de interacción social en el que ella participa (Roth 2013).

El debate de las desigualdades categoriales desencadenado por Tilly retoma y profundiza importantes aspectos de una discusión que, en América Latina, tuvo su auge en los años 1960 a través de trabajos de autores como Florestan Fernandes, Rodolfo Stavenhagen y Heleieth Saffioti (para una síntesis *cf.* Jelin 2018). Sin embargo, la interpretación de Tilly sobre cómo operan las categorizaciones sociales presenta limitaciones para su uso en una investigación sobre desigualdades sociales que afectan a afrodescendientes en Sudamérica. En primer lugar, el planteamiento de Tilly muestra una visión dicotómica y, cuando es aplicada a América Latina, genera una interpretación restringida de las dinámicas sociales de la desigualdad en la región, donde las categorías se articulan unas con otras, generando múltiples niveles y situaciones de desigualdad, discriminación, opresión y racismo. Si bien Tilly reconoce que los pares categoriales no implican homogeneidad al interior de cada polo, prevalece en él la pertenencia unívoca a uno de los polos de la díada como fundamento de reproducción de desigualdades. El desafío analítico aquí consiste en entender el papel que cumplen las diferentes gradaciones entre los polos de la díada en la producción y reproducción de desigualdades sin desconocer el valor estructurador de los pares diádicos. Por ejemplo, diversos estudios desarrollados para el caso brasileño muestran que, al lado de la clasificación *branco/preto*, la tonalidad de la piel en la gradación entre oscuro y claro define las oportunidades sociales de los diferentes grupos (*cf. v. gr.* Ribeiro 2017), como también grados distintos de exposición a la discriminación y racismo en el cotidiano (Daflon *et al.* 2017).<sup>12</sup>

12 De igual forma, en la díada ciudadano/extranjero, la inserción económica y social de un migrante en el país de destino usualmente depende de su país de origen. De modo

Una segunda cuestión tiene que ver con la anterioridad ontológica y cronológica y la dirección de causalidad en la relación entre desigualdades y categorías sociales. Tilly reconoce que los individuos pueden ocupar simultáneamente múltiples posiciones en diferentes pares categoriales, y que las categorías son construcciones sociales dinámicas. No obstante, tanto en la formulación teórica como en los ejemplos que ofrece acerca de cómo operan estas categorías, asume que las categorías sociales son preexistentes y condicionan las desigualdades categoriales (Tilly 2000: 87-128). Según nuestras observaciones, lo que opera propiamente es una constitución mutua (de doble vía) y simultánea de las categorías sociales (o si se quiere, las diferencias) y las desigualdades. Por lo tanto, si bien las condiciones dadas para la reversión de las desigualdades categoriales son asimétricas, las categorías y las desigualdades se renegocian y reconfiguran permanentemente. Esto permite que las estructuras de desigualdades se mantengan a lo largo de décadas y siglos, pese a que el contenido mismo de las categorías varíe con el tiempo. A partir de esta constatación, lo que queda en evidencia es la importancia de las movilizaciones sociales y el activismo afrodescendiente relacionado con desigualdades persistentes. Si las categorías de clasificación no son anteriores a las desigualdades sino que se constituyen y negocian en el marco de las luchas contra la explotación, la discriminación o el acaparamiento de oportunidades, estas luchas deberían integrarse en el análisis. Si bien esta dimensión no es ajena a las preocupaciones de Tilly (como lo muestran, por ejemplo, sus trabajos sobre *contentious politics*, cf. Tilly/Tarrow 2012), el papel específico de las luchas sociales se encuentra poco desarrollado en su concepto de desigualdades categoriales.

Finalmente, un aspecto que tampoco parece desarrollado en la propuesta de Charles Tilly tiene que ver con la configuración global de las desigualdades categoriales. Si bien el autor se vale de casos paradigmáticos que involucran a varios países, Tilly implícitamente toma las fronteras de los Estados-nación como líneas de demarcación de su unidad de investigación. Para cada uno de los pares categoriales destacados por el autor existe una gama importante de publicaciones que muestran que las categorías étnicas, raciales, religiosas, o las relativas al género o la ciudadanía están estructu-

---

que, adicional a la dicotomía ciudadano/no ciudadano, las desigualdades sociales que afrontan los migrantes y no migrantes parecen seguir una lógica compleja, conforme a la cual los migrantes originarios de países ricos generalmente ocupan una posición mucho más favorable que los migrantes que provienen de países pobres (cf. n. gr. Weiß 2005).

radas y articuladas, en buena medida, transnacional o globalmente (*v. gr.* Anthias 2016). Esto no implica poner en duda la importancia de Estados nacionales en los procesos de reproducción de desigualdades categoriales. Sin embargo, no puede ignorarse el impacto de la circulación transnacional de ideas sobre categorizaciones, y el de las redes transnacionales de movimientos antirracistas, feministas, indígenas o transmigrantes.

Algunos de los estudios sobre interseccionalidad más recientes, como aquellos desarrollados por Anthias (2013 y 2016), corrigen los planteamientos de Tilly respecto al primer aspecto y al menos en parte, respecto al segundo aspecto mencionado arriba, a saber, enseñan que las categorizaciones sociales que generan desigualdades, a pesar de que pueden estar institucionalizadas en el derecho y el Estado como dicotomías fijas (blanco-negro, hombre-mujer), son productos de negociaciones en las relaciones cotidianas o al interior de las organizaciones. En ese sentido, tales categorizaciones operan siempre de manera interseccional; es decir, los sujetos concretos que interactúan representan siempre condensaciones de clasificaciones de distintas naturalezas (género, etnicidad, clase, etc.). En consecuencia, los efectos de esas clasificaciones sobre las desigualdades existentes son siempre combinaciones de diversas clasificaciones, generando posiciones en la estructura social necesariamente múltiples, de suerte que se genera un continuum de posiciones concretas irreducibles a polos dicotómicos.

A despecho de esos importantes avances para la comprensión de las desigualdades sociales, los estudios sobre interseccionalidad no resuelven el tercer problema observado arriba en su abordaje de las desigualdades categoriales, a saber, el carácter transregional/global del proceso de constitución de las clasificaciones sociales. Con pocas excepciones, el campo de estudios interseccionales presenta el límite del nacionalismo metodológico, aceptando al Estado-nación como su unidad de análisis. Aunque éste tenga importancia crucial tanto para legitimar y “normalizar” la opresión racial y para, más recientemente, implementar políticas de combate a las desigualdades derivadas del racismo, diversos factores globales y transnacionales juegan aquí un papel fundamental. Históricamente, sistemas económicos como la esclavitud y el colonialismo establecieron categorías como “negro”, “esclavo”, “ladino”, “alforriado”, “quilombolas” y “palenqueros” que hasta hoy en día moldean las desigualdades sociales en América Latina. Estas categorías fueron creadas en el contexto de las disputas entre poderes coloniales y en las luchas contra la opresión colonial en un momento pre-

vio a la existencia de los Estados nacionales. Contemporáneamente, tanto los patrones de acumulación capitalista (que contribuyen a preservar las desigualdades entre países) como buena parte de los movimientos de resistencia a la opresión racista están articulados globalmente. Por ello, la comprensión de su impacto sobre las estructuras de desigualdades existentes requiere considerar unidades analíticas que no sean nacionales sino que exploren los vínculos entre desigualdades observadas en el plano local, nacional y global.

### **Desigualdades entrelazadas**

Con el propósito de superar los déficits conceptuales resaltados previamente, en este libro se adopta el enfoque de desigualdades entrelazadas desarrollado en el ámbito de la Red desiguALdades.net (Braig *et al.* 2015; Jelin 2018) y que, en el caso de la presente investigación sobre desigualdades etnoraciales implica:

- 1) *Incorporar los entrelazamientos transregionales, transnacionales y globales de las categorías y desigualdades sociales:* Diferentes estudios sobre desigualdad han permitido evidenciar la articulación transnacional de categorías asociadas al origen nacional, etnicidad, género, religión, o nivel de educación y su impacto en las posiciones de individuos y grupos en una sociedad. Por ejemplo, las jerarquías raciales o las formas de clasificación social en América Latina tuvieron influencias transnacionales a través de discursos, normas internacionales y políticas de potencias extranjeras e instituciones internacionales, que llevaron a la adopción doméstica de políticas tan variadas como la limpieza de sangre en el siglo XVI, el racismo científico y la aplicación de la eugenesia a finales del siglo XIX, o las políticas de reconocimiento y acciones afirmativas desde finales del siglo XX. Por ello no restringimos el análisis a la escala del Estado-nación, sino que tenemos en cuenta en el análisis la posición de la región a nivel global y los dispositivos internacionales de desigualdad que imperaban en cada momento histórico (trata, esclavitud, extractivismo, etc.). Para ello se adopta el concepto de “régimen de desigualdad”.
- 2) *Considerar en el estudio sobre desigualdades la experiencia particular de discriminación y racialización que afecta a los afrodescendientes en el contexto latino-*



*americano*: Aquí entenderemos la discriminación como un tratamiento diferenciado sobre la base de un rasgo distintivo en la persona, ya sea adscrito o suscrito (Araujo 2009); y a la racialización como un proceso en el cual, por un lado, un grupo de personas ubica a otro grupo en función de determinadas marcas o atributos, los cuales son naturalizados como pertenecientes a ese grupo, y por otro lado expone cómo ese grupo se construye como tal, haciendo uso de esas marcas o atributos (Terkessidis 2004: 98). Así entendida, la racialización no implica solamente una cuestión racial, reducida a una supuesta diferencia biológica naturalizada, sino a lo que Colette Guillaumin (1998: 164 *et seq.*) ha llamado un *ensemble de connotations*. Este *ensemble* integra diversos elementos: marcas morfofisiológicas (que se presentan como marcas naturales o evidentes para diferenciar a un grupo), marcas socioculturales (idioma, costumbres, vestimenta, música, etc.), marcas simbólicas y morales (prácticas políticas, la ocupación, concepción de la vida, tendencia religiosa y cultural, etc.), así como marcas imaginarias (imaginaciones de poderes ocultos, etc.). Este proceso de racialización deriva en racismo cuando la diferenciación está acompañada de una jerarquización cualitativa/valorativa entre los seres humanos a partir de marcas arbitrariamente seleccionadas. De este modo se generan connotaciones negativas de las marcas, articuladas a través del “estigma”, el “deshonor” y la “inferioridad”, y se construyen representaciones sobre el “otro” desde prejuicios como “peligroso”, “vago”, o “exótico”. En el caso de los afrodescendientes, se han construido representaciones de alteridad asociadas a su “infantilización”, “animalización”, “erotización”, “primitivismo” e “incivilización” (Hall 1997b; Kilomba 2010). La discriminación y el racismo producen exclusión social, segregación, y facilitan la explotación y el sometimiento, por lo que tienen consecuencias socioeconómicas, políticas y culturales. Las primeras se refieren al surgimiento de una estructura de oportunidades desigual, de tal suerte que aquellos a quienes se les atribuye una posición inferior en la jerarquía imaginada son sistemáticamente desfavorecidos en las oportunidades sociales (acceso a la educación, a la vivienda o al sistema laboral; salarios proporcionalmente inferiores, etc.). El impacto político del racismo es la exclusión del debate democrático, de los canales partidistas y de las instituciones estatales deliberativas, decisionales y judiciales. La dimensión cultural se expresa en lo cotidiano, a través de formas de comportamiento (selección matrimonial, tratamiento

personal), insultos racistas y humillaciones, así como a través de la marginalización social y espacial.

- 3) *Considerar alternativas conceptuales que complementen las estrictas categorizaciones dicotómicas y que incluyan los distintos entrelazamientos entre categorías sociales:* Se trata de entender a la desigualdad basada en categorizaciones sociales dentro de la compleja y variada experiencia intergrupala latinoamericana, en el marco más amplio de prácticas sociales, normas y políticas públicas, producción de conocimientos, discursos y representaciones que legitiman y normalizan la exclusión, segregación y explotación de los afrodescendientes. De eso se deriva que las clasificaciones sobre las cuales se basan las jerarquías sociales no son reducibles a polos opuestos (blanco-negro, hombre-mujer, etc.) ni a un solo eje categorial (sexo-género, “raza”, clase, etc.); se trata siempre de clasificaciones disputadas y negociadas y que reflejan siempre la combinación de distintos ejes categoriales.
  
- 4) *Asumir la bidireccionalidad de la relación entre categorías y desigualdades sociales:* En lugar de una formulación esencialista de las categorías etnoraciales, aquí se prefiere teorizarlas como resultados de procesos de (re)negociación y (re)configuración en el contexto de luchas y movilizaciones sociales. Vista desde esta perspectiva, se debe esperar que la lucha de los afrodescendientes por la tierra (que, como se analizará en detalle, se trata de una lucha para combatir desigualdades en un sentido más amplio) se articula en el largo plazo bajo categorías sociales que sean conformes a las posibilidades políticas que cada período histórico ofrezca. Hasta las primeras décadas del siglo XX, algunos grupos afrodescendientes apelaban a principios cristianos para lograr el beneplácito de los grandes latifundistas o de la Iglesia Católica; con las revoluciones socialistas y los movimientos obreros internacionales se alinearon progresivamente a las luchas campesinas, se vincularon a los sindicatos, y exploraron formas armadas de resistencia; con el reciente acceso a títulos de propiedad colectiva por medio del reconocimiento de su condición quilombola o palenquera, el lenguaje de su lucha se ha etnicizado, restableciendo la coherencia entre oportunidades políticas y categorías usadas para la autorrepresentación (French 2009; Antón Sánchez 2011). La acción colectiva de los afrodescendientes en contra de diversos dispositivos de opresión, explotación y desigualdad es inte-

grada al análisis bajo la idea de “ruptura de régimen”. Por ejemplo, el fin del régimen esclavista no puede reducirse solamente a la acción de humanistas y benefactores de la élite blanca en los congresos nacionales (o en el caso de Brasil, a la decisión de una princesa redentora); la automanumisión, las fugas masivas y las rebeliones de esclavos jugaron un papel crucial para el desmonte gradual del régimen esclavista a escala global.

- 5) *Problematizar y tratar las categorías afrodescendientes en su historicidad*: En muchos estudios sobre desigualdades sociales las categorías (“indígenas”, “negros”, “mujeres”, etc.) son asumidas como datos, pero no problematizan la categoría ni reflexionan acerca de la historia de esa categoría. Las categorías bajo las cuales se han clasificado a los afrodescendientes (“esclavos”, “negros”, “libertos”, “emancipados”, “cimarrones”, “comunidades negras”, “afros”, “raizales”, “quilombolas”, “afroamericanos”, etc.) no son ahistóricas, sino que deben ser tratadas como categorías de poder que han articulado desigualdades sociales frente a otros grupos a lo largo de la historia. No se trata simplemente de identificar un contexto (*v. gr.* la esclavitud), sino de posicionar la dimensión temporal de las desigualdades como categoría central de análisis.

Este último aspecto merece algunos comentarios. Es importante analizar críticamente las denominaciones y categorizaciones empleadas a lo largo de la historia para designar a estos grupos. En este libro se deconstruyen los discursos racistas y discriminatorios que produjeron esos términos, lo que obliga irremediabilmente a citarlos en la medida en que reflejan los discursos imperantes en un momento histórico determinado, o bien debido a que se mantienen en las sociedades contemporáneas como legados de tales discursos. Queremos subrayar que las denominaciones no se reducen a una cuestión semántica, sino que reflejan problemas sustantivos que articulan tales términos con relaciones de poder desiguales que deben analizarse históricamente y que no son inmutables sino que pueden ser resignificados. Así, los significantes “negro”, “moreno”, “zambo”, “prieto”, “niche” o “trigueño”, adquieren significados completamente diferentes según quién los enuncia y en qué contexto histórico y político son utilizados. En la colonia, la palabra “mestizo” tenía una connotación negativa, mientras que desde la década de 1930 es usada con una connotación positiva; sin embargo sugiere, por una parte, la existencia de al menos dos “razas”, y por otra, que

su unión genera una “mezcla” racial. Después de la Conferencia Mundial contra el Racismo de 2001 en Durban, se ha impuesto el término “afrodescendiente”, como reflejo de los discursos académicos y jurídicos contemporáneos sobre el tema. Sin embargo, es un término que no está libre de crítica y que puede ser reemplazado en el futuro, en concurrencia con los cambios que se produzcan en los discursos y autorrepresentaciones. Desde ahora se pueden cuestionar los efectos homogeneizadores de este vocablo en un marco tan diverso en términos de posiciones sociales y posicionamientos discursivos como el que hemos descrito previamente. El término *Afro-descendant* (así como sus derivaciones nacionales, como afrocubanos o afrobrasileros) tiene relación con una lógica basada en el linaje y la ascendencia. Como explica Wade (2006: 107-108), el origen del término está marcadamente influenciado en la tradición estadounidense de poner a todo aquel que tenga algún porcentaje de sangre africana en la misma categoría etnoracial, lo que responde al creciente interés de fundaciones filantrópicas, académicos y *black movements* norteamericanos por la diáspora y la herencia cultural africana en el resto de América.

Problematizar estas denominaciones y categorizaciones es condición para poder referirse a ciertos vocablos racializados altamente ofensivos en el análisis histórico de la discriminación y la desigualdad. Los vocablos “negro”, “pardo” o “moreno” eran incorporados en los instrumentos jurídicos del período colonial como categorías jurídicas con las que se designaban y homogeneizaban a los africanos originarios de distintas regiones y a sus descendientes en América. La palabra “esclavo” debe entenderse aquí como “esclavizado”, y alertar sobre la deshumanización y comoditización que genera la equiparación de “esclavo” con “africano”. El libro no naturaliza ni toma como condición ontológica la situación del “esclavo”, sino que hace referencia a la condición socio-legal en la que se encontraban las personas esclavizadas. Otros vocablos altamente ofensivos fueron utilizados durante la colonia para atribuir características animalizadas o híbridas animal-humano a los hijos de uniones entre europeos, africanos e indígenas americanos, como por ejemplo “coyote”, “lobo”, “zambo”, o “mulato”. Hoy en día en Colombia hay un uso extensivo de la palabra “cafre” como ofensa no racializada, pero sin que se cuestione el origen del término ni su significado en la historia de la discriminación racial.<sup>13</sup>

13 El término “cafre” se usaba originalmente para referirse al pueblo Xhosa y a otros pueblos sudafricanos. Por su carga discriminatoria ha sido proscrito en Sudáfrica y

También vale anotar, como subraya Rossbach (1998: 17-20), que en las publicaciones especializadas los investigadores siguen creyéndose con la autoridad para decidir cómo denominar a los grupos humanos que son su “objeto” de estudio; al arrogarse esta facultad suelen ignorar la auto-denominación y autopercepción (*Eigenbezeichnung* y *Selbstwahrnehmung*) de estos grupos, lo que tiene una incidencia en la forma en que se delimitan a estos grupos y se distinguen de otros. Este punto será especialmente considerado a la hora de analizar procesos de reidentificación. Por ejemplo, los afrodescendientes en el Pacífico colombiano por largo tiempo se auto-identificaron como “campesinos”; tras la reforma constitucional de 1991, crecientemente empezaron a denominarse “negros”, “afrochocoanos” y “afrocolombianos”.<sup>14</sup> Similarmente, tras la reforma constitucional de 1998 en Ecuador (en la que el Estado reconoció a los afroecuatorianos como “pueblo” y por lo tanto como titulares de derechos colectivos) se intensificó la autoidentificación como “pueblo negro” y después del 2008 como “pueblo afroecuatoriano”. Caso similar pasa en Brasil con la reidentificación de campesinos negros como quilombolas (Costa 2012). Discusiones análogas se han producido en otros países de la región.<sup>15</sup>

---

Namibia, al ser calificado como discurso de odio racial (*hate speech*). En cambio, en Colombia su uso es extendido debido a que fue popularizado por un reconocido político a mediados del siglo XX, y se emplea para referirse a personas despreciables carentes de educación, moral y escrúpulos.

- 14 Zulia Mena, activista y líder chochoana, lo explica en estos términos: “El apelativo que nos dan de ‘afrocolombianos’ se diluye cuando el País no ha asumido el asunto de unir espacios entre África y Colombia. Además, no dice mayor cosa para mucha gente; incluso para algunas personas de las comunidades negras, no tiene mucho significado el vínculo con África. [...] En lo que toca a ‘afrodescendientes’, ésta es una noción que se apoya en un símbolo internacional que unifica a las comunidades afro en distintos lugares del mundo y que, al mismo tiempo, nos conecta con África y con el tema de la reparación de las comunidades negras. [...] Con el tiempo nos hemos dado cuenta de la necesidad de asumir la carga peyorativa que se nos ha impuesto e interiorizarla como una historia problemática. Sabemos que a pesar de esa carga, hay que continuar nuestra lucha. Muchos de nosotros tenemos claro la presencia e influencia de esta carga peyorativa, pero la asumimos como parte de nuestra historia; por eso preferimos hablar de ‘comunidad negra’ o de ‘población negra’, porque somos una identidad colectiva que ha pasado a través de una historia” (Mena 2012: 280).
- 15 En el caso mexicano, aunque los investigadores y académicos suelen hablar de “afromestizos” o “afromexicanos” para referirse a los afrodescendientes de la Costa Chica (Oaxaca-Guerrero), ellos prefieren identificarse como “negros” o como “pueblo negro” (Rodríguez 2012: 1819).

## Regímenes de desigualdad

Para el análisis de entrelazamientos desde una perspectiva histórica, en este libro se recurre al concepto de “régimen de desigualdad”. Este concepto está inspirado en los trabajos de Michel Foucault y en particular en su idea de *gouvernementalité*,<sup>16</sup> siguiendo líneas de pensamiento desarrolladas en el ámbito de los estudios postcoloniales, como por ejemplo Stuart Hall y su conceptualización de “regímenes racializados de representación” (Hall 1996); o Partha Chatterjee en sus reflexiones sobre *governmentalization of the state*<sup>17</sup> (Chatterjee 2004). En la manera en que se usa aquí, el concepto de régimen describe un conjunto heterogéneo de referencias (discursos, representaciones), tecnologías de gobierno (tratados internacionales, leyes, políticas públicas), y patrones de interacción social (lógicas generales de estratificación social, modelos de convivialidad en el ámbito de las relaciones cotidianas) que operan de una manera relativamente estable y coherente en un determinado período. En concreto, un régimen de desigualdad comprende un conjunto de representaciones y discursos de interpretación, posicionamiento y jerarquización social de diversos sujetos y grupos, así como marcos legales y políticas públicas que operan como dispositivos de desigualdad social (en el caso específico de este estudio, sobre la población afrodescendiente). En ese sentido, no se parte de la idea de que un régimen

16 El concepto de gubernamentalidad es desarrollado de diferentes maneras a lo largo de las clases que dictó Foucault en el *Collège de France* entre 1971 y 1984. Según Foucault (2006: 136), al hablar de gubernamentalidad se puede referir a: 1) un conjunto de instituciones, procedimientos, saberes (análisis, reflexiones), cálculos y tácticas que sirven para ejercer poder sobre la población, a través del conocimiento dado por la economía política y el uso de dispositivos de seguridad. Se trata en este sentido de técnicas de poder, que incluiría los mapas, censos y estadísticas. 2) Una tendencia que en Occidente llevó a la preeminencia de un tipo de poder denominado “gobierno”, que está ligada a la soberanía, disciplina, y a la producción de aparatos gubernamentales; en este sentido se trataría de una expansión del concepto de gobierno, que lo deslocaliza del aparato político institucional y lo extiende a diversos discursos y dispositivos de control y disciplinamiento sobre sujetos muy variados, como los locos, los niños, los trabajadores o los pobres. 3) El proceso a través del cual el Estado de justicia de la Edad Media se convirtió en el (moderno) Estado administrativo entre los siglos XV y XVI; en este sentido se refiere al proceso histórico de “gubernamentalización”.

17 Según Chatterjee (2004), las tecnologías de gobierno transformaron a los ciudadanos en meros objetos de políticas públicas que alegan estar orientadas para el bienestar de la población pero que en realidad están diseñadas para la supervisión y control de todas las esferas de sus vidas. Esto es especialmente marcado en sociedades que fueron colonias europeas, en las que se produjo una fragmentación y jerarquización de la ciudadanía. En muchos casos, tecnologías de gobierno contemporáneas (*v. gr.* políticas de desarrollo) recurren incluso a criterios clasificatorios de la época colonial para vigilar y controlar grupos poblacionales.

de desigualdad necesariamente produce formas cada vez más eficientes de disciplinamiento y control social. Si un régimen produce más desigualdades o si se reducen es una pregunta que solo puede ser resuelta a partir de estudios sincrónicos y diacrónicos en contextos específicos.

En una publicación previa (Costa 2011b: 16-17) se ha definido régimen de desigualdad como el conjunto de lógicas de estratificación y redistribución (*v. gr.* sociedad de castas, sociedad de clases, sociedad de clases por adscripciones étnicas o raciales); discursos transnacionales, políticos, científicos y populares mediante los cuales los individuos o grupos de individuos interpretan y construyen sus propias posiciones y las de los otros en la sociedad; los marcos legales e institucionales (*v. gr.* leyes de apartheid, reformas multiculturales o leyes antidiscriminatorias); políticas públicas (*v. gr.* políticas migratorias racistas, políticas de integración o compensatorias); y modelos de convivialidad intergrupala (*v. gr.* formas de segregación o integración). También se ha señalado previamente (Góngora Mera 2018) el hecho de que ninguna de estas dimensiones está restringida exclusivamente a las fronteras nacionales: las jerarquías raciales y otras lógicas de estratificación han tenido un origen transregional; los discursos etnoraciales se han difundido globalmente; incluso leyes y políticas públicas locales son usualmente parte de (o tienen influencia en) tendencias normativas regionales o globales; y los cambios en la convivialidad están marcados típicamente por procesos de migración internacional. Por otra parte, cada una de estas dimensiones puede estar conectada con desigualdades etnoraciales mediante al menos cuatro tipos de articulación:

- 1) *Constitutivas*: cuando los discursos, las leyes, políticas públicas, etc. producen, facilitan o promueven desigualdades;
- 2) *Conservativas*: cuando las leyes, políticas públicas, etc. tienen efectos de normalización, legitimación y estabilización de desigualdades, dándoles continuidad en el largo plazo;
- 3) *Prohibitivas*: cuando las leyes, políticas públicas, etc. proscriben la discriminación, la exclusión o la explotación, generando inflexiones lógicas o discursivas frente a desigualdades vigentes;
- 4) *Correctivas*: cuando estos componentes reducen desigualdades vigentes o compensan por desigualdades previas.

En este punto, el concepto de “articulación” se emplea para resaltar la naturaleza contingente de las relaciones entre las lógicas de estratificación, los discursos, el derecho y los modelos de convivibilidad, con las distintas categorías de desigualdad social (raciales, étnicas, de género, clase, etc.), lo que sugiere que pueden actuar conjuntamente y conformar una unidad temporal que aquí es llamada “régimen de desigualdad”. De este modo, partiendo de la premisa de la naturaleza transnacional de cada uno de sus componentes, el concepto de “régimen” permite identificar y analizar articulaciones que van más allá de las fronteras nacionales. Contrario al tradicional enfoque centrado en el Estado-nación (que reduce la escala de análisis a la unidad política nacional), el análisis de regímenes define un foco de estudio que no está restringido a una unidad política o espacial; más bien adopta una perspectiva interdependiente y relacional sobre el surgimiento, mantenimiento y transformación de las desigualdades. Se asume que los patrones nacionales de discriminación y exclusión social están influenciados por políticas públicas, discursos y normas legales de carácter doméstico, pero reconoce también que éstos usualmente son consistentes con normas, discursos y políticas a niveles diferentes al estatal (regional, transregional, global). El análisis de regímenes considera a los mencionados componentes como elementos mutuamente dependientes que pueden tener influencia directa en la acción estatal y ejercer un poder disciplinario transnacional orientado a normalizar las diferencias y las desigualdades. Adicionalmente, el concepto de “régimen” también es útil para estudiar variaciones en una escala temporal de décadas y siglos, porque permite enfocarse en puntos de inflexión que indican “rupturas de régimen”; esto es, cambios sustanciales en los estándares normativos y las concepciones etnoraciales y sus efectos en términos de desigualdades.

Este libro identifica tres grandes inflexiones que produjeron un cambio sustancial en la trayectoria histórica de la desigualdad racial:

- 1) *La abolición de la esclavitud*: Entendida no como una declaración legal en una fecha determinada sino como un proceso global de larga duración, que combinó la acción colectiva de los esclavos y libertos con las presiones de potencias internacionales, decisiones de países vecinos y posicionamientos antiesclavistas de élites internas;
- 2) *El reconocimiento de la igualdad y autodeterminación de todos los pueblos y la proscripción de la discriminación racial y de género*: No se reduce a la promul-



gación de un texto legal (*n. gr.* la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948) o a una declaración científica que desvirtuara el concepto de “raza” como fenómeno biológico (*n. gr.* la Declaración de UNESCO de 1950 sobre la Cuestión Racial); se entiende como un proceso global interdependiente que costó dos guerras mundiales y cuya implementación efectiva en África y el Caribe requirió movilizaciones y revoluciones anticolonialistas, y en Estados Unidos y Sudáfrica diversas acciones de resistencia individuales (*n. gr.* Rosa Parks) y colectivas de afrodescendientes, que finalmente rompieron la discriminación racial institucional hasta fechas tan tardías como 1964 y 1994 respectivamente; y

- 3) *La adopción de medidas compensatorias y derechos diferenciados en función de grupo:* No se reduce a un evento histórico concreto (*n. gr.* la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría) o a un texto normativo (*n. gr.* el Convenio 169 de la OIT de 1989 o una Constitución post-1988) sino que se analiza como un proceso global en curso que combina la lucha social afrodescendiente (*n. gr.* el movimiento *Black lives matter*) con expectativas de transformación a cargo de los Estados (*n. gr.* Programa de Acción de Durban, políticas internacionales compensatorias, demandas jurídicas de reparaciones por la esclavitud), y acciones de los gobiernos nacionales tanto en el campo del derecho como en las prácticas políticas concretas.

Considerando estas tres rupturas, en el caso de los afrodescendientes es posible identificar cuatro regímenes de desigualdad en América Latina: 1) el régimen esclavista, basado en la estratificación por castas, que inicia en el período colonial y que en algunos casos (*n. gr.* la colonia española en Cuba, el Imperio de Brasil) se llegó a extender hasta finales del siglo XIX; 2) el régimen nacionalista racista, que empieza a emerger con la Revolución Haitiana y progresivamente se consolida con la abolición de la esclavitud en los nuevos Estados independientes, hasta decaer en América Latina a partir de la década de 1930; 3) el régimen nacionalista mestizo, que emerge a principios del siglo XX, se consolida en la segunda postguerra con la DUDH y la Primera Declaración de UNESCO sobre la Cuestión Racial (1950), y se extiende en la mayoría de países hasta finales de la década de 1980; y 4) el actual régimen multiculturalista compensatorio, difundido a través de la academia y las políticas multiculturales norteamericanas desde finales de la década de 1980, cuya expresión más notoria en el derecho

internacional es el Convenio 169 de la OIT, y reforzado durante la CMR de 2001 en Durban.

Los regímenes de desigualdad no son concebidos aquí como compartimentos estancos de la historia nacional ni como fases de una cadena evolutiva lineal y universalmente válida que empiezan y terminan en una misma fecha. Así, mientras en Colombia y Ecuador la abolición se produjo entre 1810 y la década de 1850, en Brasil sólo se logró hasta 1888; y mientras en Brasil se imponían los discursos de mestizaje y democracia racial en la década de 1930, en Europa ascendían al poder regímenes fascistas. Con el concepto de regímenes de desigualdad se trata de entender la operación conjunta de ciertos dispositivos de desigualdad que posicionaron a los afrodescendientes en la escala inferior de las jerarquías sociales y los excluyeron de ciertos recursos, derechos y bienes valiosos a lo largo de la historia. Si se analiza la situación específica de un grupo –por ejemplo, los afrodescendientes en el Chocó– hay que entender los dispositivos del marco nacional, pero no se puede reducir el análisis al Estado colombiano, sino que es preciso entender la genealogía de las desigualdades locales como la concretización paulatina de dinámicas subregionales, transregionales y globales, y con incontables avances y retrocesos en las luchas por la igualdad y el ascenso social, según las distintas estrategias de movilización y resistencia de los afrodescendientes contra esos regímenes.

### **3. Modernidades entrelazadas entre el Atlántico y el Pacífico Negro**

En los últimos años se ha cuestionado la tendencia de la investigación más establecida en las ciencias sociales y en economía que buscan las causas de la desigualdad solo en el presente, que miden las diferencias de posiciones sociales ante todo sobre la base de la disparidad de ingresos, que se limitan a considerar las estratificaciones de clase, y se circunscriben a los confines de los Estados-nación. Sin embargo, la propuesta de un análisis histórico “global” o “transregional” de la desigualdad no es una idea propiamente reciente en las ciencias sociales. Al menos desde las décadas de 1960 y 1970, las teorías del sistema-mundo y de la dependencia ya habían formulado enfoques hemisféricos, atlánticos o globales que superaban el nacionalismo metodológico en estudios de economía y desarrollo. Pese a las diferentes vertientes y orientaciones, en términos generales estos dos enfoques argumentan que algunos procesos históricos (*v. gr.* colonialismo, trata transatlántica, esclavitud) o contemporáneos (*v. gr.* asimetrías en el

comercio mundial, precarización laboral, reprimarización, incapacidad tecnológica) se producen en el marco de relaciones de (inter)dependencia entre distintos países y regiones (centro-periferia-semiperiferia), las cuales estructuran en buena medida las desigualdades globales (cf. Wallerstein 1974; Bornschieer 2008; Korzeniewicz/Moran 2009). Por consiguiente, en estas teorías la frontera nacional no puede ser la escala de estudio o categoría de análisis u observación exclusiva. Por otra parte, desde la década de 1980, los estudios postcoloniales han deconstruido la visión unidireccional de la modernidad entendida como un producto europeo que se irradió al mundo, y han propuesto un enfoque entrelazado de modernidad, entendida como el producto de las interacciones coloniales y postcoloniales entre diferentes regiones del mundo. Los inicios de esta corriente pueden fijarse en el campo de la crítica literaria en la década de 1980 en Inglaterra y Estados Unidos, por autores calificados como intelectuales de la diáspora negra y/o del sur global; posteriormente se observa una expansión hacia otras disciplinas y áreas geográficas. Entre los autores más influyentes se encuentran Homi Bhabha, Paul Gilroy, Stuart Hall, Edward Said, y Gayatri Chakravorty Spivak.

El libro clásico *Orientalismo*, del crítico literario palestino Edward Said (1978), es considerado el “manifiesto de fundación” del postcolonialismo (Conrad/Randeria 2002: 22). En este libro, Said caracteriza la particular percepción europea de la historia y la modernidad: la construcción europea de “Oriente” como inversión negativa de “Occidente”. El establecimiento a priori de esta distinción binaria es un ejercicio de autorrepresentación de Occidente y a la vez la arrogación de la tarea de definir lo que se debe entender por Oriente. De este modo, el orientalismo constituye una manera establecida e institucionalizada de producción de representaciones sobre una determinada región del mundo, al mismo tiempo que se consolida, históricamente, a partir de la producción circular y autorreferenciada de conocimientos enmarcados en aquella distinción binaria originaria. Esto ocurre debido a que los nuevos conocimientos construidos sobre una base de representación determinada actualizan y reafirman ad infinitum las premisas inscritas en ese sistema de representaciones. En este sentido, Oriente evoca algo más que un lugar geográfico; expresa más bien una frontera cultural que representa y estereotipa un “otro” como “inferior”, al mismo tiempo que permite definir un “nosotros” como “civilizado”, “desarrollado” o “moderno”, en oposición a ese otro, que sintetiza todo aquello que no somos ni queremos ser.

Stuart Hall busca generalizar el caso del orientalismo, mostrando que en la base constitutiva de las ciencias sociales se encuentra la polaridad entre Occidente y el resto del mundo (“*the West and the Rest*”, cf. Hall 1996). El punto de partida de Hall es la noción de formación discursiva, derivada de Foucault. En estos términos, *discurso* es diferente de *ideología*, entendida como representación falseada o falsificada del mundo. Bajo estas premisas no cabe discutir el tenor de verdad de los discursos sino el contexto en el que los discursos se producen; es decir, el régimen de verdad dentro del cual el discurso adquiere significado, se constituye como plausible, y asume eficacia práctica. Esos regímenes de verdad, o en la variante preferida por Hall, “regímenes de representación”, no son cerrados, sino que admiten la incorporación de nuevos elementos a la red de significados en cuestión, manteniendo inalterado el núcleo original de sentidos (Hall 1996: 201 *et seq.*). Hall muestra cómo la dicotomía *West/Rest* no sólo es el discurso dominante en la obra de autores fundadores de las ciencias humanas a mediados del siglo XVIII (*v. gr.* Adam Smith, Henry Came, John Millar, Adam Ferguson) y de la sociología en el siglo XIX (*v. gr.* Weber, Marx), sino también en la narrativa histórica adoptada por las ciencias sociales modernas. Según esta narrativa, todo lo que es diverso en “el resto del mundo” se decodifica como un algo incompleto o aún inexistente, una falta ontológica que debe ser compensada por medio de la intervención occidental que varía según el contexto histórico: dominación colonial, ayuda para el desarrollo, intervención humanitaria, etc. Se trata de una gran narrativa centrada en el Estado-nación “occidental”, que reduce la historia moderna a la occidentalización paulatina y heroica del mundo, sin tener en cuenta que, tras el abrupto despliegue de la colonización en el siglo XVI, las distintas temporalidades e historicidades entre las “metrópolis” y sus colonias fueron atadas de manera violenta e irreversible (Hall 1997a: 233-235). Hall no sostiene un equilibrio de poderes o posibilidades idénticas de influencia mutua entre “Occidente” y “el resto del mundo”, sino más bien que las partes que se representan como antinómicas y separadas en realidad se completan histórica y semánticamente. Lo que Hall y otros autores postcoloniales señalan es que la dicotomía *Rest/West*, construida en el plano discursivo, legitima en el ámbito político una relación desigual entre Occidente y su otro, confiriendo al primero un tipo de superioridad que no es circunstancial, histórica y referida a un campo específico (material, o tecnológico, por ejemplo); se trata de la atribución de una condición de superioridad ontológica y total, inmutable, esencializada, que hace parte

de la propia constitución lógica y semántica de los términos de la relación. Por ello, más allá de la simple inversión del lugar de enunciación, la perspectiva postcolonial propone deconstruir la antinomia *West/Rest* promoviendo precisamente la deconstrucción de esos esencialismos, diluyendo las diferencias y fronteras culturales legadas tanto por el colonialismo como por las luchas anticoloniales. Esta deconstrucción pasa primeramente por la reinterpretación de la historia moderna.

En efecto, la relectura postcolonial de la historia moderna es una operación de reconfiguración del campo discursivo, que busca reinsertar al colonizado en la modernidad, no como el “otro” de Occidente, sinónimo de atraso o carencia, sino como parte constitutiva crucial de aquello que fue construido discursivamente como moderno. Lo colonial va más allá del colonialismo y alude a situaciones de opresión diversas, definidas a partir de fronteras étnicas, raciales o de género. Esta reconfiguración implica deconstruir la historia hegemónica y lineal de la modernidad, evidenciando las relaciones materiales y simbólicas entre “Occidente” y “el resto” y mostrando que esos términos corresponden a construcciones mentales sin correspondencia empírica inmediata. Este es el proyecto perseguido por Dipesh Chakrabarty, historiador de la Universidad de Chicago. Bajo el lema de “provincializar a Europa”, el autor busca radicalizar y trascender el universalismo liberal, mostrando que el racionalismo y la ciencia, antes de ser marcas culturales europeas, son parte de una historia global al interior de la cual el monopolio “occidental” en la definición de lo moderno fue construido tanto con el auxilio del imperialismo europeo como con la participación directa del mundo “no occidental”. Esto es, las historias nacionales de países no europeos se presentan como narrativas de construcción de instituciones como ciudadanía, sociedad civil, etc. que solo tienen sentido si se proyectan en el espejo de una “Europa hiperreal”, ya que ignoran las experiencias efectivas de las poblaciones de esos países. En esas historias nacionales, la Europa imaginada es la morada del verdadero sujeto moderno, que buscan imitar incluso los socialistas y nacionalistas más combativos (Santos 2005).

La tentativa de dar plausibilidad a la idea de historias que, pese a ser narradas como historias nacionales, se determinan mutuamente, toma forma con los conceptos de *geteilte Geschichten* y *Verflechtungsgeschichten* (historias compartidas e historias entrelazadas), acuñados por Randeria (2000 y 2005), antropóloga social que trabaja en Austria y Suiza. Con estos conceptos, la autora busca, de un lado, expresar la interdependencia y simulta-

neidad de los procesos de constitución de las sociedades contemporáneas y, de otro, destacar la representación dicotómica de las intersecciones históricas en las representaciones modernas. Para ello juega con los dos sentidos de la palabra alemana *geteilt*; esto es, se trata de historias compartidas en su curso, pero divididas en su presentación y representación a través de narrativas nacionales: historias (com)partidas. Es importante destacar que, al enfatizar las interconexiones de las historias modernas, la autora no busca ocultar las asimetrías de poder que marcan esa relación ni afirmar que todo está entrelazado en igual medida y proporción. Se trata de contextualizar las transformaciones observadas en un haz de relaciones interdependientes entre las diferentes regiones del mundo, y así dar sentido a las desigualdades construidas conjuntamente a lo largo de la historia moderna, en la cual diferentes culturas y sociedades comparten una gama de experiencias cardinales, constituyendo el mundo moderno a través de sus interacciones e interdependencias.

### **El Atlántico Negro**

*The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, de Paul Gilroy (1993) es justificadamente celebrado como un estudio pionero en términos de extender el foco de investigación nacional e incluir las conexiones dinámicas producidas por la trata transatlántica y el sistema colonial esclavista en un espacio transregional denominado como “Atlántico Negro”. En contraste con la metáfora del Atlántico Norte, que reproduce la imagen de una sociedad mundial monocéntrica que debería culminar en la universalización de los logros europeos que definen la modernidad, la referencia a un Atlántico Negro asume que el colonialismo y la esclavitud no fueron antitéticos a la modernidad sino que fueron constitutivos de ésta; por otro lado, revela las interdependencias y conexiones transregionales en el área geográfica en la que se expandió la diáspora africana primordialmente como resultado del tráfico de esclavos.

Esta referencia al espacio geográfico como contexto cultural constituido a partir del tráfico de esclavos de África a América ya ha estado presente en la historiografía del período colonial bajo la noción del “triángulo Atlántico”, entendido como la circulación de personas y mercancías en el ámbito de tres continentes: África, América y Europa. Empero, la acepción propuesta por Gilroy adopta connotaciones que no habían sido previamente exploradas. El primer sentido que Gilroy confiere a la noción

de Atlántico Negro es de naturaleza empírico-descriptiva y remite al proceso de difusión y reconstrucción de culturas negras que acompañan al movimiento de la diáspora africana. No se trata, con todo, de un proyecto panafricano que enfatice el retorno a los orígenes culturales africanos. Al contrario, Gilroy es un crítico del afrocentrismo<sup>18</sup> y muestra que las manifestaciones culturales en el ámbito del Atlántico Negro son siempre recombinaciones y reinenciones, articulaciones cuyo sentido político no depende del grado de fidelidad a orígenes comunes; lo que importa son las posibilidades que surgen de producir nuevas formas de comunicación y compartir intersubjetivo de experiencias y de nuevas creaciones. En este sentido, la referencia al Atlántico Negro como expresión cultural de la diáspora africana desafía las concepciones puristas de una identidad y cultura atemporales, producidas y reproducidas fuera de contextos sociales efectivamente existentes. “Diáspora” es un concepto útil porque especifica la pluralización y la trayectoria no identitaria (es decir, no convergente en una expresión única) de las culturas negras, que se (re)articulan en el Atlántico Negro. El concepto admite trayectorias comunes, pero éstas no pueden garantizarse a priori. Las identificaciones que emergen en ese contexto son mutables y contingentes, dado que la lógica de la diáspora impone el sentido de temporalidades y espacialidades múltiples, lo cual resalta el hecho de que no somos lo que fuimos (Gilroy 1995: 23). De este modo, la diáspora no se apoya en la preexistencia de identidades culturales, sino en la articulación circunstancial de diferencias.

Otro sentido que Gilroy le otorga al concepto de Atlántico Negro es político-normativo. En palabras del autor, el Atlántico Negro corresponde a una dimensión olvidada de la modernidad y la esclavitud, un hijo bastardo que la historia moderna siempre ha tratado de ocultar. La reconstrucción de la historia de la diáspora africana implica más que ampliar y profundizar los derechos y posibilidades de participación de los descendientes de esclavos en el marco de la política contemporánea y en el de la esfera pública burguesa. Al igual que las filósofas feministas, se pone en tela de juicio el proceso mismo de construcción de la política moderna en cuanto espacio privilegiado de representación de los intereses y visiones del

---

18 El afrocentrismo es una corriente de pensamiento desarrollada en el marco del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, que se opone a la visión eurocéntrica de la historia y la contrapone con una perspectiva en la que África asume un rol central en el origen de la civilización (especialmente tomando al Antiguo Egipto como un *black empire*), las ciencias (en particular la filosofía), el arte, la música y la tecnología.

mundo del hombre blanco. Por lo tanto, en la medida en que la política contemporánea se rige por el imperio de la palabra, por la imposición de la separación entre ética y estética, *performance* y racionalidad, y aparece circunscrita al ámbito del Estado-nación, se decide previamente el juego político en favor de aquellos que, en virtud de su inclusión en la historia moderna, fueron capaces de controlar los mecanismos de producción y reproducción de los discursos del poder considerados legítimos en cada Estado-nación específico. En contraste, la historia de la diáspora africana se desarrolla fuera de la órbita de la política formal, valiéndose fundamentalmente de *performance*, el baile, la música o la religión como formas de constitución. Por otro lado, desde su origen, la diáspora africana no ha podido ser reducida ni retraducida en la dinámica nacional de la política contemporánea. Por el contrario, siempre ha habido una tensión entre la búsqueda de la homogeneidad étnica en el contexto de las naciones modernas y la presencia de esclavos negros y, más tarde, sus descendientes, tratados como inferiores y como amenazas a los proyectos nacionales. Esta posición en particular es lo que Gilroy, refiriéndose a Du Bois, llama “doble conciencia” de los afrodescendientes en el contexto de la modernidad, signada por procesos de desterritorialización y reterritorialización que, al generar rupturas e interrupciones, redefinen el sentido de pertenencia. Se trata por ello de una inserción ambivalente en la historia, caracterizada por la inclusión efectiva en el proceso de construcción de la modernidad y la exclusión sistemática de la vida política en el ámbito del Estado-nación. La crítica a la modernidad, en el marco de la formación política y cultural que Gilroy llama Atlántico Negro, también sigue una doble estrategia: busca ampliar la participación de los afrodescendientes en el interior de las esferas públicas y las sociedades civiles nacionales al mismo tiempo que pone en duda la propia legitimidad de ese marco político, revelando sus problemas congénitos. La propuesta de Gilroy sugiere que se considere la contracultura del “Atlántico Negro” como un discurso filosófico que reinterpreta la modernidad y su historia desde la perspectiva de quienes siempre han estado ausentes de las narrativas nacionales colmadas de próceres blancos.

Lo que define la singularidad común en la diáspora no es ninguna propiedad prepolítica o precultural. No es simplemente el cuerpo negro sino las significaciones que se le atribuyen lo que conecta a la gente de la diáspora. Se trata de las experiencias similares de exclusión vividas por los portadores de un cuerpo negro en las más diversas sociedades modernas: “Phenotype has no natural meaning anterior to its mutable historical and



cultural codes. The process of signification is the only issue” (Gilroy 1997: 29). En la medida que Gilroy pone la construcción y sentido de la corporeidad en el centro de su investigación, se articula a los trabajos pioneros de Frantz Fanon y Stuart Hall. Él evita tanto la idea foucaultiana de un cuerpo dócil, que es dominable por el poder disciplinador, así como el enfoque postmoderno hedonista, según el cual el cuerpo es un constructo en formación indefinida, de conformidad con las preferencias subjetivas. Según Gilroy, el cuerpo se encuentra en el centro de las representaciones dominantes y simultáneamente es un instrumento de las estrategias de resistencia de los “subalternos”. Gilroy pone de manifiesto la complejidad y dificultad de la investigación de la relación entre cuerpo y dominación en sus reflexiones sobre las ambivalencias asociadas con la reciente presentación del cuerpo negro en los medios de comunicación masivos. Por ejemplo, recientemente en medios de comunicación anglófonos se puede observar un cambio importante de tendencia: por una parte, los bailarines de *breakdance* de antaño han salido de escena, y en su lugar los afrodescendientes aparecen ahora sobre todo en los anuncios de artículos deportivos. Sin embargo, mientras que el *breakdance* muestra un cuerpo “rotante, roto y vulnerable”, la publicidad contemporánea muestra el cuerpo negro como un cuerpo superdotado, casi sobrehumano, que supera todo tipo de peligros y opositores (*cf.* Gilroy 1997: 23). En estos casos el mensaje comercial asocia características supuestamente positivas con el cuerpo negro (fuerza, poder, vitalidad, capacidad, potencia), pero a través de ellas se refuerzan adscripciones racistas, ya que vinculan características fenotípicas con habilidades o atributos supuestamente innatos. En lugar de diferencias negociables y articulables, se presentan atributos fijos que no se extraen de la esfera de la cultura, sino de la biología. Es como si la exclusión de antaño a través de su invisibilización en la sociedad civil prosiguiera ahora mediante su hipervisibilización. El cuerpo negro, en otros tiempos escondido, es expuesto ahora como diferencia esencializada. El cuerpo que se exhibe tiene poco que ver con el sujeto que se ha articulado en el marco de la resistencia contra la marginalización y exclusión. Se trata de un cuerpo vaciado de su historicidad y de su contenido insurgente. Ahora este cuerpo posee ante todo una dimensión visual y sensorial.

Como puede apreciarse, uno de los aportes más notables de la noción del Atlántico Negro es la concepción antiesencialista, híbrida, plural y heterogénea de la cultura negra y de la diáspora, en la medida en que explica un buen número de dinámicas de integración transregional, abriendo con

ello la posibilidad de narrar las diversas experiencias de los afrodescendientes. Así, el concepto permitió agrupar bajo un enfoque global una creciente lista de investigaciones sobre la historia de los africanos y sus descendientes en América que se han producido desde la primera mitad del siglo XX, especialmente sobre poblaciones de reconocida ascendencia africana como las islas del Caribe, Estados Unidos y Brasil. De este modo, la idea del Atlántico Negro no supone atribuir características de unidad y homogeneidad a la identidad negra; por el contrario, enfatiza que las conformaciones locales de la diáspora siempre son plurales y heterogéneas, según sus historias particulares. Sin embargo, Gilroy no avanza ni empírica ni diferencialmente en estas experiencias concretas. El presente libro representa un intento de llenar parte de esa laguna.

### **El Pacífico Negro**

El concepto de “Atlántico Negro” ha sido ampliamente discutido desde hace dos décadas y diversos autores han hecho varias objeciones a la propuesta de Gilroy. Por ejemplo, se ha criticado que se tome al Atlántico como una sola unidad de análisis y se le caracterice como un espacio de interacción global, cuando existen múltiples identidades afrodescendientes, por ejemplo aquellas que se mantuvieron por mucho tiempo en aislamiento y contemporáneamente han apelado ante todo a costumbres y tradiciones locales (Segato 1998: 130). Esto invisibiliza la diversidad de historias de un sinnúmero de comunidades descendientes de fugitivos de la esclavitud (v.gr. cimarrones, palenqueros, *maroons*, quilombolas, cumbes, etc.) en las islas del Caribe, las Guayanas y Brasil, como es el caso de la experiencia histórica de los *maroons* en Surinam o de los mocambos establecidos a lo largo de los afluentes del río Amazonas en los actuales estados de Pará y Amapá (Superti/Silva 2015). Más aún, en ciertos casos, las influencias transculturales frecuentemente son inseparables de la afiliación nacional, lo que hace difícil interpretarlas como necesariamente conflictivas, como se sugiere en el transnacionalismo diaspórico según Gilroy (Chrisman 2006: 29-33).

Por otra parte, también se ha criticado que el concepto de Atlántico Negro de Gilroy pone su foco en el Caribe angloparlante, Gran Bretaña y el Atlántico norte, descuidando a África y la agencia africana (Matory 1999: 73-74), así como las especiales dinámicas desarrolladas en el Atlántico sur, especialmente entre Angola y Brasil (Ferreira 2012: 10-11).

De allí que autores como Law y Mann se refieran a la intensa conexión comercial y cultural entre Bahía y el golfo de Benín como la “Comunidad Atlántica”. Carvalho (2005: 15-16) añade en este punto que unificar en enfoque al Atlántico Norte y al Atlántico Sur descuida las enormes asimetrías geopolíticas entre Estados Unidos y América Latina. Esto se ve reflejado por ejemplo en el desequilibrio de la producción cultural: la música popular generada en los ghettos de Nueva York se globaliza a través del circuito norteamericano de medios e impacta a las comunidades afrodescendientes en América Latina del mismo modo que cualquier otro producto hollywoodiano (Carvalho 2005: 15-16). De estas críticas se llega a la conclusión de que sería mejor hablar de “Atlánticos Negros”. A partir de allí, algunos autores observan que el Atlántico Negro parece privilegiar la historia de la América anglófona, lo que resta visibilidad a otras historias transatlánticas. Por ello pluralizan sus geografías cromáticas al referirse al “Atlántico Pardo” (para considerar las ambivalencias del colonialismo portugués en Brasil, *cf.* Almeida 2002) o al “Atlántico Rojo” (para trascender el binomio blanco-negro e incorporar a los indígenas –genéricamente denominados como “rojos”,<sup>19</sup> *cf.* Stam/Shohat 2012: xv, 3-5).

Una última reserva, planteada por Rossbach (2009), tiene que ver con la ausencia de un trabajo antropológico de campo que incorpore las narrativas locales de los grupos afrodescendientes y de este modo confronte la hipótesis del Atlántico Negro como área cultural común con la realidad empírica. De allí la autora deriva una desatención a comunidades que pueden diferir de los planteamientos teóricos generales del Atlántico Negro, como por ejemplo, los grupos afrocolombianos del Pacífico. La desatención a estas comunidades puede tener que ver con las fuentes consultadas por Gilroy, que se limitan básicamente a autores estadounidenses y europeos centrados en el estudio de los afrodescendientes en Estados Unidos y las islas angloparlantes del Caribe; en *The Black Atlantic* no hay referencias a investigadores hispanoamericanos. Por ello, la autora sugiere considerar las dinámicas específicas de lo que ella denomina el “Pacífico Negro”, que sería la antítesis del Atlántico Negro de Gilroy respecto a su proclamada

19 Hay que enfatizar que estas metáforas geográficas según el color de piel siguen siendo cuestionables en la medida que evocan las taxonomías raciales de Blumenbach, quien distinguía cinco “razas”: blanca (caucásica), negra (etiópica), roja (americana), amarilla (mongólica) y malásica (cobrizo); o la establecida por Kant, quien distinguía entre la raza blanca (Europa), negra (África), roja (América) y amarilla (Asia). *Cf.* Castro-Gómez 2005: 40-41.

participación en la modernidad (debido a su tipo de vida independiente y autárquica), la poca importancia de las rebeliones (debido a las posibilidades de automanumisión) y las construcciones identitarias homogéneas como comunidades étnicas rurales (en contraste con las construcciones identitarias híbridas y heterogéneas defendidas por Gilroy).

En efecto, la circunscripción geográfica al océano Atlántico puede opacar al menos terminológicamente la larga y dinámica historia de los africanos en el Pacífico, como también lo ha indicado Shilliam (2015), al estudiar a la diáspora africana en el Pacífico Sur y el Océano Índico. Para el caso del Pacífico latinoamericano, esta situación es compleja considerando los diversos discursos que han invisibilizado a las poblaciones afrodescendientes a lo largo del Pacífico (desde Michoacán y Guerrero en México hasta la región de Arica y Parinacota en Chile), incluso en lugares donde por épocas fueron las poblaciones no indígenas más numerosas (Vinson III/ Restall 2009). Por ejemplo, cualquiera que visite los murales de la UNAM en Ciudad de México notará el discurso dominante del mestizaje, que concibe a la población mexicana como el resultado de una “mezcla” entre indígenas y españoles, mientras que ignora y desdeña la participación africana (cuyos descendientes en el año 1810, al final de la colonia, se estimaban en unos 10.000, más unos 600.000 afromestizos, *cf.* Moreno y Saldívar 2016: 521)<sup>20</sup>. Solo hasta diciembre de 2015 se realizó el primer censo para establecer el número actual de afromexicanos por autoidentificación, pero este primer paso hacia el reconocimiento censal no ha significado aún el reconocimiento oficial/constitucional. En Centroamérica se observa un discurso popular muy extendido acerca de la desaparición pacífica de los negros del período colonial o de su confinamiento en zonas aisladas de la costa atlántica (Gudmundson/Wolfe 2012: 14). Con ello se desconoce la omnipresencia de los afrodescendientes desde el período colonial en escenarios urbanos y rurales (ingenios de azúcar, haciendas de índigo, minas, etc.) y se asume que la presencia negra en Centroamérica es producto de las migraciones de antillanos de la segunda mitad del siglo XIX en el marco del boom del banano y la construcción de ferrocarriles. Esta idea de la “alteridad atlántica” está profundamente asentada en Nicaragua,

---

20 Como explican Moreno y Saldívar (2016: 521), desde los primeros años de la conquista hasta el fin del período colonial ingresaron a México al menos unos 200.000 africanos, un número un poco más alto que el de españoles. Aunque la mayoría arribó por Veracruz y fue vendido en Ciudad de México, algunos fueron introducidos por Acapulco. Desde allí eran enviados a las minas y al campo.

Honduras y Guatemala, donde los garífuna y miskitu (pueblos con ascendientes indígenas y africanos) han sido percibidos históricamente como grupos marginales que no hicieron parte en la construcción de la identidad nacional. También es un argumento común en el discurso popular en El Salvador, donde se niega la existencia de afrodescendientes en su territorio porque el país no tiene costas en el Caribe. Esta asociación también se observa en Panamá, pese a tener una historia de presencia africana en su costa pacífica muy anterior a la construcción del canal (que intensificó la migración antillana en su costa Caribe). En Costa Rica ha predominado el discurso identitario de homogeneidad nacional; en el censo de 2000, el 94 % se clasificó en la categoría “ninguna anterior” (es decir, no se clasificó como “indígena”, “chino” o “negro”). Apenas en una fecha tan tardía como agosto de 2015, se realizó una reforma constitucional mediante la cual el país se declaró “multiétnico y pluricultural”. La presencia africana en la costa Pacífica costarricense como resultado de la trata esclavista (v. gr. en 1777 el 82 % de la población de Esparza era afrodescendiente) ha sido una cuestión invisibilizada o al menos poco discutida (Cáceres Gómez 2008: 11). En Colombia, a pesar de constituir un porcentaje importante en la población total, por largo tiempo los afrodescendientes del Pacífico pasaron desapercibidos para los investigadores sociales (cf. West 1957; Jaramillo Uribe 1968; Friedemann 1984, Wade 1997a). En Chile, su población afrodescendiente no fue incluida en la construcción de la identidad nacional, y el rol de los africanos esclavizados durante el período colonial en Santiago y otras ciudades es generalmente ignorado; es el caso de la tardíamente anexada Arica, que durante la colonia fue un importante punto de intercambio de esclavos y mercancías usando las rutas prehispánicas a Potosí (Choque Mariño/Muñoz Ovalle 2016). En la mayoría de países del Pacífico, es tan sólo con el *multicultural turn* (Bocarejo 2008) de los años 1980 y 1990 que estos grupos olvidados empiezan a llamar la atención, curiosidad y simpatía de los antropólogos, sociólogos y políticos afroestadounidenses vinculados a los *black movements*, y en esa misma medida comienzan a ser tomados en cuenta en las estadísticas nacionales, en los estudios locales y en el diseño de políticas públicas. Gracias a esta inclusión estadística, distintos estudios estiman que la población total afrodescendiente en América Latina y el Caribe ronda entre los 150 y 200 millones de personas, lo que para una población total de unas 650 millones de personas (2018) significaría que por lo menos uno de cada cuatro latinoamericanos sería afrodescendiente.

Ante la variedad de experiencias históricas a lo largo del Pacífico, este libro se enfoca en los grupos afrodescendientes del Pacífico colombo-ecuatoriano. Es importante aclarar que el libro no se debe entender como una investigación aditiva o comparativa. Es decir, no se trata simplemente de agregar nuevos casos a las investigaciones ya adelantadas sobre el Atlántico Negro, ni de identificar casos excepcionales o constatar la validez de los planteamientos generales del concepto. Por un lado, se reconoce esta enorme variedad de experiencias, por lo que no habla de *una* historia afrodescendiente (una “Afro-Latinoamérica” delimitable por umbrales poblacionales, *cf.* Andrews 2007: 18) sino de “historias” en plural, marcadas por las relaciones específicas de convivencia intergrupala a nivel local. En el Pacífico Negro se han desarrollado historias de subordinación a los europeos similares a las que se vivieron en el Atlántico Negro (grandes plantaciones, jerarquías entre los propios esclavos según las tareas específicas que realizaban, trabajo doméstico en haciendas o casonas, etc.), que por su cercanía con la población europea estuvieron bajo controles rígidos y estaban expuestos a abusos físicos, discriminación y exclusión social tanto en los entornos rurales como urbanos. Pero muchos de ellos lograron acumular recursos monetarios suficientes para su automanumisión individual, y hubo grupos de africanos que vivieron entre sí como comunidades separadas de los españoles (e incluso convivieron más con pueblos indígenas), se autogobernaron y organizaron actividades económicas propias. Con ello, durante largos períodos de tiempo pudieron vivir en condiciones de mayor libertad e independencia territorial, en contraste con la experiencia de cimarronismo masivo común en varias regiones del Atlántico Negro.

Por otro lado, a la vez que es sensible a esta enorme variedad de historias y experiencias tanto en el Atlántico como en Pacífico sudamericano, este libro intenta integrarlas en los marcos globales con impacto en las posiciones sociales de los afrodescendientes, asumiendo que es precisamente una perspectiva conjunta transregional/transnacional la que permite identificar las causas subyacentes en las desigualdades locales. Por ejemplo, como lo muestra Putnam (2012) a partir del caso de la migración antillana a los países centroamericanos entre 1870 y 1920, la situación social de los migrantes antillanos cambió dramáticamente a finales de los años 1920 y 1930 con las leyes migratorias antinegros. Previamente, su posición social y el trato recibido no se diferenciaban mayormente de la de cualquier otro migrante en busca de oportunidades en la región. Quienes han estudiado estas dinámicas han tendido a explicar el surgimiento de esta legislación en

cada país con base en asuntos locales y debates nacionales. La perspectiva transregional revela las dinámicas entrelazadas que terminaron afectando a los afrodescendientes en el área del Caribe centroamericano. Así, más que una mirada antitética y contrapuesta entre el Atlántico Negro (transnacional, híbrido, predominantemente basado en economías de plantación) y el Pacífico Negro (aislado, segregado, predominantemente basado en pequeña minería y otras actividades de autosubsistencia), este estudio revela cuán similares fueron los dispositivos empleados en ambas regiones objeto de estudio para ampliar la distancia en las posiciones socioeconómicas entre los afrodescendientes y los grupos dominantes. Vistas desde una perspectiva transregional se revela cómo estas distintas experiencias locales se insertaban en las cadenas globales de valor de la trata esclavista que irremediamente conectaron la esclavitud en América y las guerras internas en África con las dimensiones más esplendorosas de la ilustración y la modernidad en Europa.

### **Los afrodescendientes en el Pacífico colombo-ecuatoriano y Minas Gerais**

Históricamente, un gran porcentaje de la población afrodescendiente en Colombia y Ecuador se concentró en el denominado Chocó biogeográfico (*cf.* mapa 2). Esta región, que constituye la única selva lluviosa tropical continua del Pacífico americano, se extiende desde el oriente panameño y el Urabá colombiano hasta el sur ecuatoriano, y su margen oriental lo define la cordillera de los Andes. La región se caracteriza por su excepcional diversidad biológica y su riqueza forestal y mineral (en especial, platino y oro). Esta vasta región de más de ocho millones de hectáreas está caracterizada por el predominio de población afrodescendiente (Leal y van Ausdal 2014: 179). Según el censo de 2005, la región costera del Pacífico colombiano (*cf.* mapas 2 y 3) es habitada mayoritariamente por afrodescendientes (de 1.135.327 habitantes, 841.169 son afrodescendientes, es decir, casi un 80 %), y equivalen al 20 % de la población total afrodescendiente del país.

<i>Concepto</i>	<i>Población</i>	<i>% del total</i>
Total nacional	42.090.502	
Total afrocolombiana	4.261.996	10,1
Total Pacífico	1.135.327	2,7
Afrocolombiana Pacífico	841.169	2,0

Tabla 1: Población total afrocolombiana en el Pacífico frente al total nacional (Censo 2005).  
Fuente: Documento CONPES 3491 de 2007 (Política de Estado para el Pacífico Colombiano).

En el caso del Ecuador, según el censo de población y vivienda de 2010, hay 1.041.559 afrodescendientes en todo el país, quienes representan el 7,19 % del total de la población. El 74,4 % residen en zonas urbanas y el 25,6 % en áreas rurales del país. La región del Pacífico históricamente ha concentrado la mayor parte de la población afrodescendiente. Actualmente residen en esta región casi la mitad de todos los afrodescendientes del país, particularmente en la provincia de Guayas (con centro en la ciudad de Guayaquil) y en la provincia de Esmeraldas, donde los afrodescendientes representan el 39 % de la población, constituyéndose en la población predominante. Los afroesmeraldeños representan además el 25,4 % de la población afrodescendiente a escala nacional. Hay que agregar además el Valle del Chota, que pese a ser geográficamente parte de la región andina, su historia está estrechamente conectada a la de la provincia de Esmeraldas. Del total nacional de población afrodescendiente, el 59 % se reconoció como “afroecuatoriana”, el 27 % como “mulata”, y el 14 % como “negra”.

<i>Concepto</i>	<i>Población</i>	<i>% del total</i>
Total nacional	14.483.499	
Mestizos	10.417.299	71,93
Montubios	1.070.728	7,39
Negros/Mulatos/Afroecuatorianos	1.041.559	7,19
Indígenas	1.018.176	7,03
Blancos	882.383	6,09
Otros	53.354	0,37

Tabla 2: Composición de la población de Ecuador conforme a categorías del Censo 2010.  
Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda INEC 2010.



Estas poblaciones afrodescendientes del Pacífico (al igual que los pueblos indígenas) fueron históricamente reducidas a áreas consideradas por las élites políticas como remotas y marginales (Serje 2005). Esta situación de aislamiento, exclusión y abandono estatal se ve reflejada en diversos indicadores sobre calidad de vida, relativos al acceso a servicios públicos y a derechos sociales como la educación o la salud. Tanto en Colombia como en Ecuador, la región del Pacífico evidencia notorias desigualdades sociales en diversas áreas (especialmente en niveles de analfabetismo, tasa de pobreza, calidad educativa, y cobertura de acueducto y alcantarillado), si se compara con el resto de la población.

<i>Desigualdades vitales</i>	<i>Región Pacífico</i>	<i>Promedio nacional</i>	<i>Fuente</i>
Mortalidad infantil (1000)	27	22	ENDS 2005
Desnutrición (%)	15,5	13,5	ENDS 2005
Población afiliada a salud (%)	70	81	MPS 2005
<i>Desigualdades de recursos</i>			
Población pobre (%)	64,7	49,7	MERPD 2005
Población en pobreza extrema (%)	28,1	15,7	MERPD 2005
Analfabetismo (%)	21	10	DANE 2005
Calidad educativa (% colegios desempeño alto ICFES)	1,4	13	ICFES 2005
Cobertura acueducto (% viviendas)	39	83	DANE 2005
Cobertura alcantarillado (% viviendas)	26	73	DANE 2005

Tabla 3: Colombia – Indicadores sobre calidad de vida de la región Pacífico comparados con el resto de la población. Fuente: Elaboración propia con base en datos del Documento CONPES 3491 de 2007 (Política de Estado para el Pacífico Colombiano).

Las desigualdades son aún más notorias si se consideran solo la cifras de la población afrodescendiente del departamento del Chocó, el más grande de la región Pacífico, con casi un 90 % de población afrodescendiente, y con prácticamente la mitad de su población en condiciones de

pobreza extrema (lo cual duplica el promedio nacional). Con base en los datos del Censo 2005, Chocó presenta los indicadores de necesidades básicas insatisfechas más altos del país (el 79,2 % de la población tiene algún tipo de necesidad básica insatisfecha, comparado con el promedio nacional de 27,7 %) y con el indicador de calidad de vida más bajo a nivel nacional (un 58 %, frente a un promedio nacional del 79 %). La tasa de asistencia a la educación primaria a nivel nacional de los niños afrodescendientes es de un 89,2 %, mientras que en el caso de los niños afrodescendientes del Chocó apenas alcanza el 79,1 % (cf. PNUD 2012: 72-73). Además la tasa de mortalidad infantil asociada a la desnutrición entre 2005-2013 en Chocó fue de 35 de cada 100.000 menores de 5 años, es decir, cinco veces por encima del promedio nacional, que es de 6,8 (cf. MSPS 2015).

<i>Desigualdades vitales</i>	<i>Chocó</i>	<i>Promedio nacional</i>
Esperanza de vida, en años (2010)	67,8	73,4
Mortalidad infantil (1000)	76	22
Mortalidad infantil asociada a desnutrición (1000) (2005-2013)	35	6,8
Desnutrición crónica (% 2010)	15,7	13,5
<i>Desigualdades de recursos</i>		
Población pobre (% 2011)	70,5	49,7
Cobertura acueducto (% viviendas 2010)	38	83
Cobertura energía eléctrica (% 2009)	69	95,6
Tasa de desempleo (% 2010)	19	11,8

Tabla 4: Colombia – Indicadores sobre calidad de vida del Chocó comparados con el resto de la población. Fuente: Elaboración propia basado en datos del DANE.

Si se consideran solamente los diez municipios con mayor concentración de población afrodescendiente, la tasa de mortalidad infantil (menores de un año) por cada mil nacidos vivos (TMI) y la tasa de mortalidad en la niñez (menores de cinco años) por cada mil nacidos vivos (TMN) superan ampliamente el promedio nacional en siete de estos municipios:

<i>Desigualdades vitales</i>	TMI	TMN
Promedio nacional	14,8	17,8
Buenaventura	16,5	16,8
Guapí	32,9	35,5
Olaya Herrera	28,7	47,8
Quibdó	28,1	41,7
Tumaco	19,9	26,6

Tabla 5: TMI y TMN en 2008 (municipios colombianos seleccionados). Fuente: Elaboración propia basado en PNUD 2012.

Desde una perspectiva más general del conjunto de afrocolombianos (incluyendo a raizales y a afrodescendientes urbanos y de la costa Caribe) frente al resto de la población nacional, las estadísticas oficiales indican importantes desigualdades sociales. Según el estudio del PNUD realizado por Cruces/Gaspari/Carbajal (2010a), los hogares afrocolombianos tienen un ingreso per cápita que es alrededor de un 20 % inferior al de los hogares no afrocolombianos, mientras que el ingreso individual refleja diferencias cercanas al 18 %. Esta desigualdad en los ingresos a favor de los no afrodescendientes se ha atribuido al acceso diferencial al mercado laboral y a una tasa de desempleo más alta entre los afrocolombianos (16 %) si se compara con la del resto de colombianos (11 %). Adicionalmente, si se desagrega el ingreso individual en su componente laboral y no laboral, se observa que este último es alrededor de un 45 % superior entre los no afrodescendientes, lo que se ha atribuido en gran medida al menor acceso al capital como resultado de las restricciones históricas en el acceso a activos. Los ingresos por pensiones también son 20 % más elevados entre los no afrodescendientes, lo que refleja desigualdades de oportunidades para el logro de la jubilación.

En el caso ecuatoriano, mientras que la tasa de mortalidad infantil asciende a un 32,6 por mil nacidos vivos, para el resto de la población esta cifra es de 25,8 (datos del censo 2001). Según la Encuesta Nacional del INEC sobre Discriminación Racial de 2004, el 88 % de los encuestados (y el 94 % de los afrodescendientes encuestados) consideran que los afroecuatorianos son las principales víctimas de discriminación en el país (INEC 2004: 20-21). Según el censo de 2010, 685.862 de las 985.038

personas autoidentificadas como afroecuatorianos se encuentran en situación de pobreza en áreas urbanas y rurales de acuerdo con el indicador de necesidades básicas insatisfechas. Esto representa el 70 % de la población afroecuatoriana. Según los datos de Cruces/García/Carbajal (2010b: 25, 33), los hogares afroecuatorianos tienen un ingreso per cápita inferior al resto de los hogares no afroecuatorianos, los cuales tienen un promedio superior de 15,7 % en comparación con el resto de la población. Por su parte, el ingreso individual de los no afroecuatorianos es un 33 % superior al que reciben los afroecuatorianos. Estos ingresos están determinados por el acceso de la población al mercado laboral; en el caso de los afroecuatorianos los autores observaron una tasa de desempleo de un 13,1 % frente a un 9,5 % para el resto de la población. Estas diferencias se acentúan para el caso de las mujeres afroecuatorianas, quienes registran las tasas más altas de desempleo y subempleo a nivel nacional (21,6 % en comparación con un 15,2 % para el resto de mujeres). De acuerdo con el Atlas de las Desigualdades (SENPLADES 2013: 122), el acceso al empleo apropiado para la población afroecuatoriana ha mejorado notablemente pasando de 6,4 % en 2005 al 24,1 % en el 2011. Según SENPLADES, esta mejora se debe en parte a la elevación del salario de las empleadas domésticas al mínimo vital y con ello también a la afiliación al seguro de salud. Sin embargo, apenas el 8,5 % de las mujeres afroecuatorianas económicamente activas están afiliadas al Seguro Social; para el caso de los hombres afroecuatorianos este porcentaje alcanza el 16,1 % (*ibid.*: 136-138). El no aportar al Seguro Social representa un serio problema social, ya que el aporte implica en un futuro una jubilación y el acceso a servicios de salud; estos factores incrementan la desigualdad y la exclusión en este sector de la población. En general, es en los espacios laborales donde las desigualdades y la discriminación racial y de género son más evidentes.

<i>Desigualdades de recursos</i>	<i>Afro-ecuatorianos</i>	<i>Resto de la población (salvo indígenas)</i>
Analfabetismo (%)	7,6	5,6
Tasa neta de asistencia a la educación básica (%)	89,05	91,0
Tasa bruta de asistencia a la educación superior (%)	20,5	44,4
Personas mayores de 65 años que reciben jubilación	8,5	14,2
Subempleo	30,7	33,5
Viviendas con servicio eléctrico de red pública (%)	90,2	93,2
Viviendas con acceso a la red pública de alcantarillado (%)	47,0	53,6
Viviendas con agua potable (%)	55,3	51,2

Tabla 6: Ecuador - Indicadores sobre calidad de vida comparados con el resto de la población total. Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Atlas de la Desigualdades Socioeconómicas del Ecuador 2013.

Los indicadores de calidad de vida pueden desagregarse aún más para develar otras desigualdades, especialmente en casos en los que aparentemente las distancias entre las condiciones de vida de los afroecuatorianos no distan mucho del resto de la población. Por ejemplo, según el censo de 2010, aproximadamente el 42 % de hogares autoidentificados como afroecuatorianos habitan en viviendas propias; sin embargo se trata en su mayoría de viviendas en condiciones precarias. La tenencia de viviendas por posesión, donación o herencia llega apenas al 10 %. El 6,7 % corresponde a quienes poseen vivienda pero aún se encuentran pagándola. El 30,3 % de los hogares afroecuatorianos habita en viviendas con materiales de mala calidad (INEC 2013: 19). Por otro lado, si bien el 90,2 % de sus viviendas tiene luz de la red pública (muy cerca del promedio nacional de 93,2 %), el 57,2 % de los hogares afroecuatorianos no cuenta con servicios adecuados de agua, sistema de alcantarillado y de recolección de basuras (*ibid.*). Otro caso es el acceso al sistema educativo: si bien la tasa de asistencia a la educación básica de los afrodescendientes (89,05 %) es ligeramente inferior al promedio nacional (91 %), las distancias se acrecientan a medida que se avanza en el sistema educativo. Así, según las cifras del censo de 2010, mientras que los catalogados como blancos alcanzan en promedio 10,7 años de escolaridad, los afroecuatorianos solo alcanzan 8,4 años. Mientras que la media nacional

de asistencia al bachillerato es de 60,6 %, para los afroecuatorianos es sólo de 49,4 % (SENPLADES 2013: 56). Y mientras que 20 de cada 100 blancos/mestizos logran acceder a la educación superior, sólo 8 de cada 100 afroecuatorianos logran acceder, y solo 4 de cada 100 afroecuatorianos mayores de 24 años alcanzan títulos de educación superior en disciplinas profesionales. Apenas 26.748 afroecuatorianos cuentan con un título universitario, de los cuales solamente 3.105 han obtenido títulos de cuarto nivel (INEC 2010: 58). En relación con el analfabetismo, se pueden observar diferencias entre hombres y mujeres afroecuatorianas; mientras que la tasa global de analfabetismo entre las mujeres afroecuatorianas mayores de 15 años indica que aproximadamente 8 de cada 100 mujeres no saben leer ni escribir, la tasa de analfabetismo en los varones llega a 7 %, lo que muestra una mayor marginalidad de la mujer afroecuatoriana (*ibid.*: 61).

Durante mucho tiempo, el Estado ignoró la presencia ancestral de los afrodescendientes rurales del Pacífico, al extremo del contrasentido de concebirlas como “habitantes de baldíos”. Recientemente, en Colombia se han realizado importantes procesos de titulación colectiva de tierras a favor de las comunidades negras (*cf.* mapa 4). Sin embargo, estas comunidades están sobrerrepresentadas en las estadísticas de despojo y desplazamiento forzado. Además se han generado conflictos con campesinos que también se han establecido en esas zonas como resultado del conflicto armado y el desplazamiento forzado, presionando la frontera agrícola y los resguardos indígenas (Molano/Ramírez 1996). En Ecuador, la declaración de tierras baldías en la zona de Esmeraldas, junto con las políticas de extracción de recursos por parte de compañías europeas y norteamericanas, afectaron desproporcionadamente al pueblo Chachi y a los afrodescendientes de estas zonas, marginándolos a los estratos económicos y sociales más bajos (Yépez 2010: 150; Quintero/Sylva 1991). Es por eso que una de las demandas centrales de la población afroecuatoriana ha sido el reconocimiento de sus territorios ancestrales en el Valle del Chota, la Concepción y Salinas (provincias del Carchi e Imbabura), y en los cantones San Lorenzo, Eloy Alfaro y Río Verde (provincia de Esmeraldas). Sin embargo, el desplazamiento ha sido una constante desde la década de 1960. El mapa 5 muestra la actual concentración de población afrodescendiente en Ecuador, principalmente en Esmeraldas, así como la ubicación de las minas y plantación de azúcar en territorio ecuatoriano.

En relación con Brasil, es importante tener presente que la magnitud y larga extensión temporal de la esclavitud, abolida sólo en 1888 (y por tanto persistente incluso varias décadas después de la independencia brasileña

en 1822), hizo que las marcas de la sociedad esclavista se convirtieran en rasgos constitutivos dominantes de la estructura social, cultural y demográfica de Brasil hasta la actualidad. Desde el punto de vista demográfico, la siguiente tabla muestra la participación de la población afrodescendiente en diferentes épocas en el conjunto de la población brasileña. Nótese que la tabla usa las categorías adoptadas por el censo brasileño y que la escogencia de una de esas categorías se produce con base en el criterio de autoclasificación. En las estadísticas sobre las desigualdades sociales, es usual combinar los datos correspondientes a las categorías *pardo* y *preto* en la categoría *negro*, que comprendería, por lo tanto, el conjunto de los afrodescendientes. Bajo este criterio, en el censo de 2010 (cf. mapa 6) los afrodescendientes constituyen más de la mitad de la población brasileña (unos 82 millones de *pardos* y un poco más de 14 millones de *pretos*).

Categorías	1872	1890	1940	1980	2010
Indígena	3,9 %	9,0 %	-	-	0,4 %
<i>Amarelo</i>	-	-	0,6 %	0,6 %	1,1 %
<i>Branco</i> s	38,1 %	44,0 %	63,5 %	54,2 %	47,7 %
Afrodescendientes	58,0 %	47,0 %	38,8 %	44,7 %	50,7 %
<i>Preto</i>	19,7 %	14,6 %	14,6 %	5,9 %	7,6 %
<i>Pardo</i>	38,3 %	32,4 %	21,2 %	38,8 %	43,1 %
Población total	9.930.478	14.333.915	41.236.315	121.150.573	190.755.799

Tabla 7: Distribución porcentual de la población de Brasil conforme a categorías del censo. Fuente: Elaboración propia con base en datos de IBGE 2001: 16-19 y 2011: 75-80.

En cuanto a la estructura social, el color de piel sigue mostrando una importancia crucial en el sentido de perpetuar las jerarquías sociales. Entre 1987 y 2003, casi el 70 % de las personas en situación de indigencia y más del 60 % de los pobres eran afrodescendientes (Dias 2009: 12); en 2003, el 19,5 % de los *pretos* eran indigentes, mientras que un 7,8 % de *brancos* compartían esa situación (*ibid.*: 13). Políticas compensatorias implementadas desde 2003 han contribuido a reducir las desigualdades sociales entre *brancos* y *pretos* en Brasil; en especial, las desigualdades vitales, gracias por ejemplo

a programas como *Bolsa Família*. Sin embargo, las desigualdades vitales relacionadas con la criminalización de los afrodescendientes (*v. gr.* las tasas de victimización de violencia policial) y las disparidades de recursos todavía son notables en todos los campos. Como muestran diversos indicadores, los afrodescendientes siguen en clara desventaja en relación con los blancos:

<i>Desigualdades vitales</i>	<i>Pretos</i>	<i>Branco</i>	<i>Total nacional</i>	<i>Año</i>
Esperanza de vida al nacer, en años (hombres)	63,2	68,2		2000
Esperanza de vida al nacer, en años (mujeres)	69,5	73,8		2000
Mortalidad infantil (1000)	37,6	25,0		2000
<i>Desigualdades de recursos</i>				
Población pobre y vulnerable (%)	65,0	43,4	55,0	2013
Población en extrema pobreza (%)	4,9	2,3	3,7	2013
Población pobre y vulnerable rural (%)	77,3	63,8	72,7	2013
Población pobre y vulnerable urbana (%)	62,1	40,7	51,7	2013
Analfabetismo en población mayor de 15 años	9.425.561	3.806.153	13.231.714	2013
Acceso a la educación superior	16,7	32,9	23,2	2017
Cobertura acueducto (% viviendas urbanas)	91,2	95,2	93,1	2013
Cobertura acueducto (% viviendas rurales)	67,4	84,8	73,6	2013
Cobertura alcantarillado (% viviendas urbanas)	66,5	80,0	73,1	2013
Cobertura alcantarillado (% viviendas rurales)	30,0	40,4	34,0	2013

Tabla 8: Brasil - Indicadores sobre calidad de vida comparados. Fuente: Elaboración propia con base en datos de IBGE/PNAD recopilados en IPEA 2015. Datos de esperanza de vida al nacer: Dias 2009: 10-11. Datos de mortalidad infantil: Paixão 2013: 234. Datos de acceso a la educación superior: IBGE 2018: 8.



Para muchos índices también hay una fuerte acumulación de desventajas cuando se unen el color de piel y el género, lo que lleva a que las mujeres afrodescendientes ocupen las peores posiciones en la estructura social. En 2000, la proporción de mujeres *pretas* económicamente activas con educación superior era apenas del 3,06 %, mientras que la de mujeres blancas era de un 11,42 % (Dias 2009: 13). Este fenómeno también se observa al analizar las desigualdades en el nivel de ingreso medio: en 2009, los hombres blancos ganaban en promedio 1.491 reales y las mujeres blancas unos 957 reales; mientras que los hombres *pretos* ganaban 833,50 reales, y en último lugar, las mujeres negras ganaban en promedio apenas 544,40 reales; esto significa que en Brasil un hombre blanco gana el triple de los ingresos de una mujer *preta* (IPEA 2015).

En el estado brasileiro de Minas Gerais, en particular, los datos demográficos y sobre desigualdades sociales reflejan en buena medida los datos promedio de escala nacional, aunque la participación de población afrodescendiente en el total de Minas Gerais supera el porcentaje de población afrodescendiente de Brasil. De los 2.060.800 habitantes de este estado, en el año 2013 el 47 % se autodeclaraban pardos, 42 % blancos, 10 % negros y 0,2 % indígenas (Fundação João Pinheiro 2014). Las distancias sociales entre los distintos grupos demográficos en Minas Gerais también son evidentes: Mientras 5,7 % de blancos mayores de 15 años eran anal-fabetos, ese porcentaje alcanza 13,1 % entre *pretos* y 10,1 % entre pardos. Los niveles de ingreso medio son también bastante dispares: Según los datos del IBGE basados en el censo de 2010, en Minas Gerais, los blancos ganan en promedio casi el doble de lo que ganan los *pretos* (exactamente 1,8 veces) y 1,7 veces lo que ganan pardos.

Para concluir, es importante destacar que los entrelazamientos entre desigualdades relativas a las clasificaciones étnicas o raciales y de sexo-género observadas en Brasil, Colombia y Ecuador no son exclusivos de estos países y pueden ilustrar desventajas similares en el resto de América Latina. Por ejemplo, los datos sobre escolaridad compilados por CEPAL (2016) relacionados con discrepancias entre escolaridad e ingresos para los casos de Brasil, Ecuador, Perú y Uruguay son particularmente reveladores en la medida que constatan que mujeres y afrodescendientes, aún con mayores niveles de escolaridad, obtienen ingresos mucho más bajos que hombres y no-afrodescendientes.



## Capítulo I: El régimen esclavista racial

La esclavitud es una institución que se ha practicado desde tiempos ancestrales en todos los continentes. Con el tránsito de sociedades de cazadores-recolectores a imperios conquistadores, paulatinamente se formaron sociedades de amos-esclavos en Asia, África, América y Europa. El Océano Índico, el mar Rojo y el Mediterráneo constituyeron los principales espacios de intercambio intercontinental de esclavos hasta el siglo xv. Esta situación empezó a cambiar con el surgimiento de un nuevo orden mundial resultante de las transformaciones en los extremos de la frontera cristiano-musulmana en el mar Mediterráneo: por un lado, la toma portuguesa del puerto de Ceuta en Marruecos en 1415, que inauguró las exploraciones de este país a lo largo de la costa atlántica africana, y que abriría el control europeo sobre el estrecho de Gibraltar, consolidado en 1492 con la toma de Granada por parte de los reinos de Castilla y Aragón. Al otro extremo, la caída de Constantinopla en 1453 a manos del Imperio Turco-Otomano, que afianzó su dominio sobre el estrecho de Bósforo y el Mediterráneo oriental, obligando a Europa occidental a explorar rutas alternativas para el comercio con Asia (incluyendo expediciones más allá del Cabo de Buena Esperanza atravesando el Océano Índico, así como expediciones hacia el occidente, atravesando el Océano Atlántico). La combinación de ambos eventos explica cómo el Océano Atlántico se convertiría en los siguientes cuatro siglos en el espacio predominante del comercio de esclavos, y con ello, en un área de interacción crecientemente desigual entre grupos humanos a escala global.

La esclavitud en el Mediterráneo había tenido una historia muy variada hasta entonces. Como explican Klein y Vinson III (2013: 15-21), durante el período de conquistas y expansiones romanas, dada la escasez de mano de obra requerida para los grandes proyectos de infraestructura urbana y desarrollo rural, se hizo uso extensivo de enemigos esclavizados. Sin embargo, tras la caída del Imperio Romano, la esclavitud también decae en relevancia y se convierte progresivamente en una institución doméstica. A comienzos del siglo xv, cuando los portugueses empezaron a arribar a las costas de Guinea, la fuerza de trabajo europea era fundamentalmente campesina; todos los reinos europeos tenían esclavos, pero su empleo en la agricultura y manufactura en gran escala había desaparecido. La producción azucarera en el Mediterráneo (Palestina entre el siglo XII y XIII, y pos-

teriormente en Chipre, Creta y Sicilia) efectivamente empleaba mano de obra esclava, pero ni el azúcar fue siempre producido por esclavos, ni éstos constituyeron la única fuerza de trabajo en esta agricultura de plantación. De modo que cuando se produjeron las primeras expediciones europeas en África y América, la esclavitud en Europa seguía guiada bajo el principio *adversus hostem*, pero era en gran medida una institución confinada a actividades domésticas.

El mercado esclavista del Mediterráneo contaba entonces con esclavos de diversos orígenes, incluyendo en especial europeos provenientes del Mar Negro y los Balcanes. De hecho, una de las versiones más aceptadas sobre el origen etimológico de la palabra *esclavo* es su asociación con los eslavos. Así, es posible que el hecho de que una etnia estuviera sobrerrepresentada en el mercado de esclavos de la Europa medieval derivase en el término genérico para describir su estatus social y jurídico, independientemente de su origen étnico. En todo caso, desde el siglo VIII el mercado esclavista en el Mediterráneo estaba dominado por los musulmanes norteafricanos: por ejemplo, entre el siglo VIII y X, la España musulmana importó esclavos cristianos; y entre fines del siglo XIII e inicios del XIV, Egipto importó 10.000 esclavos cristianos al año. La expansión del Islam en África incrementó el control árabe sobre el tráfico intercontinental de esclavos; entre los siglos IX y XIV, entre 5.000 y 10.000 esclavos al año cruzaban las principales rutas de caravana a través del Sahara hacia las costas del mar Mediterráneo, el mar Rojo y el Océano Índico; esto es, entre tres millones y medio y diez millones de africanos fueron remitidos fuera de África en un período de seis siglos, en su mayoría mujeres y niños, y eran destinados ante todo para el empleo doméstico. Probablemente hasta finales del siglo XVII, el total de esclavos blancos en Eurasia y el norte de África excedía al número de esclavos africanos en América.<sup>21</sup>

---

21 “Grand totals of white slaves in the Old World probably exceeded those of African descent in the New World before the late seventeenth century. This is based on a conservative estimate of hundred thousand white slaves for the Islamic Middle East and North Africa in the peak period of the early seventeenth century, to which can be added an equal number for Russia, where slaves comprised ‘5 to 15 percent of the population’ prior to their conversion into serfs. Thereafter, however, black captivity in the Americas expanded rapidly, with the overall share of the enslaved population reaching slightly more than half of the total North American population, including the Caribbean. Only Russian serfdom could rival this dramatic increase in black servitude in the Americas.” Clarence-Smith/Eltis 2011: 133.

Como resaltan Klein y Vilson III (2013: 21-24), pese a este impresionante número, la trata árabe preatlántica fue notoriamente diferente de la trata transatlántica dominada por los imperios europeos. Inicialmente, las exploraciones portuguesas en las costas noroccidentales africanas a principios del siglo XV no intensificaron el tráfico ni supusieron un cambio sustancial en las fuentes de abastecimiento. Entre 1444 y 1500, los portugueses traficaron entre 500 y 1.000 esclavos al año, en buena parte provenientes de las factorías de Arguin (Mauritania) y San Iago (Cabo Verde), y sólo un número menor era destinado a Lisboa y Sevilla, desde donde eran distribuidos por todo el Mediterráneo occidental. Algunos de estos esclavos “ladinos”<sup>22</sup> o europeizados fueron los primeros africanos en América, como acompañantes de sus amos en sus expediciones a América. Mediante el Tratado de Tordesillas de 1494, los Reyes Católicos lograron reservarse las tierras al occidente del meridiano fijado a 370 leguas de las islas de Cabo Verde, mientras que Portugal aseguró su control sobre las rutas marítimas entre las costas occidentales africanas y una porción de las costas orientales de Sudamérica. El 22 de abril de 1500, la expedición de Pedro Álvares Cabral tocó las costas de lo que hoy es Brasil y reivindicó el territorio para la Corona Portuguesa; y en 1501 la Corona española autorizó la introducción de africanos para ser esclavizados en América. A partir de allí el volumen de la trata portuguesa empezó a sobrepasar los 2.000 esclavos anuales (*ibid.*: 25-28). Es cierto que en los albores de la colonización de Brasil, los portugueses esclavizaron ante todo indígenas para el trabajo forzado (siendo tan solo abolida, al menos formalmente, en 1755). No obstante, la esclavitud indígena en la colonia portuguesa en América nunca llegó a adquirir la magnitud y relevancia económica que tuvo la esclavitud de africanos y sus descendientes. El uso del trabajo esclavo de africanos se generalizó a mediados del siglo XVI, cuando los portugueses instalaron los primeros ingenios azucareros en el nordeste brasileño. Inicialmente, hacían uso extensivo de indígenas esclavizados; sin embargo, a lo largo del siglo fueron substituidos por africanos, conforme los ciclos de producción y exportación permitían la acumulación de capital requerida para financiar la trata esclavista hacia las zonas azucareras. Con ello, la demanda de esclavos se incrementó sustancialmente.

22 Se denominaban “ladinos” a los esclavos que ya tenían conocimientos sobre la cultura y lengua española, por oposición a los “bozales”, que eran los esclavos que aún no conocían la fe cristiana ni la lengua y cultura española (Navarrete 2009: 25).

A estos cambios también contribuyeron varios eventos y procesos que tuvieron lugar en África y Asia. En 1483, tras la visita del navegante Diego Cao al manicongo Nzinga Nkuwu, el Reino de Congo se abrió al comercio de esclavos y mercancías con Portugal; en las siguientes décadas, Congo (que se había mantenido al margen del tráfico musulmán) se convirtió en fuente de abastecimiento de esclavos para los europeos. Hacia los 1570, el tráfico se extendió hacia el actual territorio de Angola, tras el establecimiento permanente de los portugueses en Luanda, facilitando el embarque directo y masivo de esclavos hacia América para su empleo en la minería, manufactura, y agricultura en gran escala. Por otra parte, intentos europeos para establecer un comercio intercontinental con esclavos de otras latitudes fracasaron. En las colonias en Goa y otras áreas de India, los portugueses se involucraron en el comercio esclavista del océano Índico (dominado por comerciantes árabes, malayos e indios), pero la legislación portuguesa desde 1520<sup>23</sup> restringió fuertemente la trata de personas de India hacia Europa, porque la Corona quería dar prioridad al comercio de especias, y transportar personas en los barcos restaba sustancial espacio para mercancías mucho más rentables, como por ejemplo, seda, pimienta, jengibre, canela, macis, nuez moscada y laca (Ehalt 2017: 93-96). A mediados del siglo XVI, mientras Japón vivía en un período de conflictos internos entre distintos clanes, los españoles y portugueses también intentaron establecer un comercio esclavista en Nagasaki (ciudad controlada en ese entonces por los jesuitas). Durante varios años lograron traficar con capturados chinos, coreanos y japoneses, aprovechando los distintos conflictos en la región. Sin embargo, Toyotomi Hideyoshi (líder militar que lograría la unificación de Japón en 1590) expidió un *oboe* (memorando) y un *sadame* (edicto) en 1587 donde ordenó la expulsión de los jesuitas y reguló las actividades comerciales de los portugueses, incluyendo la prohibición del tráfico con seres humanos;<sup>24</sup> posteriormente retomó el con-

23 En las *Ordenações da Índia* (promulgadas en Évora, el 8 de septiembre de 1520) se prohibió que tanto las naves reales como barcos privados provenientes de India cargados con especias condujeran esclavos hacia Portugal, a costa de perderlos y pagar una multa equivalente a nueve veces el precio original: “Itê defendemos e mãdamos: que nas nossas naos nê de mercadores que vierê da india pera estes reynos cõ a carregua das especiarias: possa ninhuúa pessoa trazer: nê tragua ninhuús escrauos machos: nê femeas: posto que prouisam tenha do nosso capitam moor: nê veedor da fazenda: sob pena que quem o contrairo fezer os perca anoueados: a metade para a nossa camara: e a outra pera os catiuos [...]”.

24 *Oboe* del 23 de julio de 1587, artículo 10: “La venta de japoneses a China, sur de Berbería y Corea debe ser considerada como criminal, ya que el tráfico con seres humanos

trol de Nagasaki, ordenó anular los contratos portugueses de compraventa sobre esclavos japoneses y organizó su retorno a sus lugares de origen; y en 1597 ordenó la crucifixión de varios jesuitas y franciscanos que seguían en Nagasaki, incluyendo a Felipe de las Casas (nacido en Ciudad de México) y a Gonzalo García (natural de Vasai, India). Su sucesor, el shōgun Tokugawa Ieyasu, promulgó diversos edictos donde prohibió la religión católica y ordenó la expulsión de los españoles y portugueses, instaurando una política de total aislamiento que solo terminaría dos siglos y medio después (*ibid.*: 315-363).

Así, varios factores en el siglo XVI llevaron a que los africanos se convirtieran paulatinamente en la única mano de obra esclava disponible y legalmente autorizada para la colonización ibérica (Klein/Vilson III 2013: 31-36). Entre otros, se pueden destacar: el cierre del tráfico de esclavos musulmanes y eslavos en el Mediterráneo; las restricciones portuguesas a la esclavización de personas de India desde 1520; la prohibición papal (1537) y española (1542) de la esclavización de indígenas americanos ante su rápido colapso demográfico; y el fracaso de los intentos ibéricos de posicionarse en el comercio esclavista asiático. Por otro lado, las rutas marítimas entre África y Brasil o el Caribe son mucho más cortas que cualquier ruta entre Asia y América; en África ya funcionaban cadenas de captura y transporte interno de esclavos antes del establecimiento de los portugueses en Guinea y Angola; y habían gobernantes locales dispuestos a venderles sus enemigos y prisioneros de guerra a los europeos. De modo que a diferencia de la trata preatlántica (en la que se esclavizaban personas por pertenecer a pueblos enemigos derrotados militarmente, sin distinción de color de piel u otro aspecto físico), la esclavitud en América se fue haciendo inusual por haberse especializado en africanos subsaharianos. Con la paulatina consolidación del concepto de “raza”, esta situación terminó convirtiendo al “negro” en sinónimo de “esclavo” en las colonias americanas. En este sentido se puede hablar de un régimen esclavista racial.

Para entender cómo la trata esclavista transatlántica tuvo un impacto tan trascendental en la conformación de desigualdades intercontinentales es importante considerar las dinámicas especulativas que dominaron la conquista y colonización ibérica de América. La colonización no era una consecuencia natural del arribo de los españoles a América, como lo

---

está proscrito en Japón [...]. Todo transgresor será inmediatamente sometido a un severo castigo” (traducción propia, con base en Ehalt 2017: 338).

evidencia la tardía colonización europea de África y Asia. Aún después de 1492, la Corona española mantenía como objetivo prioritario asegurarse el monopolio de una ruta comercial con India y China, para lo cual le habrían bastado algunos fuertes y puertos comerciales en las costas americanas y el control de una ruta terrestre en Centroamérica, como lo hizo Portugal a lo largo de las costas africanas y de la península arábiga entre 1498 y 1580 para controlar su ruta a la India. Pero el descubrimiento de metales preciosos motivó a los españoles a establecer asentamientos permanentes en las cercanías de los yacimientos auríferos, desarrollar zonas agrícolas y ganaderas para abastecer con alimentos estos núcleos urbanos, y construir caminos y puertos con fuertes militares para asegurar el embarque de los minerales y la protección de las áreas de extracción. El origen de numerosas ciudades hispanoamericanas está marcado por las rutas que se desarrollaron a lo largo de esta cadena extractiva. Como destaca Ramos Pérez (2008: 111-121), la conquista arrancó sin orden expresa ni conocimiento de la Corona, como el resultado de las tensiones con los indígenas, y tuvo un carácter popular en el sentido de que fue promovida desde las Américas y que la mayoría de acciones de sometimiento no fueron encabezadas por nobles ibéricos, sino por aventureros que buscaban ascenso social y que asumían el liderazgo entre los sobrevivientes de una expedición, como en el caso de Cortés o Pizarro. En otras palabras, la conquista no fue un proyecto oficial, sincronizado y planificado a cargo de los ejércitos de las coronas ibéricas, sino que fue desarrollada a través de empresas particulares en busca ante todo de metales preciosos: primero con las colectas y extracción de oro de aluvi6n en las Antillas (1494-1525); después el saqueo del tesoro azteca y el descubrimiento paulatino de yacimientos de plata y oro en Nueva Espa1a; posteriormente el saqueo del oro y plata inca mediante el pago de rescate tras la captura de Atahualpa (1533) y el descubrimiento de los yacimientos de plata en Potosí (1545); y finalmente, el descubrimiento de yacimientos de oro y plata m1s all1 de las fronteras norte y sur del imperio Inca: Popay1n (1538), los lavaderos de Marga Marga (1545, cerca de Santiago de Chile), Buritic1 (1546, al norte de Medell1n), Chachapoyas (1560, Per1), y Zaruma (1560, Ecuador). Espa1a, que a principios del siglo XVI era una peque1a econom1a con un mercado interno equivalente a la mitad de la poblaci6n de Francia, y con un comercio exterior concentrado en la exportaci6n de materias primas, se fue consolidando en el mediano plazo como potencia europea gracias a su ascenso como imperio minero de alcance global y a las enormes ganancias derivadas de la extracci6n de meta-



les preciosos en América. Tales ganancias eran resultado de la combinación de los altos precios de la plata en China y de los bajos costos de producción en los que incurría España, debido a la privatización de las extracciones y al uso de mano de obra forzada (Flynn/Giráldez 1995: 209-211).

Las expediciones se basaban en las denominadas “capitulaciones de conquista”, que eran contratos públicos entre el monarca y un particular por medio de los cuales éste último se comprometía a organizar una expedición armada y conquistar un territorio para ponerlo bajo la soberanía del rey; el particular debía asumir los gastos de la expedición, pero a cambio recibía el título de gobernador, una parte de las tierras, y el botín, salvo un 20 % que debía ser entregado a la Corona. Este concesionamiento de la empresa conquistadora implicaba un fuerte endeudamiento previo de los aventureros, quienes asumían altos riesgos ante la expectativa de rápidas y enormes ganancias. A pesar de que apenas una fracción de las expediciones eran exitosas, eran por sí solas tan rentables que sus excedentes permitían incrementar la espiral de préstamos de alto riesgo, inversiones especulativas y acumulación de capital que con el paso del tiempo daría forma al capitalismo.<sup>25</sup>

La combinación de estas dinámicas de concesionamiento y especulación también es observable en el mercado esclavista transatlántico que se desarrolló para cubrir la mano de obra requerida para la colonización del continente y la extracción de sus recursos. En 1595, la Corona española estableció un sistema de concesiones temporales a particulares para el tráfico, introducción y venta de africanos en América.<sup>26</sup> El contrato de concesión

25 En la primera mitad del siglo XVI, la abundancia de metales preciosos provenientes de América estimuló una fiebre especuladora hasta entonces desconocida. En la región de Flandes, que había sido centro importante de comercio en la Europa medieval, y que entonces hacía parte del Imperio español (el emperador Carlos V de hecho era flamenco), se establecieron grandes banqueros europeos como los alemanes Fugger (quienes en 1519 habían comprado los votos que aseguraron la elección de Carlos V como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico) y Welser (que en 1528 recibieron una concesión de Carlos V para conquistar y colonizar la provincia de Venezuela). En este contexto especulativo se fundó en Amberes la primera bolsa para negociar mercancías y activos financieros, y surgieron los contratos de seguros de embarcaciones transatlánticas. Las sublevaciones de la nobleza flamenca contra el emperador español Felipe II en 1568 produjeron la emigración de comerciantes de Amberes a ciudades más seguras como Ámsterdam y Londres, donde se instalaron bancos y nuevas bolsas de valores que contribuyeron a la prosperidad de los Países Bajos e Inglaterra, mientras España se sumía en sucesivos defaults por los altos costos de sus guerras.

26 Previamente, la Corona española otorgaba licencias, que eran autorizaciones reales para introducir esclavos en América, siguiendo un trámite especial. Si bien las primeras licencias fueron gratuitas, pronto se vio que podían servir como una fuente de

era una prerrogativa real que llevaba por nombre “Asiento” y establecía las obligaciones y privilegios del asentista, incluyendo el volumen anual o total de esclavos, el número de años de la concesión, y el porcentaje de ingresos que debía entregar a la Corona. De este modo, la Corona garantizaba el transporte y abastecimiento regular de africanos en sus colonias y obtenía recursos pecuniarios fijos de la trata esclavista, y a la vez trasladaba a los asentistas los altos riesgos de las operaciones (naufragios, piratas, muertes a bordo, etc.). Por diversas razones coyunturales (*v. gr.* la unión transitoria de las Coronas ibéricas), la mayoría de asientos se otorgaron inicialmente a ricos hacendados y comerciantes portugueses independientes (*cf.* Vila Vilar 1977: 93-123). Legalmente se trataba de contratos de derecho público adjudicados por puja, siguiendo el criterio de las ofertas más altas, y sin tener en cuenta la solvencia financiera del postor, lo que favoreció a los especuladores más arriesgados (*ibid.*: 33-34). Sin embargo, desde mediados del siglo XVII, Francia, Inglaterra y los Países Bajos fundaron empresas financiadas con recursos estatales diseñadas para competir contra las otras por los dividendos generados por la creciente demanda de mano de obra esclava en América tras la conformación de grandes plantaciones (*v. gr.* de azúcar, tabaco o algodón). De este modo, el comercio esclavista pasó de ser un servicio intermitente a un macronegocio entre potencias, regulado por tratados internacionales y controlado por banqueros e inversionistas, entre los que se incluían miembros de la nobleza y las familias reales de España, Francia e Inglaterra (Olivas 2013: 88).

La trata esclavista fue entonces una fuente de acumulación de capital a escala global. La distribución de rentas, riesgos y costos a lo largo de la cadena de valor de la trata dio lugar a formas entrelazadas de desigualdades persistentes entre puntos nodales del comercio intercontinental. En Europa occidental, todas las potencias colonialistas (Portugal, España, Inglaterra, Francia y los Países Bajos) participaron protagónicamente en la trata transatlántica; en menor medida, y por períodos más cortos, daneses, suecos y alemanes también se involucraron en la trata esclavista. En conjunto, los habitantes de prósperas ciudades como Ámsterdam, Lisboa, Liverpool y Londres acumularon en distintos períodos los dividendos de

---

ingresos, y su precio se incrementó reiteradamente (de 2 ducados en 1513 a 19-22 ducados en 1593). Con la implementación de los asientos, eran los asentistas los encargados de vender licencias a tratantes de esclavos, generalmente en lotes superiores a 80 esclavos. *Cf.* Molinari 1944: 51-58; Vila Vilar 1977: 2, 23 y 141.

las operaciones asociadas al tráfico negrero y a la explotación de mano africana, lo cual favoreció la Revolución Industrial, la consolidación de la banca y las bolsas europeas, y su posicionamiento hegemónico en el comercio internacional.<sup>27</sup>

Por su parte, como explican en detalle Flynn y Giráldez (1995), Asia fue el destino de una porción considerable de los metales preciosos que eran extraídos a muy bajos costos de producción gracias al empleo de indígenas y africanos esclavizados en las minas americanas. Decenas de miles de toneladas de plata fueron transportadas hacia el Imperio Chino (entonces, el mayor comprador del metal en la época) en galeones que cruzaban el Océano Atlántico (con escalas en Europa) o el Océano Pacífico (en la ruta de Acapulco a Manila -colonia española fundada en 1571). En China, la plata se convirtió en moneda y divisa de cambio, lo que resolvió los traumas económicos generados tras siglos de crisis monetarias; sin embargo, este intercambio produjo un enorme flujo de ganancias de China a Europa, lo que a su vez generó en el largo plazo una progresiva alteración en el balance global de poder a favor de las potencias europeas. En palabras de Flynn y Giráldez (1995: 217), la alta demanda china por la plata creó un mercado altamente rentable con Europa sobre la base del intercambio de productos americanos; esto a su vez creó una fuerte demanda por esclavos africanos en América. De este modo, el comercio transatlántico de esclavos estuvo influenciado por los desarrollos fiscales y monetarios en China.

En África occidental, algunos actores que se involucraron en el comercio esclavista con los europeos lograron posicionarse como élites locales y

---

27 Los beneficios no se limitaban a los actores directamente involucrados en el comercio de esclavos. Por ejemplo, los astilleros de los puertos británicos se lucraron ampliamente a través de la producción de barcos diseñados especialmente para el comercio de esclavos, proveyendo numerosos empleos en la ciudad. Morgan (2001) adicionalmente argumenta que, aparte de la acumulación de capital y las ganancias directas provenientes del tráfico de esclavos (que tuvieron variaciones muy fuertes), la operación comercial con esclavos ofrecía beneficios indirectos más importantes, especialmente en términos de fortalecimiento institucional y comercial (*n. gr.* el surgimiento de las compañías aseguradoras, sobre la base del seguro marítimo), la dinamización de nuevas industrias y exportaciones (*n. gr.* el impulso a la industria textil británica), la fabricación de armas (especialmente en Birmingham) y el desarrollo de los puertos (especialmente Bristol, Glasgow, Liverpool y Londres). Estos enormes beneficios se repartirían muy desigualmente en Inglaterra, creando nuevas tensiones sociales entre una creciente clase proletaria, la élite nobiliaria tradicional, y los “nuevos ricos”. Adicionalmente, buena parte del oro extraído por esclavos e indígenas en Brasil tuvo como destino Inglaterra, para equilibrar la balanza comercial de Portugal, que dependía de los productos manufacturados ingleses; esto convirtió a Londres en el principal mercado de metales preciosos de Europa occidental (Mota/López 2009: 162).

concentrar los beneficios del intercambio (tejidos, hierro, armas, utensilios, tabaco, aguardiente de caña), mientras que millones de familias fueron divididas por la trata transatlántica a lo largo de los siglos, incrementando la fragmentación étnica en la región, y reduciendo así el alcance geográfico de la autoridad política local, lo que en el largo plazo llevó al colapso de sus reinos y a la desarticulación de sus instituciones económicas (Whatley/Gillezeau 2011). Diversos estudios muestran que la trata esclavista dejó una huella perdurable de desigualdad y pobreza extrema en estas sociedades. Los países africanos más pobres en la actualidad son aquellos de donde se capturaron más personas para ser esclavizadas (*cf.* Grier 1999; Englebert 2000; Acemoglu/Johnson/Robinson 2001; Bertocchi/Canova 2002; Lange 2004; Nunn 2008a y 2008b). Solo por hablar de acceso a la educación (clave para la movilidad social, la incorporación al mercado de trabajo y el nivel de ingresos), uno de cada dos niños del mundo que no está escolarizado en primaria y uno de cada tres niños del mundo que está por fuera de la educación secundaria vive en la región de África subsahariana (UNESCO 2016).

Finalmente, como veremos en detalle en este capítulo, en diversas colonias europeas en América se implementó un modelo económico extractivo minero y agroexportador (*v. gr.* plantaciones azucareras y tabacaleras) altamente dependiente de la explotación laboral de indígenas y africanos. Por un lado, esto permitió la consolidación de una élite minera y latifundista “blanca” (europea y posteriormente criolla) que concentraría el poder económico y político; por otro lado, naturalizó el posicionamiento de los afrodescendientes en el nivel más bajo de la estratificación social. Al respecto, varios estudios sugieren que las desigualdades contemporáneas en países de América se explican por diferencias de partida en los factores de producción, y en particular en el uso de mano de obra esclava (Engerman/Sokoloff 1997; Sokoloff/Engerman 2000; Nunn 2008a). Estos autores muestran que en las economías que más dependían del sistema esclavista se observa actualmente una estrecha correlación con altos indicadores de desigualdad social. Hay diversas explicaciones al respecto; entre otras, se ha argumentado que esto se debe a que el uso de la esclavitud a gran escala (*v. gr.* economías de plantación) estuvo asociada a una alta concentración de la tierra, lo cual generó desigualdades estructurales con efectos que van más allá de la tenencia desigual de la tierra (*v. gr.* la concentración de las

instituciones políticas y judiciales en manos de dueños de plantaciones).<sup>28</sup> Esas desigualdades estructurales de partida se convirtieron en obstáculos institucionalizados para la movilidad social y la participación política de los afrodescendientes en el período postesclavista (*v. gr.* exclusión de los derechos de voto y del acceso a derechos y servicios esenciales como la educación y la salud, etc.).

## 1. Estratificación estática: el sistema de castas

Los colonizadores europeos de territorios americanos con población nativa aplicaron, en términos generales, al menos tres estrategias: a) asimilar la población local y hacerla funcional para la colonización, b) desalojar a la población local o forzarla a refugiarse en zonas aisladas, o c) exterminarla. Esto implica respectivamente: a) cooptar las formas vigentes de sociedad y gobierno local, b) tolerar geografías y demografías segregadas, o c) destruir los pueblos y poblaciones locales y borrar las huellas de su existencia. Inicialmente, los españoles aplicaron una estrategia destructiva en su conquista del imperio Azteca y el saqueo de Cuzco, tratando de sustituir y eliminar los vestigios de estas culturas (*v. gr.* elevando sus iglesias y nuevos centros arquitectónicos encima de los palacios, pirámides y templos sagrados de los indígenas). Sin embargo, en la postconquista, los españoles encontraron que la manera más eficaz de explotar la mano de obra indígena y mantenerlos subordinados y controlados consistía en una combinación entre aculturación e imposición colonial (*v. gr.* evangelización, enseñanza del español, parcelamiento de tierras) con la cooptación de instituciones y estratificaciones sociales de los grandes imperios indígenas (que no mucho antes de la llegada de los españoles habían logrado someter amplios territorios), adaptando para su propio beneficio

28 Un ejemplo clásico en la literatura es la colonia inglesa de Barbados. Según el censo de 1680, esta colonia de plantaciones de azúcar (que para la época se encontraba en la plenitud de su auge económico) contaba con unos 38.782 esclavos, controlados por unos 3.044 dueños de tierras, de los cuales 175 eran *big planters* (grandes terratenientes con más de 60 esclavos cada uno). Estos 175 grandes terratenientes no solo dominaban económicamente la isla; las posiciones más prestigiosas y poderosas eran reservadas para los colonos más ricos: en 1680, 73 de ellos ocupaban altos cargos civiles (*v. gr.* administrativos, judiciales) o militares (muchos de ellos ocupaban tres o cuatro cargos simultáneamente), y entre 1675 y 1685, al menos 102 de ellos ocuparon algún cargo relevante. Los restantes *big planters* eran mujeres o niños y por lo tanto ineligibles para tales cargos. En detalle, *cf.* Dunn 1969.

figuras como la mita<sup>29</sup> o el antiguo sistema de tributos de las clases bajas a la nobleza. Siguiendo esta lógica, concibieron un sistema social binario a partir de la división más elemental: la distinción entre europeos e indígenas. En los territorios donde ya existían asentamientos densamente poblados por indígenas se estableció desde la década de 1530 un tipo de reducciones denominado “República de Indios”, que quedaba sujeta a la llamada “República de Españoles”, compuesta por los asentamientos españoles, sus autoridades públicas y las autoridades eclesiásticas. Este sistema social binario y jerarquizado aseguraba la evangelización en la fe católica y el vasallaje colectivo de los indígenas al monarca español, así como la concentración de la recaudación tributaria. A cambio de la lealtad al rey, los pueblos indígenas podían mantener sus jerarquías y dignidades internas, disfrutar de cierta autonomía en la gestión comunal de sus recursos, y conservar una porción de sus tierras en una extensión considerada suficiente para su subsistencia, ejerciendo un uso colectivo de la misma (los pueblos indígenas mantenían ancestralmente un uso comunal de la tierra, y el derecho hispano no autorizó a los indígenas a tener propiedad individual). De este modo se planificó una relativa segregación entre asentamientos españoles e indígenas aislados entre sí geográficamente.

Sin embargo, esta lógica binaria sucumbió ante la realidad de la convivencia intergrupal y el establecimiento de un sistema esclavista transatlántico a gran escala, que en el largo plazo incorporó forzosamente en las sociedades americanas a millones de africanos. Desde los albores del siglo XVI, España introdujo africanos a América haciendo uso del comercio de esclavos —controlado principalmente por traficantes portugueses y británicos—. Los capturados eran agrupados en grandes bodegas y fortines ubicados en las costas de África Occidental y luego eran trasladados a los navíos que por diversas rutas los llevarían a América. La mayoría de africanos fueron embarcados desde las Costas de Senegal y Gambia, la Costa de Oro, la Costa de los Esclavos (Ghana, Togo, Dahomey), el delta del Níger, Congo y Angola (*cf.* Antón Sánchez 2007; Ferguson 2012). Los destinos de los barcos del denominado “tráfico negro” fueron principalmente los

---

29 La mita era una institución mediante la cual los hombres de todos los pueblos bajo dominio incaico debían realizar labores para la construcción de obras públicas, como caminos, fortalezas, y templos. Los españoles la convirtieron en una forma de tributo laboral indígena, especialmente aplicado para la extracción de minerales preciosos.

puertos ubicados en las islas de Jamaica, Bahamas, Haití, Cuba, Granada y Curazao, entre otros; de allí partían hacia distintas direcciones: Carolina, Virginia, Veracruz, Bahía, Recife, Río de Janeiro, Buenos Aires, Cartagena de Indias, Panamá, El Callao o Valparaíso (cf. Ferguson 2012). Según las estimaciones más recientes de *slave voyages*,<sup>30</sup> soportadas en la base de datos sobre el comercio transatlántico esclavista de Eltis *et al.* (2008), de los más de doce millones de africanos que fueron trasladados a América entre 1501 y 1867, prácticamente la mitad (casi seis millones) fueron conducidos a Brasil, convirtiéndose en el mayor destino de africanos esclavizados en América entre 1560 y 1850. Unos 2.281.000 arribaron por Río de Janeiro, 1.568.000 por Bahía, 818.000 por Pernambuco, y unos 144.000 por Maranhão. Por su parte, casi tres millones de africanos fueron embarcados a las islas del Caribe (descontando las islas bajo control español), unos 400 mil africanos desembarcaron en Norteamérica, y un millón y medio de africanos fueron llevados a las colonias españolas. De éstos últimos, unos 779.000 llegaron a Cuba, 390.000 arribaron por Cartagena, 250.000 por Veracruz, y 98.000 por Buenos Aires. Algunos esclavos llevados a las colonias portuguesas en Brasil terminaron en colonias españolas, tras ser intercambiados por plata del Potosí en rutas de contrabando portuguesas por el Río de la Plata (Flynn/Giráldez 1995: 216-217).

En la Sudamérica hispana, el puerto de ingreso más importante era Cartagena de Indias. Desde esta ciudad, los africanos eran llevados al interior del actual territorio colombiano (especialmente por ruta fluvial) al resto del Caribe y al Pacífico (vía Panamá). Un grupo significativo de esclavos era reembarcado hacia Portobelo (costa Caribe de Panamá, cerca de la actual ciudad de Colón); luego eran conducidos hacia la costa del Pacífico por una penosa ruta selvática a lo largo de la cual se conformaron desde mediados del siglo XVI diversas comunidades palenqueras. En Ciudad de Panamá eran trasladados nuevamente por vía marítima al puerto del Callao para ser vendidos por plata del Potosí en Lima. Esto explica por qué desde finales del siglo XVI y durante el siglo XVII la mitad de la población de Lima era africana (para 1640 ascendían a unas 20.000 personas). En Lima eran vendidos para todo el Virreinato del Perú, incluyendo Ecuador en el norte y el Alto Perú (actual Bolivia) y Chile en el sur (Klein/Vinson III 2013: 36-40). En particular, Arica concentró una importante población

30 Cf. *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, <http://www.slavevoyages.org>. Véase además: Eltis/Richardson (2008).

africana como puerto principal de embarque de la plata de Potosí. Adicionalmente, a medida que se agudizó la falta de mano de obra en las minas de Potosí, se desarrolló una ruta continental (en buena parte alimentada por el contrabando) desde el puerto de Buenos Aires, pasando por Córdoba, Tucumán y Cuyo, y luego tomando dirección a Potosí o Santiago (Molinari 1944: 47-50, 55-58 y 483; Vila Vilar 1977: 122-123 y 219). En conjunto, sólo alrededor de un 2 % de los doce millones de africanos trasladados a América se destinaron a los actuales territorios de Colombia, Ecuador y Panamá (Colmenares 1979: 77).

Es importante tener en cuenta que no todos los africanos que llegaron al continente americano fueron llevados para ser esclavizados en trabajos forzados; hubo notables casos de participación como conquistadores desde las primeras expediciones españolas, en diversos rangos: navegantes, capitanes, sirvientes, muleros, pregoneros, verdugos, o granjeros. Como resume Restall (2000: 174 *et seq.* y 2003: 52 *et seq.*), los casos más conocidos son los de Juan Garrido, quien participó en la conquista del Imperio azteca y se convirtió en el primer cultivador de trigo en América; Sebastián Toral, quien aprendió maya y ayudó a Francisco Montejo en la conquista de Yucatán; Juan Bardales, manumitido por sus servicios en la conquista de Honduras. Otros africanos ayudaron a las conquistas de Costa Rica (Pedro Fulupo), Venezuela (Antonio Pérez y Juan Portugués), Perú (Juan García, Miguel Ruiz y Juan Valiente) y Chile (Juan Beltrán). Como concluye Restall, los africanos estuvieron presentes en toda la empresa conquistadora y colonizadora española en América; sin embargo, debido a la progresiva conformación de una sociedad de castas con rígidas jerarquías, y debido a que en esa estratificación de castas la mayoría de los africanos y sus descendientes ocupaban un lugar subordinado por su estatus de esclavos, el rol central y extendido de estos africanos libres o en posiciones sociales más altas fue ampliamente ignorado por los cronistas españoles de la conquista; pese a ello, una vez que se juntan las distintas evidencias, su participación resulta incontrovertible (*cf.* Restall 2003: 52-53).

En efecto, la división estricta entre europeos e indígenas fue superada por la recurrencia de uniones entre los diversos grupos, que bajo la influencia de discursos europeos sobre la pureza de sangre (*cf.* sección I.2.3) derivaron en una rígida estratificación social fundada en el linaje. Desde un comienzo se permitieron los matrimonios con mujeres indígenas debido a la falta de mujeres peninsulares en la etapa inicial de la colonización. Además, según la variedad de mano de obra que se empleara en las haciendas,



plantaciones, ingenios, obrajes y talleres, estos lugares se convirtieron en espacios propicios para el concubinato y relaciones sexuales fortuitas entre africanos, indígenas y europeos.<sup>31</sup> A ello se suman, entre otras, las estructuras familiares poligámicas de los bandeirantes en sus expediciones o de los cimarrones fugados en territorios indígenas.

La estratificación social inicialmente estaba basada en una intrincada genealogía según porcentajes detallados de mezclas de sangre generalizadas bajo el término de “castas”. Por ejemplo, las categorizaciones en Nueva España (México) incluían: *mestizo* (50 % de sangre europea y 50 % de sangre indígena), *castizo* (75 % de sangre europea y 25 % de sangre indígena), *mulato* (50 % de sangre europea y 50 % de sangre africana), *morisco* (75 % europeo y 25 % africano), *albino* (87,5 % europeo y 12,5 % africano), *lobo* (50 % indígena, 46,88 % europeo y 3,12 % africano), *zambaigo* (75 % indígena, 23,45 % europeo y 1,55 % africano), *albarazado* (43,75 % indígena, 30,86 % europeo y 25,39 % africano), *barcino* (40,43 % europeo, 21,87 % indígena y 37,7 % africano), *coyote* (50 % europeo, 37,5 % indígena y 12,5 % africano), *chamizo* (22,6 % europeo, 55,5 % indígena y 21,9 % africano), y *coyote mestizo* (36,3 % europeo, 52,7 % indígena y 11 % africano).<sup>32</sup> Posteriormente, debido a su creciente complejidad, estas clasificaciones tuvieron que ser reemplazadas por estimaciones más simples según las facciones y el color de piel. En otras colonias ibéricas no se llegó a este nivel de detalle. Siguiendo a Fonseca Júnior (2006: 147-148), los hijos resultantes de las relaciones entre población europea (portugueses, holandeses y franceses), indígena y africana en el actual Brasil eran llamados comúnmente *mamelucos* (unión indígena y europea), *mulatos* (unión europea y africana), y *cafuzos* (unión africana e indígena). Estas denominaciones podían variar según la zona (v.gr. al *cafuzo* también se le llamaba *curiboca* y *caboré*, especialmente en Minas Gerais, cf. Diégues 1976: 115-116; en Amapá, Bahía y Pará se le llamaba *taioca*) y las estratificaciones podían hacerse más detalladas según las uniones secundarias (v.gr. *cabra* para la unión entre africanos y mulatos), pero pese a las variadas categorías y denominaciones de una colonia a la otra, la ubicación de los africanos y sus descendientes en los niveles más bajos y su diferenciación social frente a los descendientes de las

31 Por ejemplo, en el caso brasileño, los ingenios de azúcar y las minas favorecieron las uniones entre blancos y negros, mientras que en las haciendas ganaderas fueron más comunes las uniones entre blancos e indígenas. Cf. Diégues 1976: 111.

32 En detalle, cf. Stephens 1999: 15, 16, 38, 92, 99, 158, 159, 298, 323, 344, 352 y 515.

uniones de sangre europea e indígena son constantes que se repiten en toda Iberoamérica. Con todo, en fuerte contraste con la experiencia en el Caribe o Norteamérica, este íntimo relacionamiento intergrupar durante más de tres siglos produjo sociedades con dinámicas muy similares tanto en la América Española como en la América Portuguesa, a pesar de las distancias geográficas e institucionales que las separaban (Paiva 2008).

El término “casta” era altamente peyorativo. Llevaba implícita la idea de que una generación heredaba de la otra no sólo el aspecto físico, sino también características específicas que eran evaluadas positiva o negativamente por la sociedad, lo cual derivaba en distintas estratificaciones según las combinaciones de sangre. Para descendientes de indígenas y afrodescendientes, la casta estaba asociada con el prejuicio de la ilegitimidad de nacimiento -fuera del matrimonio o por adulterio-, la carga tributaria y el estigma social. Además estaba asociada con un tipo de relación sexual promiscua, asimilable a la animal (Chaves Maldonado 1998: 91-92). Esto se refleja en los vocablos elegidos para designar a las castas con sangre africana, que hacen alusión a animales o a híbridos animal-humano, como los ya mencionados cabra, coyote, lobo, caboré, mulato y zambo.<sup>33</sup> El término “mulato” hace referencia a la mula, un animal híbrido estéril que resulta del cruce entre una yegua y un burro. De igual forma, el término “zambo”, que en un principio designaba a un animal, se usaría para identificar al descendiente de indígenas y africanos, cuyas uniones fueron muy frecuentes en el sur de México, la costa caribe de Centroamérica (*v. gr.* los garífunas), Panamá, la región costera del Pacífico colombo-ecuatoriano, así como en la costa norte de Brasil. En el Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales (1786) se definió al zambo como:

Hijo de negro y mulata, o al contrario: es la casta más despreciada de todas por sus perversas costumbres: cuando la mezcla es de indio y negra, o de negro e india, se llama Zambo de Indio; en Nueva España llaman a este “Cambujo” (citado en Chaves Maldonado 2009b: 223).

33 El uso de vocablos originalmente reservados a los animales para designar a africanos y afrodescendientes no solo se restringió a las castas. Un ejemplo muy conocido es el término “cimarrón”, que se empleaba inicialmente para referirse exclusivamente al ganado y animales domésticos que huían de sus dueños hacia el campo y se hacía montaraz. A mediados del siglo XVI el término pasó a designar a los esclavizados fugitivos en las colonias españolas y posteriormente en las colonias francesas (*marrons*) y holandesas (*maroons*).

Como se observa, las categorías resultantes de las uniones intergrupales reflejaban conceptos europeos de hibridez y moralidad; se asumía que se combinaban rasgos civilizados de los blancos con rasgos salvajes y bárbaros de los indígenas o africanos, por lo que la categoría de “zambo” implicaba la mezcla de rasgos que no son europeos o civilizados y por tanto, el resultado de la combinación de “salvajismo” y “barbarismo” generaba según esos criterios gente considerada “inherentemente ponderosa y peligrosa con orientación al desorden y al disturbio” (Whitten 1999: 57).

En los relatos del viaje entre 1737 y 1744 de Antonio de Ulloa por el Virreinato del Perú y el Virreinato de la Nueva Granada,<sup>34</sup> el autor sevillano ofrece su perspectiva sobre los habitantes y las jerarquías sociales en las ciudades que describe. Así, relata que en la ciudad de Cartagena se distinguen varias “castas producidas de la union de *Blancos, Negros, y Indios*”. Entre los blancos, se distingue a los de origen español no mezclados con otras sangres, y a los *Criollos blancos*, que caracteriza como descendientes de europeos que se establecieron en América. En las uniones de blancos y negros distingue por grados de “blanqueamiento”: *mulatos* (hijos de blanco y negro), *tercerones* (hijos de mulato y blanco), *quarterones* (hijos de tercerón y blanco), y finalmente, los *quinterones* (hijos de quarterón y blanco). Por sus facciones y color de piel, Ulloa aclara que las diferencias entre quinterones y blancos eran muy difíciles de percibir. La última unión entre quinterón y blanco se denominaba *español*, y se consideraba “fuera de toda raza de *Negro*”. Similar gradación se produce en la unión entre indígena y africano: zambo, tercerón, quarterón y quinterón. Y nota los prejuicios sociales que estas categorías involucran:

Es tanto lo que cada uno estima la Gerarquia de su Casta, y se desvanece en ella, que si por inadvertencia se les trata de algun grado menos, que el que les pertenece, se sonrojan, y lo tienen à cosa injuriosa, aunque la inadvertencia no haya tenido ninguna parte de malicia; y avisan ellos al que cayó en el defecto, que no son lo que les ha nombrado, y que no les quieran substraer lo que les dió su fortuna (Ulloa 1748, Parte I, Libro I, Capítulo IV: 40-41, párrs. 64-65).

34 El Virreinato de Nueva Granada fue establecido por la Corona Española en 1717 y reinstaurado en 1739, como parte de las reformas borbónicas que reorganizaron la administración colonial en América. El virreinato ocupó los territorios que hoy corresponden a Colombia, Costa Rica, Ecuador, Panamá y Venezuela, y la capital se situó en Santafé de Bogotá.

Esta gradación también admite “retrocesos” y “estancamientos”. Así, Ulloa explica que los hijos de quarterón y tercerón son llamados *tente en el ayre*, ya que no avanzan ni retroceden en la jerarquía social; y los hijos de quarterones o tercerones y negros tienen el nombre de *salto atrás*, porque en lugar de aproximarse a los blancos, se han acercado más a los negros. *Salta-atrás* también era un nombre usado en Brasil para los hijos de mamelucos y negros o de mulatos y negros (Diégues 1976: 117).

Nótese que las denominaciones iniciales estaban centradas en la ascendencia y el grado de pureza de sangre más que en el aspecto físico o factores corporales como el color de piel. Incluso en Brasil, la designación de *pardo* se haría de uso común sólo en una fase posterior de la colonia, y según Mattos (2013: 41-42) inicialmente no describía a descendientes de africanos por el grado de pigmentación de su piel, sino que servía como forma genérica de registrar la diferenciación social en la condición de los no-blancos.<sup>35</sup> Sin embargo, esto fue cambiando en Sudamérica. En el Virreinato de la Nueva Granada, al finalizar el siglo XVII, los derechos especiales asociados a la ascendencia, mezclada o no, ya eran identificables por el fenotipo (Losonczy 2008: 264). Las principales categorías identificadas a lo largo del siglo XVIII eran los *blancos*, *indios*, *esclavos* y *libres de color*. Esta última categoría agrupaba diversas “mezclas” con variaciones regionales como los *mestizos* (blanco e indio), *zambo* (negro e indio), *zambo* (negro e indio), *mulato* (negro y blanco) y *pardo* (mulato y negro). Cada categoría social implicaba un estatus legal basado en el linaje y color de piel, como explica Castro-Gómez (2005: 72-73):

Las desigualdades étnicas no se basaban, entonces, en apreciaciones puramente subjetivas de las élites, sino que se encontraban sancionadas por un orden jurídico que se encargaba de situar a cada individuo en el grupo étnico que le correspondía. Así, por ejemplo, en las actas y libros de los cabildos, como también en los títulos de encomiendas, quedaba oficialmente consignado si una persona descendía o no de los “primeros pobladores”; las pretensiones de nobleza podían ser acreditadas ante la Real Audiencia y las alcaldías ordinarias, de tal manera que los blancos gozaban del derecho a recibir provisiones especiales de amparo a su condición étnica. También en los padrones oficiales se establecía una diferencia entre “vecino” y “morador”, reservando la primera categoría a los miembros de las familias más antiguas y distinguidas del lugar. De igual manera, en las actas sacramentales de la Iglesia se registraban en dos libros separados los bautismos de los blancos y los de los indios, negros

35 Así, según Mattos, los *pardos* serían afrodescendientes que varias generaciones atrás habrían salido de la esclavitud, mientras que los *pretos* serían esclavos o libertos recientes.

y mulatos, como ocurría, por ejemplo, en la parroquia de Nuestra Señora de Santa Bárbara en Bogotá [...].

A mediados del siglo XVIII, cuando el término “raza” ya era utilizado para clasificar morfológicamente a las personas según su color de piel, textura del pelo, grosor de los labios, etc., el blanqueamiento (acercamiento a características físicas del prototipo europeo) se convirtió en un medio de movilidad y ascenso social intergeneracional. Por ejemplo, para que un indígena se liberara de la obligación de tributar o pudiera acceder a la propiedad privada de un terreno tenía que autodefinirse y ser reconocido como “mestizo”. En ese entonces, discursos sobre la “mezcla de las razas” sirvieron de base para que los mestizos intentaran redefinir sus identidades y posiciones sociales, en una época donde empezaban a irrumpir en la escena económica, social y política, reclamando espacios de acción y reconocimiento. Al final del siglo XVIII, los *libres de todos los colores* en el Virreinato de la Nueva Granada coexistían con otras categorías sociales que incluían a los blancos en la cúspide de la jerarquía social, los colonos blancos de diverso origen regional, y los blancos fugitivos que estaban fuera del control colonial (Losonczy 2008: 265). Nuevas identidades, mestizajes y fugas acrecentaron la importancia numérica de la categoría de *libres de color*. Así, en 1778, de los 826.000 habitantes en todo el Virreinato de la Nueva Granada, unos 368.000 eran libres de color; el resto eran blancos (227.000), indígenas (136.000), y sólo unos 44.000 esclavos (*ibid.*: 264). El contraste con el peso social y económico de la mano de obra esclava en la Capitanía de Minas Gerais durante el mismo período es marcado: en 1786 habían sólo 65.661 blancos y 30.851 indígenas; la mayor parte de la población era afrodescendiente, unos 297.183 pretos y pardos (*cf.* Reis 2012: 121). De los 100.685 pardos, alrededor del 20 % se encontraban en condición legal de esclavitud (9.789 hombres y 10.407 mujeres), mientras que de los 196.498 pretos, el 78 % eran esclavos (106.412 hombres y 47.347 mujeres, *cf.* Hasenbalg 1979: 139).

## 2. Discursos religiosos

El catolicismo, y particularmente la corriente de pensamiento conservador y tradicionalista de la Contrarreforma, se posicionó como el discurso predominante del régimen esclavista colonial en Iberoamérica. Esto se debió a una serie de factores: las tensiones intercontinentales entre el cristianismo y

el Islam, las rivalidades intraeuropeas generadas por la Reforma, y la amalgama entre la Iglesia Católica y la administración colonial bajo el sistema de Patronato Real.

En 1492 se produjeron dos hechos históricos relevantes para España: el arribo de Colón a las Antillas y la expulsión definitiva de los musulmanes de la península Ibérica con la toma de Granada, poniendo fin a más de medio milenio de dominio árabe-africano. Estos dos eventos sembraron en los ibéricos la creencia de haber sido elegidos para cumplir con la misión divina de liderar el cristianismo y de llevar la fe verdadera a América, lo que se conoce como “mesianismo ibérico” (*cf.* Prien 2013: 3-4). Esta coincidencia histórica fue por ello determinante para la orientación ideológica de la empresa conquistadora, ya que quienes se embarcaron a América llevaban consigo el espíritu de cruzada (guerra religiosa) que se vivía en la península. Esto se sustentaba en diversos discursos teológicos medievales que justificaban el uso de la espada en contra del *otro* religioso y en el objetivo de “restarle territorio” a los no creyentes y herejes. Para impedir la expansión del Islam, el judaísmo y otras religiones a las colonias ibéricas, se prohibió desde principios de la conquista el arribo de personas que no profesen el catolicismo, y de este modo garantizar el monopolio religioso de la Iglesia Católica en América.

Los posteriores movimientos de Reforma Protestante en Europa reforzaron el énfasis religioso de la conquista y colonización portuguesa y española, ya que era esencial para los intereses geopolíticos de los reinos ibéricos contener la expansión de potencias rivales en América. De este modo, la evangelización de los territorios colonizados en América, asegurando la conversión de los pueblos indígenas al catolicismo (incluso mediante el uso de la fuerza), se convirtió en un elemento característico del proyecto imperial ibérico. En la práctica, ambas coronas implementaron con relativo éxito la causa de la Inquisición para el exterminio sistemático de protestantes, herejes y no creyentes, así como una política de expulsión y cristianización forzada tanto en la península ibérica como en las Américas (Prien 2013: 3-11). De este modo, la región se convirtió en la expresión última de la Contrarreforma y no pudo desarrollar ninguna forma significativa de tolerancia religiosa y convivencia social con otras religiones y creencias por casi cuatro siglos.

Un tercer factor a destacar es la instauración del sistema de Patronato Real, que amalgamó la administración civil y la eclesiástica. En el marco de la competencia geopolítica y diplomática entre España y Portugal por asumir el liderazgo de la empresa colonizadora y evangelizadora, el rey Fer-

nando el Católico se aseguró de que el trono pontificio fuera ocupado por uno de sus vasallos, Rodrigo de Borgia, quien fue coronado con el nombre de Alejandro VI. A cambio de diversos beneficios familiares y personales, pero en nombre de la expansión de la fe (cf. Pérez-Mallaína 2008: 73-77), Alejandro VI otorgó a los monarcas españoles en cuatro bulas de 1493 la exclusividad perpetua sobre todas las tierras e islas más allá del meridiano que dista a cien leguas al occidente de las Azores y Cabo Verde (Bula menor *Inter Caetera*<sup>36</sup>), así como el control administrativo de la Iglesia Católica en los nuevos territorios. En 1514 se extendió ese privilegio administrativo a los monarcas portugueses. Así, los reyes ibéricos nombraban tanto a los clérigos como a los funcionarios de gobierno; de hecho muchos clérigos cumplían funciones políticas, sociales y económicas relevantes, con lo que iglesia y administración pública se confundían.

Debido a esta estrecha conexión entre religión y política durante el período colonial, los discursos religiosos del catolicismo fueron decisivos en el desarrollo de la institución esclavista en América. En esta sección se estudiarán tres conjuntos discursivos que influyeron en la configuración de desigualdades etnoraciales: la doctrina sobre la legitimidad de la esclavitud, los discursos religiosos sobre desigualdades naturales, y la doctrina de limpieza de sangre.

## 2.1. La doctrina sobre la legitimidad de la esclavitud

En principio, la tradición católica reconoce tanto a los creyentes como a los ‘infieles’ el derecho a la libertad. Sin embargo, esta idea tuvo alteracio-

36 Según la traducción al español de Pérez-Mallaína (2008: 74), la Bula menor *Inter Caetera* del 4 de mayo de 1493 se lee como sigue: “Alejandro, obispo, siervo de los siervos de Dios [...] Lo que más, entre todas las obras, agrada a la Divina Majestad y vuestro corazón desea, es que la Fe Católica y Religión Cristiana sea exaltada, mayormente en nuestros tiempos, y que en toda parte sea ampliada [...] Así que [...] motu proprio y no a instancia de petición vuestra ni de otro [...] fabricando y componiendo una línea del Polo Ártico [...] al Polo Antártico la cual línea diste de cada una de las islas que vulgarmente se dicen de las Azores y Cabo Verde, cien leguas hacia el Occidente [...] todas sus islas y tierras firmes halladas y que se hallarán [...] desde la dicha línea hacia el Occidente [...] que por otro Rey o Príncipe cristiano no fueran actualmente poseídas [...] por la autoridad del Omnipotente Dios, a Nos en San Pedro concedida [...] las damos y asignamos perpetuamente a vos y a los Reyes de Castilla y de León, vuestros herederos y sucesores [...]”. Un año después, en Tordesillas, los portugueses lograron negociar con los españoles que la línea meridional se fijara a 370 leguas hacia el occidente de las islas de Cabo Verde, con lo que legitimaron la ocupación de una porción del territorio continental sudamericano que se convertiría en Brasil.

nes sustanciales según la época y las circunstancias. En la fase fundacional de la Iglesia, la esclavitud era una institución omnipresente y con una larga tradición, tanto entre los judíos como entre los romanos. La Biblia no proscribió la esclavitud; por el contrario, a lo largo del Antiguo Testamento (y en particular, en libros del Pentateuco como Éxodo, Levítico y Deuteronomio) existen diversos pasajes que regulan la esclavitud como institución, incluyendo entre otros temas el estatus legal de los esclavos, el tratamiento que se les debe dar, y las causas legítimas de esclavización (guerra, deudas, venta de mujeres como esclavas sexuales,<sup>37</sup> etc.). Algunos dueños de esclavos en las Américas incluso citaban versículos del Nuevo Testamento a sus esclavos como un mecanismo de control y obediencia:

*Efesios 6:*<sup>5</sup> Siervos, obedeced a vuestros amos terrenales con temor y temblor, con sencillez de vuestro corazón, como a Cristo; <sup>6</sup>no sirviendo al ojo, como los que quieren agradar a los hombres, sino como siervos de Cristo, de corazón haciendo la voluntad de Dios; <sup>7</sup>sirviendo de buena voluntad, como al Señor y no a los hombres, <sup>8</sup>sabiendo que el bien que cada uno hiciere, ése recibirá del Señor, sea siervo o sea libre.

*1 Pedro 2:*<sup>18</sup> Siervos, sométanse con todo respeto a sus amos; no solamente a aquellos que son bondadosos y razonables, sino incluso a aquellos que son crueles.<sup>19</sup> Pues Dios bendice a los que están dispuestos a sufrir y soportar dolor injustamente con tal de cumplir la voluntad de Dios.

*Lucas 6:*<sup>27</sup> Pero a ustedes que me escuchan les digo: Amen a sus enemigos, hagan bien a quienes los odian,<sup>28</sup> bendigan a quienes los maldicen, oren por quienes los maltratan.

La doctrina de la Iglesia Católica vigente en la época de las expediciones portuguesas en África y de la conquista de América estaba marcada por la fuerte rivalidad con los reinos musulmanes. Desde 1096, los propios papas invocaban y promovían campañas militares, conocidas como cruzadas, y las declaraban como “guerras justas”; los enemigos que fueren capturados en ellas podían ser legítimamente esclavizados. Por ello, la esclavización de musulmanes del norte de África y demás “infeles” del continente era

---

37 Éxodo 21: <sup>7</sup>Si alguien vende a su hija como esclava, ésta no podrá quedar libre como los esclavos varones. <sup>8</sup>Si ella no le agrada a su amo, y el amo la rechaza y no la toma por esposa, se le permitirá ser rescatada, pero no podrá venderse a gente extraña.



un procedimiento legal y justo ante las leyes divinas y el derecho natural. Esta postura tuvo como bases teológicas más elaboradas el pensamiento de San Agustín (354-430), quien defendió la tesis de la guerra justa contra los gentiles que se resistieran a la fe cristiana, y posteriormente los trabajos de Santo Tomás de Aquino (1224-1274) y otros autores escolásticos que retomaron la tesis de Aristóteles acerca de la existencia de seres superiores que nacieron para dominar y seres inferiores que nacieron para ser siervos. Para el siglo XV, la tesis de la legitimidad de la esclavitud (ya sea por desigualdad natural o por causas justas) era doctrina común, aunque no todos los teólogos y autores de la época eran irrestrictos seguidores de la tesis esclavista tomista-aristotélica (Gutiérrez 2001: 606).

Al interior de la Iglesia Católica existieron posturas muy disímiles sobre el trato que debía concederse a los indígenas y africanos. Un número importante de teólogos se adhería al argumento de la legalidad de la esclavitud, ya que los africanos habían sido legítimamente reducidos por el hecho de haber sido tomados como prisioneros en conflictos bélicos al interior del continente. A este grupo se suman teólogos que incluso justificaban el sometimiento de los africanos y la institución misma de la esclavitud, sustentados en interpretaciones de la Biblia y en autores clásicos grecolatinos como Aristóteles (*cf.* Marquese/Joly 2008). En contraste, algunos sacerdotes acudían a principios de igualdad cristianos, sustentados en la idea de que todos los seres humanos son hijos de Dios (y por tanto hermanos), y hacían públicos sus conflictos de conciencia ante las atrocidades de la esclavitud, o sus acciones individuales propendían por asegurar la protección y el respeto por la integridad de los esclavizados. La historiografía en este punto suele destacar a dominicos como fray Antonio de Montesinos (quien en 1511 denunció ante el rey Fernando el Católico los abusos cometidos contra los indígenas e incidió en la expedición de las Leyes de Burgos), fray Bartolomé de las Casas (quien abogó en distintos espacios por el reconocimiento de los indígenas como seres humanos libres e iguales a los europeos y denunció las atrocidades de los conquistadores), fray Francisco de Vitoria (autor de *De Indis*, relectio<sup>38</sup> de 1539 reconocida como texto fundacional de la teoría del derecho internacional, y obra por la cual es considerado por muchos tratadistas como precursor de los

---

38 Las Reelecciones o Repeticiones eran conferencias magistrales que los catedráticos dictaban anualmente. Las reelecciones de Vitoria más relevantes sobre la condición de los indígenas fueron *De Indis* y *De jure belli*, ambas de 1539.

derechos humanos por su tesis sobre la igualdad de derecho entre pueblos conquistados y conquistadores), fray Bartolomé de Albornoz (jurista de la Escuela de Salamanca y profesor de la Real Universidad de México, quien en 1573 cuestionó la legalidad y los métodos de la captura y trata esclavista, aunque no demandó explícitamente su emancipación, *cf.* Davis 1988: 189-190). También se suele citar, entre otros, a los frailes capuchinos Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans (por sus respectivas obras *Resolución sobre la libertad* (1680) y *Iusta defensio* (1681), donde condenaron la esclavitud y argumentaron que los esclavos eran libres) y a los sacerdotes jesuitas José de Acosta (por su rechazo a la esclavización de los indios en Perú a finales del siglo XVI), Pedro Claver (por luchar durante la primera mitad del siglo XVII por un trato más humanitario para los africanos que llegaban a Cartagena de Indias para ser vendidos como esclavos) y a António Vieira (por combatir la explotación de los indígenas en Maranhão en la década de 1650).

Sin embargo, el tradicional énfasis en rescatar y dar visibilidad a estos defensores de los indígenas y/o críticos de la esclavitud en la práctica disimula el hecho de que ellos en realidad representaron una minoría, ya que casi todos los demás prelados católicos prefirieron la vía de la preservación del status quo a la de la denuncia o resistencia abierta. Muchos de ellos fueron perseguidos por las autoridades civiles y eclesiásticas (incluso procesados por la Inquisición), y sus tesis fueron más bien combatidas en lugar de repetidas en los sermones y discursos populares. También se suele desatender la incongruencia de criticar la esclavización de los indígenas y justificar la de los africanos. En otros casos, se destacan los elementos progresistas de sus posturas y se omiten otros menos favorables, como ocurre usualmente con Vitoria (en detalle, *cf.* Anghie 2007). En *De Indis*, Vitoria considera que los indígenas americanos (a quienes prefiere denominar “bárbaros”) están adscritos al derecho natural, que es un derecho que comparten con los europeos. Esta igualdad de derecho es sin embargo la base con la que justifica la aplicación del derecho de guerra y la apropiación y saqueo de sus territorios.<sup>39</sup>

---

39 Según Vitoria, el derecho natural reconoce el derecho a desplazarse libremente y a la hospitalidad; por lo tanto, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles recorrer sus tierras y comerciar con ellos: “Los españoles tiene derecho a andar por aquellas provincias y a permanecer allí, sin daño alguno de los bárbaros y estos no pueden prohibírsele. [Además es] lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportan-

Por supuesto, no hay que restarle mérito al hecho de que los debates promovidos por los teólogos de la Escuela de Salamanca llevaron a un replanteamiento sustancial de leyes y políticas relativas al tratamiento a los indígenas, como explica en detalle Salord Bertrán (2002: 276-288). Antes de Vitoria no se había puesto en duda la autoridad de Castilla para evangelizar a los indígenas y usarlos como mano de obra esclava. Tampoco se puede desconocer el hecho de que la Iglesia Católica autorizó el acceso de los africanos al sacerdocio (como lo ilustra el notable caso de San Martín de Porres), lo que abrió espacios de ascenso social (aunque la Iglesia restringiera el ascenso a ciertos cargos eclesiásticos). Adicionalmente, hay que advertir que el papel de la Iglesia Católica en las sociedades coloniales revela marcadas diferencias locales, según las condiciones específicas de operación. Por ejemplo, según el análisis de Lockhart y Schwartz (1983: 337), el impacto de la Iglesia sobre la sociedad de Minas Gerais muestra un patrón que es distinto al de otras regiones, en la medida en que las hermandades jugaron un papel más relevante que en otras partes. Esto permitió la proximidad de la Iglesia con diversos segmentos de la población, incluyendo a los esclavos, así como una fuerte influencia secular sobre las actividades clericales.

Por lo tanto, si bien hay que hacer expreso reconocimiento al notable aporte de sacerdotes y teólogos que defendieron la vida y dignidad de indígenas y africanos, así como a algunos espacios igualitaristas creados por la Iglesia Católica como institución, vale la pena centrarse en las posturas oficiales de la Iglesia Católica respecto a la esclavitud. Estas posturas oficiales, expresadas a través de bulas papales, fueron decisivas para:

- 1) *El surgimiento de la trata transatlántica europea*: El 4 de abril de 1418, el Papa Martín V (1417-1431) expidió la Bula *Sane Charissimus* como una Bula de Cruzada contra los musulmanes en África; eso significaba que el Papa calificaba el conflicto como una “guerra justa” y concedía indulgencias perpetuas por los crímenes y pecados que cometieran los cristianos que participaban en ellas; además se aseguraba la salvación eterna en el paraíso. Posteriormente, en la *Bula Rex Regum* (enero 5

---

do oro, plata y otras cosas en que ellos abundan [...]. Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de [estos derechos ...], los españoles pueden defenderse y [...] aplicarles todos los derechos de guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, deponiendo a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos [...]”. (Citado en: Salord Bertrán 2002: 462-468).

de 1443), Eugenio IV (1431-1447) le concedió al rey de Portugal el dominio de todos los territorios que él y sus sucesores conquistaran en África (Morales Padrón 1979: 18). Y Nicolás V (1447-1455) le amplió estos privilegios al rey portugués en las Bulas *Dum Diversas* (junio 18 de 1452) y *Romanus Pontifex* (enero 8 de 1455), incluyendo el monopolio del comercio en toda la región y el derecho a esclavizar perpetuamente a los musulmanes y paganos (*sarracenis et infidelibus*) así como “otros infieles” de África occidental (Morales Padrón 1979).

- 2) *La determinación de quiénes eran susceptibles de ser esclavizados y quiénes no:* La Iglesia Católica condenó la esclavización de los indígenas americanos desde los inicios de la colonia. En su Bula *Sublimis Deus* (2 de junio de 1537), Paulo III (1534-1549) reconoció a los indios como seres humanos, y declaró que como tales tenían libertad y capacidad plena para adoptar la fe cristiana, por lo que condenó su reducción a la esclavitud. En la América Portuguesa se prohibió la divulgación de esta bula, por lo que los papas reiteraron varias veces esta postura para condenar la esclavización de indígenas en Brasil: en *Commissum Nobis* (1639) e *Immensa Pastorum* (1741).<sup>40</sup> Sin embargo, los papas en estas bulas omitieron pronunciarse sobre los africanos, pese a que para la época ya representaban casi toda la población esclavizada de Brasil.
- 3) *La participación activa de la Iglesia en la trata y esclavitud:* La Iglesia Católica no solo promovió y dio su consentimiento oficial a la esclavización de africanos, sino que además participó y se benefició de la mano de obra esclava. Desde antes de la trata transatlántica, los papas tenían esclavos; usualmente se trataba de musulmanes capturados en guerras. Desde el inicio de la trata esclavista portuguesa en África, a principios del siglo XV, el Papa Martín V recibió un grupo de los primeros esclavos

<sup>40</sup> Los papas Urbano VIII y Benedicto XIV, quienes condenaron la esclavización de los indígenas de Brasil en las citadas bulas de 1639 y 1741 (respectivamente), estuvieron envueltos personalmente en diversas operaciones comerciales de esclavos para el mantenimiento de la flota naval de los Estados Pontificios; de hecho fue Urbano VIII quien amplió las reglas por las cuales los esclavizados terminaban cumpliendo la pena de remar en las galeras papales (Adiele 2017: 385-387). Los papas tuvieron esclavos hasta principios del siglo XIX: Por la ocupación de Napoleón a Roma y el encarcelamiento del papa Pío VII en 1808, se conocen los registros de los esclavos de los Estados Pontificios en 1807 y se sabe que trabajaban en los puertos, arsenales, fortificaciones (incluyendo el Castillo de Sant'Angelo), e incluso en la Cámara Apostólica y como empleados domésticos. Cf. Levillain 1994: 613-616.

capturados. A partir de allí, numerosos jefes, sacerdotes católicos y órdenes religiosas participaron en la trata transatlántica de personas<sup>41</sup> o fueron esclavistas que emplearon mano de obra indígena y/o africana para que les sirvieran en sus haciendas, ingenios, minas, conventos y para sus producciones artesanales (*cf. v. gr.* Assunção 2004: 248-251 y 256-263). En el caso de América Latina, no parece haber aún datos consolidados acerca de la cifra total de esclavos de la Iglesia Católica y de sus órdenes religiosas en cuatro siglos de historia. Esto se debe en buena medida a que cada orden religiosa llevaba su propia contabilidad, y por lo tanto habría que revisar los registros de los trabajadores en cada una de las propiedades de la Iglesia y de sus órdenes en América. Sin embargo, gracias a los detallados inventarios de la Compañía de Jesús en el momento de su expulsión de las colonias iberoamericanas (1759 de las lusitanas y 1767 de las españolas), se sabe al menos que esta orden era dueña de la impresionante cifra de 20.000 esclavos (Tardieu 2015), lo que la convierte en la mayor propietaria de esclavos del continente americano en el siglo XVIII. Según estimaciones de Alden (1970: 36, 69) sobre la base de inventarios incompletos, la Compañía de Jesús era la mayor propietaria de esclavos en Brasil entre el siglo XVI y el XVII, y en una de sus haciendas (*fazenda de Santa Cruz*, a las afueras de Río de Janeiro) llegó a concentrar el mayor número de esclavos a manos de un único dueño en todo el continente americano.<sup>42</sup>

- 4) *El mantenimiento de las economías esclavistas hasta finales del siglo XIX: La primera condena oficial a la participación de los cristianos en la trata esclavista transatlántica se produjo solamente hasta el 3 de diciembre*

41 Como explica Adiele (2017: 385-386), uno de los primeros jefes en involucrarse en la trata esclavista en África fue el obispo de Algarve, quien en 1446 envió una carabela a África occidental para el secuestro de africanos; otros jefes prefirieron participar en el comercio de esclavos como accionistas de barcos negreros, como fue el caso del cardenal Infante Enrique (hermano del rey Felipe III de España), quien se involucró en el comercio de esclavos a Buenos Aires. En cuanto a Brasil (*cf.* Maxwell 2004: 104-106), uno de los casos más conocidos es el del padre José da Silva e Oliveira Rolim, uno de los conspiradores de la denominada *Inconfidência Mineira* de 1789, quien además de traficar con esclavos participaba en diversos negocios ilegales, entre los que se incluía la usura y el contrabando de diamantes.

42 En la historiografía sobre los estados esclavistas del sur de los Estados Unidos, se suele clasificar como *large planters* a los dueños de plantaciones con más de 20 esclavos; los *planters* más poderosos podían llegar a tener centenares de esclavos. En la *fazenda de Santa Cruz* los esclavos no se estiman en centenares sino en miles.

de 1839 (es decir, tres décadas después de la prohibición británica de la trata) con *In Supremo Apostolatus*; sin embargo, el texto aclara que la esclavitud como institución sí está permitida y que los apóstoles enseñaron que los esclavos deben obediencia a sus dueños.<sup>43</sup> Solo hasta *In Plurimis* (mayo 4 de 1888), el Papa León XIII (1878-1903) propugnó por la abolición definitiva de la esclavitud y declaró su ilicitud, en el marco de la presión internacional para que se decretara el fin de la esclavitud en Brasil. En otras palabras, la Iglesia Católica sólo condenó oficialmente la esclavitud cuando estaba a punto de abolirse en el último país americano que aún mantenía esclavos.

Con la aprobación papal de la trata y la esclavización de africanos, los traficantes y dueños de esclavos estaban seguros de que no incurrían en pecado al comerciar con africanos o esclavizarlos, calmando los conflictos de conciencia de los cristianos envueltos en estas operaciones.

## 2.2. Discursos religiosos sobre desigualdades naturales

La teología no solo fue usada para justificar la esclavitud colonial, sino también para plantearse cuestiones relacionadas con las diferencias entre poblaciones del mundo. En principio, el cristianismo adoptó la versión judía de la creación divina del hombre y la mujer, según la cual todos los seres humanos provenimos de Adán y Eva, y por lo tanto, compartimos un ancestro común por voluntad divina. Esta doctrina igualitarista sobre la unidad de la humanidad empezó a ser cuestionada tras las expediciones ibéricas en África, Asia y América. A través de diversos discursos religiosos (*v. gr.* doctrinas teológicas, interpretaciones bíblicas), distintos miembros del clero trataron de explicar, en sus sermones y publicaciones, las diferencias físicas entre europeos y los nuevos pueblos contactados, y en el caso concreto de los africanos, justificar su esclavización con el argumento aristotélico de su desigualdad natural. Por su sólida formación académica, en esta área se destacaron especialmente sacerdotes y misioneros jesuitas. Si bien estas interpretaciones no hicieron parte de la postura oficial de la Iglesia, fueron discursos muy influyentes durante todo el período esclavista

43 En Estados Unidos se asumió que *Supremo Apostolatus* sólo condenaba la trata transatlántica y la esclavitud injusta. Para ello se basaban en los apartes de la encíclica donde se justificaba la esclavitud. *Cf.* Watt 2006.

en América, y permitieron que incluso en el siglo XIX algunos defensores de tesis poligenistas sobre el origen de los seres humanos (que concebían un orden global estratificado entre grupos separados geográficamente y de linajes diversos) invocaran este tipo de argumentaciones para defender la compatibilidad del poligenismo con pasajes bíblicos.

Uno de los casos más emblemáticos es el de Alessandro Valignano, un jesuita italiano de férreas convicciones contrarreformistas enviado en 1573 como visitador de las misiones en Goa (India), Macao y Nagasaki. Una de las problemáticas que tenía que resolver era cómo justificar teológicamente la esclavización de poblaciones asiáticas no musulmanas (es decir, en situaciones en que no se podía alegar guerra justa). Educado en la Universidad de Padua (en ese entonces uno de los centros del pensamiento aristotélico sobre la servidumbre natural), y con base en observaciones realizadas durante sus años recorriendo Asia, elaboró una tesis sobre jerarquías entre poblaciones del mundo según el color de piel: Los europeos se encuentran en la parte superior por sus capacidades naturales, nobleza, virtudes y creatividad. Le siguen los japoneses, coreanos y otros pueblos asiáticos de piel blanca, que demuestran aptitudes naturales para el ingenio y el razonamiento, pero son extremadamente belicosos; y finalmente, los asiáticos de piel oscura, quienes resultan ser naturalmente aptos para la servidumbre, por sus bajas capacidades, miserables conductas y actitudes viles. Las diferencias dependerían de la mayor exposición al sol en regiones de la zona tórrida, lo que suponía que el blanco era el color de piel estándar de Adán y Eva, y por derivación, de la especie humana (Ehalt 2017: 248-253, 372-375).

Casos similares se produjeron también entre misioneros y sacerdotes jesuitas en América, quienes se establecieron en Salvador de Bahía en 1549 (es decir, apenas 9 años después de la aprobación papal de la Compañía de Jesús), en Quito en 1584-1586, y en Bogotá en 1589 (*cf.* Guerra 1987: 111). Conocemos algunas de las tesis y representaciones sobre los africanos de los misioneros y provinciales jesuitas del Nuevo Reino de Granada y Quito gracias a las Cartas Annuas, que eran reportes que los padres provinciales enviaban anualmente al general de la Compañía de Jesús en Roma, donde se relataban los hechos principales acontecidos en una provincia jesuítica.

De acuerdo con las Cartas Annuas de la primera mitad del siglo XVII de la provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito, los africanos traídos de Guinea y Angola se encontraban en “extrema necesidad de asistencia religiosa”. Sin embargo, mientras algunos jesuitas se iban formando una

imagen de los africanos dominada por sentimientos de conmiseración por las condiciones indignas en que habían sido transportados, otros los caracterizaban como seres humanos con capacidades limitadas. Por ejemplo, en algunas Cartas se representaba a los esclavos bozales como bestias que no podían recibir el bautismo, ya que no entendían la lengua española. En opinión de varios sacerdotes, los africanos considerados belicosos y difíciles de bautizar eran los “jofolos”, “berbesies”, “mandingas” y “mitombos”, porque estaban relacionados con los moros y profesaban el Islam (Navarrete 2009: 37, 41). En términos generales, los misioneros jesuitas privilegiaron la defensa de la libertad indígena, pero no condenaron la institución esclavista en sí misma, y en la mayoría de casos justificaron la esclavización de los africanos, aunque algunos expresaron su inconformidad o rechazo respecto a la trata y a los procedimientos de control y castigo aplicados contra los esclavos. Usualmente eran seguidores de la tesis aristotélica sobre la esclavitud natural, o bien de la tesis de la esclavitud que la asociaba al pecado original, según la cual la esclavitud era el camino para la redención y purificación de las almas que habían caído en pecado, por lo que los castigos debían ser aceptados como un proceso de salvación y civilidad (Chaves Maldonado 2009b: 232).

Es el caso de los misioneros jesuitas José de Acosta (1540-1600) y Alonso de Sandoval (1576-1652). Acosta, autor de *De natura novi orbis* (1596), y afamado opositor a la esclavitud de los indígenas en Perú, argumentaba sin embargo que existía una jerarquía entre los europeos (asociados a la civilización) y los no europeos, a quienes denominó de forma general como “bárbaros”. Para Acosta, “existen pueblos que tienen cualidades negativas y tendencia al mal, debido a que se originan de una simiente maldita. El color oscuro de la piel, como en el caso de los ‘etíopes’ es la marca de esta naturaleza intrínseca e inmutable” (Chaves Maldonado 2009b: 190). Su discípulo, Alonso de Sandoval, uno de los jesuitas a cargo de la evangelización de los africanos que arribaban al puerto de Cartagena de Indias (y quien fue además el maestro de San Pedro Claver), afirmaba que “en los negros parecía que se verificaba lo que decía Aristóteles, que había hombres que naturalmente parece que nacieron para siervos y sujetos de otros” (Gutiérrez 2001: 606). Sandoval explica en sus obras<sup>44</sup> el origen del color negro de los africanos y su sometimiento a la esclavitud haciendo alusión al

44 Su obra “Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina i catechismo evangélico de todos los etíopes” se publicó en dos versiones, la primera en



pasaje del Génesis en donde se menciona la acción de Cam, quien al ver a su padre Noé borracho, se burló de su desnudez, recibiendo como castigo la esclavitud de sus descendientes (Génesis 9, 18-27). Según una interpretación común del relato bíblico, los hijos de Noé, Cam, Jafet y Sem fueron designados como padres de los distintos continentes: Cam habría poblado África, sus hermanos Jafet, Europa y Sem, Asia. De esta manera, el color oscuro de la piel y su origen africano eran marcadores de la inferioridad natural de los negros, destinados irremediablemente a la servidumbre y esclavitud (Chaves Maldonado 2007 y 2009b).

La lectura que realiza Sandoval del color negro hace referencia a una naturaleza del alma que necesita ser “limpiada” a través de la redención que provee el bautismo y su ministerio; por tanto, desde esta interpretación la esclavitud no era solamente la herencia de una culpa marcada por el color de la piel, sino una vía de salvación y purificación, una puerta de entrada al proceso civilizatorio (Chaves Maldonado 2009b). En general, la conversión al cristianismo era considerada por los españoles como la única posibilidad para que los pueblos no europeos considerados “bárbaros” accedieran a las categorías asociadas a la civilización, las cuales se relacionaban con la idea del ejercicio de la “humana razón” y la práctica de “instituciones y costumbres humanas”; un proceso que se entendía como la “redención de culpas atávicas, como la purificación de aquello que se volvió mancha y que hizo del color oscuro un signo de inferioridad que marcaba el cuerpo de los que se habían convertido en naturalmente esclavo” (Chaves Maldonado 2009b: 206).

Este tipo de argumentos también se desarrollaron en la América Portuguesa. Siguiendo a Vainfas (1986: 93-124), es posible agrupar los distintos argumentos religiosos expuestos para legitimar la esclavitud en Brasil en al menos cuatro grandes discursos, de los cuales dos se refieren a la servidumbre natural. El primero es el discurso del pecado original, cuyo mejor exponente fue Jorge Benci (1650-1708), un jesuita italiano que llegó a Bahía en 1683 y es conocido por diversos sermones publicados en forma de libros, como por ejemplo su obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1705). En este escrito, Benci explica que la esclavitud es una derivación del pecado original de Adán y Eva, en virtud del cual una parte importante de la humanidad debe caer en cautiverio y servidumbre;

---

1627 y la segunda, ampliamente revisada, en 1647. Para una extensa discusión sobre la obra de Sandoval, cf. Chaves Maldonado 2007 y 2009b: 196-213.

para justificar que los africanos son la parte de la humanidad que le ha correspondido el sometimiento, Benci recurre al ya citado aparte bíblico sobre el pecado de Cam. Esta postura se aleja parcialmente de la tesis aristotélico-tomista sobre la esclavitud derivada de desigualdades naturales, ya que Dios hizo libres a todos los seres humanos y por lo tanto sin el pecado original no habría esclavitud en el mundo. Sin embargo, al considerar que la esclavitud es castigo del pecado de Cam, termina concluyendo que los africanos son *naturalmente* esclavos por ser sus descendientes. Más aún, la esclavitud no solo es un castigo del pecado, sino también es remedio, y por lo tanto el esclavo es a la vez pecador y penitente. Con todo, aunque legitima la esclavitud, Benci defendía castigos moderados para los esclavos sosteniendo que, así como los esclavos tenían el deber perpetuo de servir a sus señores, éstos tenían obligaciones recíprocas, como por ejemplo el deber de preservar la vida de sus esclavos.

El segundo tipo de discursos religiosos defiende a la esclavitud como proceso hacia la virtud y la salvación, y sostiene que el sacrificio que impone la esclavitud es el camino por el cual los negros pueden limpiar los pecados de la humanidad. Este discurso es ilustrado en los sermones del jesuita Antônio Vieira (1608-1697), quien nació en Lisboa pero vivió la mayor parte de su vida en Brasil, y como misionero en Maranhão y Grão-Pará se destacó como un férreo contradictor de la esclavización de los indígenas. Para sostener esta postura Vieira combinó diversas alegorías bíblicas. En resumen, según Vieira, la identidad entre esclavos y “etíopes” tiene que ver con su designación como “hijos de Coré”. De acuerdo con el relato bíblico, Coré era un levita que organizó un levantamiento contra Moisés durante el éxodo; en castigo, Dios hizo que se abriera la tierra y se tragara vivos a Coré, a sus seguidores y a sus familias. Vieira sostuvo que los hijos de Coré no perecieron ya que obedecían a Dios y no negaron los preceptos de Moisés. Por otra parte, Vieira identificó la pasión de Cristo con los sufrimientos de los esclavos para sostener que los etíopes (como hijos de Coré) eran los elegidos de Dios para salvar a la humanidad a través de sus padecimientos. En consecuencia, los esclavos debían agradecer su cautiverio y calvario corporal, ya que en realidad era parte del milagro de la salvación de sus almas.

### 2.3. La doctrina de la limpieza de sangre

Durante los inicios de la conquista de América, los africanos esclavizados en la península ibérica (quienes fueron llevados a Lisboa<sup>45</sup> y Sevilla desde las expediciones portuguesas de mediados del siglo XV) ya se encontraban en una situación de desigualdad social por su condición de esclavos. No obstante, el criterio de discriminación por excelencia durante ese período (marcado por la Reconquista y el fin de la tolerancia religiosa) no era el color de piel o alguna otra característica física, sino la orientación religiosa. Según Domínguez Ortiz (2003: 26-29), en ese período en los reinos ibéricos se repudiaban a los musulmanes, judíos y a los denominados “cristianos nuevos” (judeoconversos y moriscos ibéricos) mientras que se permitía cierta movilidad social a los africanos (no musulmanes), porque o bien eran cristianos, o aceptaban el bautismo sin problemas. El antisemitismo y antiislamismo contaban con el apoyo de la Iglesia Católica y tenían antecedentes centenarios en la península, pero la discriminación contra los cristianos nuevos era un fenómeno más reciente y contrariaba la doctrina católica oficial sobre la conversión y el poder del bautismo para limpiar los pecados de los nuevos creyentes. Como explica Poliakov (1993: 27-32), para controvertir esta doctrina, los teólogos españoles propusieron la doctrina de “limpieza de sangre”, según la cual la “falsa” creencia religiosa contaminaba la sangre de los judíos y musulmanes, y tal mancha era heredable a las siguientes generaciones, aún si sus descendientes aceptaban la fe cristiana; por lo tanto, los conversos estaban biológicamente viciados. La implementación de esta doctrina supuso la implantación de un régimen de discriminación institucional que combinaba la creencia religiosa con criterios biológicos.

La discriminación legal contra cristianos nuevos en la península ibérica empezó a agravarse desde mediados del siglo XV, y se sustentaba en la sospecha de que practicaban en secreto su creencia previa. Ya para entonces, los judeoconversos habían sido animalizados con el peyorativo nombre de “marranos”. En Portugal se codificaron por primera vez en 1446 diversas leyes y costumbres antiguas (incluyendo reglas del derecho romano y del derecho canónico), conocidas como *Ordenações Afonsinas*. Allí se incorporaron diversas normas discriminatorias contra musulmanes y judíos que in-

45 Para mediados del siglo XVIII, se calcula que al menos uno de cada cinco residentes de Lisboa era afrodescendiente. Cf. Sweet 2013: 236-237.

tentaban reforzar las barreras sociales frente a los cristianos apoyándose en la idea de pureza de sangre (Carneiro 1988: 54-56). Por su parte, la limpieza de sangre no fue adoptada por el derecho general español pero sí a nivel regional y municipal, así como por diversas órdenes religiosas e instituciones eclesiásticas en forma de los denominados “estatutos de limpieza de sangre”. También fue el caso, entre muchos otros, de los colegios mayores (fundamentales para ocupar cargos eclesiásticos y estatales) y diversas órdenes militares. Estos estatutos básicamente instituyeron la discriminación por genealogía, al condicionar el acceso a la educación superior y a cargos privados, públicos y eclesiásticos -por consiguiente, el ascenso social- a la prueba de carencia de ancestros musulmanes o judíos. Con ello, los individuos podían ser sometidos a evaluaciones genealógicas para verificar que su sangre no estuviera “contaminada” por el Islam o el Judaísmo. En la actual España, los primeros estatutos de limpieza de sangre se expidieron en respuesta a un levantamiento anticonverso en Toledo en 1449; después empezaron a adoptarse en otras ciudades y regiones. A estos estatutos se sumó la instauración de la Inquisición en Castilla en 1478, por solicitud de los Reyes Católicos al Papa Sixto IV (1471-1484), y en 1536 en Portugal, por solicitud del rey João III al Papa Paulo III, en ambos casos con el fin de develar y condenar a los cristianos nuevos. Tras la expulsión de la península ibérica de los judíos y musulmanes a finales del siglo XV, la discriminación institucionalizada se concentró entonces en los conversos. La Inquisición quedó bajo el control de los monarcas ibéricos y con el tiempo su jurisdicción se extendió a todo el territorio de ultramar hasta su abolición oficial (1821 en el caso portugués y 1834 en el caso español).

La doctrina de la limpieza de sangre tuvo un impacto directo en la colonización de América, ya que diversas leyes prohibieron reiteradamente asentarse en territorios españoles a los musulmanes, judíos, cristianos nuevos y a sus descendientes.<sup>46</sup> Además los estatutos de las instituciones

46 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro IX, Título 26, “De los pasajeros, y licencias para ir á las Indias, y bolver á estos Reynos”, Ley XV (Valladolid, 15 de septiembre de 1522): “Que ninguno nuevamente convertido de Moro, ò Iudio, ni sus hijos passen à las Indias sin expressa licencia del Rey”; Ley XVI (Zaragoza, 24 de septiembre de 1518; Madrid, 25 de febrero de 1530; Madrid, 3 de octubre de 1539): “Que ningun reconciliado, hijo, ni nieto de quemado, sambenitado, ni Hereje passe à las Indias”; Ley XVII (Madrid, 5 de febrero de 1530): “Que no se passen esclavos Blancos, Negros, Loros, Mulatos, ni Berberiscos, sin expressa licencia del Rey, y penas de la contravención”; Ley XVIII (Sevilla, 11 de mayo de 1526; Medina del Campo, 13 de enero de 1532): “Que no passen à las Indias Negros ladinos, ni se consientan en ellas los que fueren perjudiciales”; Ley XIX (Sevilla, 11 de mayo de

eclesiásticas y órdenes religiosas en América se adoptaron siguiendo los modelos de los estatutos ibéricos, por lo que cláusulas excluyentes por limpieza de sangre también se aplicaron en América, si bien adaptadas a las sociedades coloniales: no sólo se excluían a musulmanes, judíos, y cristianos nuevos, sino que terminaron excluyendo además a los esclavos y a sus descendientes mestizos. Por ejemplo, como explica Carneiro (1988: 206-208), en los estatutos de la Compañía de Jesús se podía excluir a alguien, entre otras razones, por tener sangre judía, o estar atado a un vínculo matrimonial o de esclavitud; las investigaciones podían hacerse hasta el quinto grado de consanguinidad. En estatutos de órdenes en Vila Rica (Minas Gerais) y Rio de Janeiro se prohibía el ingreso de mulatos o cabra, así como de judíos y “moros” hasta la cuarta generación.

Como explica en detalle Stolcke (2008: 38-51), la metáfora de la sangre se empleaba para simbolizar que los vicios y virtudes religiosas y morales se transmitían de generación en generación; la transferencia de esta lógica de exclusión y estratificación por los ascendientes al continente americano convirtió al linaje en la referencia social por excelencia; allí, con la construcción progresiva de la identidad “mestiza” (basada en conceptos de hibridez y mezcla de sangres), la limpieza de sangre dejaría de ser una marca moral-religiosa y derivaría progresivamente en una marca biológica de pureza racial.

Bajo la lógica de la limpieza de sangre, los indígenas debían ser considerados como seres humanos de “sangre pura”, pertenecientes a un mundo ideal de naturaleza no corrupta, sin mezcla con sangre infiel; así, en el siglo XVI, los indígenas eran definidos como *gentiles* (es decir, pueblos no judíos que carecían de conocimiento de las Sagradas Escrituras, *cf.* Stolcke 2008: 23). Durante la conquista, como explica Carrera (2003: 12), la ideología de la limpieza de sangre fue adaptada a las circunstancias locales específicas. En Nueva España, los conquistadores se encontraban en una situación minoritaria entre los Aztecas-Mexica, quienes contaban con su propia nobleza de sangre. Durante la primera parte del siglo XVI, la creencia de los españoles en que los indígenas tenían sangre pura habilitó los matrimonios entre conquistadores y las hijas de los caciques y nobles indígenas para sellar alianzas, así como el otorgamiento de privilegios a la nobleza indígena y a sus caciques fieles a la Corona, inclu-

---

1526; Segovia, 28 de septiembre de 1532; Valladolid, 6 de julio de 1550): “Que no passen esclavos Gelofes ni de Levante, ni criados entre Moros”; Ley XX (Guadalupe, 1 de febrero de 1570): “Que no passen à las Indias Gitanos, ni sus hijos, ni criados.”

yendo el respeto de sus señoríos y la posibilidad de acceder a instituciones educativas y al sacerdocio (*cf.* Menegus Bornemann/Aguirre Salvador 2006). Con todo, a partir del ascenso de Felipe II al trono, esos privilegios empezaron a restringirse, tanto en Nueva España como en Perú. Por ejemplo, en los Decretos del III Concilio Provincial Mexicano de 1585 se puede leer:

(22) Para conservar la estima y reverencia debida al estado clerical, los sagrados cánones disponen que no se hordenen los que tienen algunos defectos naturales o otras calidades que aunque no son culpables, son yndesentes a aquel estado. Porque si son tenidos en poco los que se hordenan, también su ministerio vendrá a ser desestimado, y por esta causa se manda que no se admitan a hórdenes los que fueren notados de ynfamia bulgar ni los desendientes de condenado ni reconciliados por el Santo Ofiçio en primero o segundo grado; y para esto bastará hazer ynformación de sus padres y aguelos, por que hazerse de personas más antiguas es dificultoso y puede ser ocaçión de muchos perjuros, calumnias y enemistades. [f. 11] Tanpoco se admitirán a hórdenes yndios ni mestizos así desendientes de yndios como de moros en el primer grado, ni mulatos en el mesmo grado (Suess 2002: 190).

La pureza de sangre también tuvo su impacto en el tratamiento a los africanos esclavizados y sus descendientes en América. Mientras que los nobles indígenas de las grandes culturas fueron inicialmente considerados gentiles de sangre pura y vasallos de la Corona, la sangre negra se consideraba impura por haber estado en contacto con el Islam o porque se asociaba con la esclavitud natural. Según Bernand (2000), el color de piel negro les daba a los esclavos una visibilidad que no tenían otros grupos, y constituía una marca social de la condición servil. De allí podía deducirse en las colonias americanas que cualquier persona de piel oscura debía ser esclava o al menos tener ascendientes que fueron esclavos. Adicionalmente, como se verá en detalle más adelante, la piel negra era asociada al prejuicio de la bastardía, ya que se suponía que los afrodescendientes debían ser hijos ilegítimos. Con la introducción de estatutos de limpieza de sangre en las colonias iberoamericanas se institucionalizó la discriminación contra los afrodescendientes, porque a diferencia de los estatutos de la península ibérica (que excluían principalmente a los criptojudíos y moriscos), en América los excluidos fueron en la práctica aquellos que tenían sangre africana. Con el tiempo, la lógica de la limpieza de sangre consolidó estratificaciones sociales intergeneracionales relativamente estables, en las que independientemente de algunos espacios de ascenso social, el color de la piel operaba como la marca indeleble del ancestro esclavo, y así servía para mantener a la gran mayoría de afrodescendientes fuera de los estratos sociales superiores.

### 2.3.1. Impacto sobre las reglas de honor y matrimonio: desigualdades de género

A diferencia de la situación en Norteamérica, los discursos católicos toleraron el matrimonio entre europeos, indígenas y africanos, pero al asociarlo a impureza de sangre, tuvieron un impacto sustancial en las desigualdades de género, ya que la mezcla implicaba relaciones de dominio y poder patriarcal (Chaves Maldonado 1998; Ibarra 2002; Stolcke 2008; Wade 2009). En efecto, el sistema de identificación por castas tuvo consecuencias en las reglas matrimoniales, el control de la sexualidad de las mujeres y las relaciones de género, ya que la posición social se fundamentaba en la descendencia por sangre, de forma que el matrimonio endogámico se convertía en la garantía del honor familiar en la sociedad (Stolcke 2008). Así, el hombre tenía la posibilidad de mezclarse sin poner en peligro su estatus social ni su vida doméstica, mientras que la mujer que se mezclaba en estas relaciones corría el riesgo de verse desprestigiada y ser cuestionada en su “honor”.<sup>47</sup> En este sentido, la doctrina de la pureza de sangre también era utilizada para establecer un vínculo con la virginidad y la castidad de las mujeres, el honor familiar y la preeminencia social de éstas. Así, la mujer blanca que se casara con negro horro (antiguo esclavo) o indígena tributario adquiriría el estatus de éste:

Pero si la muger, hija o ermana, siendo señora de la casa grande de título, se casa con negro catibo o horo que Dios le a echado maldición, es catiba y negra como el marido. Y se se casa con yndio tributario y mitayo, también es yndia tributaria como el marido en bajo estado; a todos sus hijos no le uienen de derecho de justicia. Y se se casa con yndio prencipal, sale a más alto grado la casta y señorío y merese más honrra ella. Porque el hombre haze la casta, que no la muger [...] (Poma de Ayala 2002 [1583-1615]: 454).

Con todo, la relación sexual de los conquistadores españoles con las mujeres nativas o con las africanas planteó dilemas conceptuales y políticos en relación con el principio de limpieza de sangre (Stolcke 2008: 23), ya que la mujer era quien entregaba a su hijo su estatus en la jerarquía social de las castas. Así, siguiendo la tradición de las Siete Partidas, los hijos de

47 Los discursos de honor, ligados a las nociones que construyen las identidades de género, las diferencias raciales y las jerarquías sociales, aparecen reiteradamente en la América Hispana de fines del siglo XVIII y tuvieron consecuencias en el pensamiento de mestizaje tras la independencia. Al respecto, *cf.* Chaves Maldonado 2001.

un esclavo y una mujer libre podrían ser libres, pero los hijos de las esclavas continuaban siendo esclavos. Aquellos que se casaban con esclavos o con personas de condición libre fuera de la propiedad de los amos, tenían la posibilidad legal de exigir vivir con su pareja fuera del dominio del amo, al menos un día por semana o los fines de semana, de acuerdo a lo que estipulaba el derecho de “débito conyugal” (Castillo Palma 2000: 113). Es por esto que los amos instaban para que las uniones se realizaran entre esclavos dentro de su propiedad (obraje o hacienda); sin embargo en la práctica las uniones tendían a procrear estratégicamente hijos libres con mujeres negras, mulatas, mestizas o indígenas.

Como explica Stolcke (2008: 28), la descendencia de madre indígena, salvo si era de origen noble, era considerada socialmente inferior. “Hijo de español tenido en India” era la manera de referirse a esta descendencia hasta la década de 1550; el vocablo “mestizo” se generalizó en la segunda mitad del siglo XVI, convirtiéndose en una categoría social, jurídica y administrativa que diferenciaba a los españoles de los indígenas en la captación o exención del tributo. En los matrimonios exogámicos, la carga tributaria también pudo ser un factor en la elección de la pareja ya que una mujer mulata o indígena implicaba mayor carga fiscal ya que en esos casos los matrimonios pagaban mayores tributos, mientras que mujeres mestizas y españolas estaban exentas de la carga fiscal (Castillo Palma 2000: 117). El pago de tributos por matrimonio mixto dependía por tanto de la adscripción racial, el estado civil, y el acceso a ciertos servicios.

Es importante mencionar además que la legislación eclesiástica sobre infracciones contra la fidelidad en el matrimonio era aplicada de manera rígida hacia la mujer; mientras que las faltas cometidas por el hombre solían ser juzgadas con más flexibilidad. Para el caso de Brasil, como explica Souza (1982: 157), las mujeres podían ser expulsadas de su casa y desterradas para diferentes lugares, mientras que los hombres eran amonestados u obligados a pagar penas pecuniarias.

### 2.3.2. Impacto sobre las reglas de filiación y sucesión: desigualdades intergeneracionales

La limpieza de sangre y las doctrinas católicas sobre el matrimonio tuvieron impactos sustanciales en torno a las desigualdades en las reglas de filiación y sucesión, que otorgaban derechos diferenciados y jerarquizados según si se trataba de hijos concebidos dentro del matrimonio de sus padres (hijos legí-



timos), o si eran el producto de “adulterio o de otros ayuntamientos ilícitos y punibles” (hijos ilegítimos o bastardos). Dado que las relaciones sexuales entre españoles y mujeres indígenas o africanas usualmente no tenían lugar en el marco de un matrimonio católico (de hecho, en muchos casos se trataba de relaciones forzadas), sus hijos, mestizos y mulatos, eran en su mayoría ilegítimos. Esto implicaba una carga moral negativa de bastardía, infamia y origen deshonoroso, llegando a ser considerados como sospechosos de tener malas inclinaciones (Stolcke 2008: 31). Estos discursos a su vez derivaron en disposiciones legales que limitaban las oportunidades para su ascenso socioeconómico. Así, la caracterización de ilegitimidad del mestizo otorgó razones morales que avalaron, por ejemplo, su exclusión legal de ciertos cargos públicos y religiosos. A pesar de que el Consejo de Indias intentó modificar las Leyes Nuevas de 1542 para que los hijos naturales de conquistadores pudieran heredar las encomiendas, estos pedidos se referían sólo a los mestizos hijos de madre india, pero no a los hijos de madre negra esclavizada, pues no debía promoverse el matrimonio entre españoles y negras (Stolcke 2008: 35).

Como se ha dicho, en el siglo XVIII la acepción “raza” ya se usaba para clasificar a personas con base en su color y otras características hereditarias (Chaves Maldonado 2009b: 181). Para entonces se había generalizado la opinión de que los mulatos, pardos y zambos, debido a su origen adúltero e ilegítimo, estaban viciados (“manchados”) desde su nacimiento, y heredaban los malos hábitos de sus padres (Stolcke 2008). De este modo, la doctrina genealógica de la pureza de sangre pervivió durante todo el régimen colonial, adaptándose al discurso racial morfológico. De hecho, legados de esta doctrina, como las desigualdades por el nacimiento y la discriminación legal contra los hijos ilegítimos se mantendrían en la legislación civil de la mayoría de países latinoamericanos incluso hasta finales del siglo XX. Así, en el derecho español de la época colonial existían subcategorías según la gravedad moral de la ilegitimidad. “Natural” era el hijo nacido de padres que al tiempo de la concepción no estaban casados entre sí. “Adulterino” era el hijo nacido de una pareja que al momento de la concepción no podía contraer matrimonio, porque al menos una de las partes ya estaba casada con otra persona. “Expósito” era un hijo ilegítimo abandonado por su madre, usualmente poco después del parto. “Espurio” o “mánser” era el hijo de una mujer soltera o viuda que tuvo encuentros sexuales con diversos hombres y por eso era incierta la paternidad. “Incestuoso” era el hijo producto de relaciones sexuales entre individuos con relaciones de consanguinidad muy próximas. Y “sacrílego” era el hijo de sacerdotes, monjas u otros miembros de la Iglesia Católica atados al voto de castidad.

En Colombia, el derecho civil español mantuvo su vigencia hasta 1873. Pero la legislación civil nacional mantuvo en gran medida estas distinciones y reglas de filiación y sucesión. Por ejemplo, solo los hijos naturales podían ser reconocidos por uno o ambos padres; tal privilegio era negado por la legislación civil (art. 54 de la Ley 153 de 1887) a los hijos de “dañado y punible ayuntamiento”, que a su vez se dividían entre hijos adulterinos, incestuosos y sacrílegos. Los hijos naturales podían concurrir a la sucesión intestada de sus padres, aunque de manera discriminatoria: la herencia se dividía en cinco partes, cuatro para los legítimos y una para todos los hijos naturales (art. 86 de la Ley 153 de 1887). En contraste, los hijos de “dañado y punible ayuntamiento” quedaron excluidos de los derechos de sucesión y de las protecciones legales de filiación hasta la década de 1930, cuando las reformas liberales impulsaron tratos más igualitarios, extendiendo la patria potestad sobre los hijos naturales, la posibilidad de reconocimiento de los hijos adulterinos, y la ampliación de la participación sucesoral del hijo natural (asignándole el 50 % de lo que le correspondía a un hijo legítimo). Solo hasta la Ley 29 de 1982 se eliminaron las subdivisiones de ilegitimidad y se consagró en Colombia la igualdad entre hijos legítimos e ilegítimos.

Sin embargo, en muchos colegios privados de propiedad de órdenes católicas (que en países como Colombia o Ecuador controlan una parte sustancial del sector educativo privado), se mantuvo hasta fecha muy reciente como requisito de admisión el ser hijos legítimos o al menos pertenecer a una familia de padres que hayan contraído matrimonio. Esto ha funcionado como un mecanismo de exclusión contra las clases populares a la educación primaria privada,<sup>48</sup> que en varios países sudamericanos suele ser de mejor calidad que la educación que se ofrece en escuelas públicas.

### 3. Marco jurídico

Como explica Domínguez Ortiz (2003: 41-42), el derecho español heredó la tradición del derecho romano cristianizado del período de Justiniano,

---

48 Para el caso chocoano, Pisano (2012: 146-147) ilustra este punto con el caso del Colegio de la Presentación en Quibdó, en el cual hasta finales del siglo XX se obstaculizaba el ingreso de las niñas negras porque debían pertenecer a familias que pudieran pagar una alta renta y además ser hijas legítimas, lo cual debido al escaso número de matrimonios en sectores populares funcionaba como un mecanismo de discriminación indirecto y garantizaba que los cupos quedaran en manos de niñas de la élite blanco-mulata de Quibdó.

en el que se concedían ciertos derechos al esclavo, como la capacidad jurídica, el derecho a la integridad corporal (no ser asesinado ni mutilado al antojo del amo), a contraer matrimonio aún contra la voluntad del amo, a formar una familia, y bajo ciertas condiciones, a tener propiedad. Incluso en las Siete Partidas de Alfonso X de Castilla se contemplaba la posibilidad del esclavo de elegir un nuevo amo dispuesto a pagar su precio, caso en el cual el amo no podía oponerse a la transacción, pues en caso de reticencia, el esclavo contaba con recursos legales para obligarlo a aceptarla. En Hispanoamérica, esto permitió a algunos esclavos tomar la iniciativa y buscar a otros amos que tuvieran interés en sus servicios (Lavallé 1994: 36-37). En el Título xxiii de las Siete Partidas también estaba expresamente consignado que los esclavos eran seres humanos (no bienes muebles), y se reconocían algunas de las garantías del derecho romano, incluyendo la autorización del amo para tener propiedad personal, aunque dejaba en manos del amo ciertos derechos y regalías sobre tales bienes. De igual manera, en Hispanoamérica se estableció como derecho consuetudinario la posibilidad de comprar su libertad con el consentimiento del amo. La ley portuguesa no establecía esta posibilidad, pero en la práctica los esclavos compraron su libertad en el marco de negociaciones con sus amos, “en las que los oficiales coloniales intervinieron muy poco” (Andrews 2007: 70).

En el largo plazo, estos derechos dejaron abierto un cierto margen de autonomía y movilidad social (especialmente relevante en los casos en que los esclavos lograban su libertad), lo que contrasta con el *Code Noir* francés (1685) y con los *slave codes* del siglo XVIII aplicados en las colonias británicas, que definían a los esclavos primordialmente como bienes muebles (*chattels*) sin derechos de propiedad o manumisión, que podían venderse, comprarse y heredarse (Klein/Vinson III 2013: 212-218).

Cuando en las colonias ibéricas empezaron a emerger grupos de negros libres, con oficios y bienes propios, y el mestizaje hacía más intrincadas y confusas las subdivisiones de castas de una generación a la otra, el fenotipo dejó de ser el único marcador fiable de la ascendencia genealógica y de la identidad social de una persona. La adquisición de bienes y la ostentación de riqueza podían permitir a una persona una categorización distinta a la que por ascendencia o aspecto físico le correspondía en el sistema de castas. De este modo, por ejemplo, un mulato vestido con joyas o trajes suntuosos podía ser designado como blanco (Lagunas 2010: 20). Dada la imposibilidad de detener la proliferación de las castas, la minoría europea optó por aumentar las medidas legales discriminatorias como mecanismos de pre-

servación de la estratificación y desigualdad social. Entre muchas otras medidas, se prohibió a los negros y mulatos vestir trajes finos, oro, joyas, seda, encajes o perlas (tanto en las normativas españolas<sup>49</sup> como portuguesas<sup>50</sup>); en algunas ciudades los negros y mulatos no podían entrar al mercado ni comerciar productos,<sup>51</sup> y algunos oficios les estaban prohibidos;<sup>52</sup> y los

- 
- 49 v. gr. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título 5, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XXVIII (Madrid, 11 de febrero de 1571): “Que las Negras, y Mulatas borras no traigan oro, seda, mantos ni perlas. Ninguna Negra, libre, ó esclava, ni Mulata, traiga oro, perlas, ni seda; pero si la Negra, o Mulata libre fuere casada con Español, pueda traer vnos çarcillos de oro, con perlas, y vna gargantilla, y en la saya vn ribete de terciopelo, y no puedan traer, ni traigan mantos de burato, ni de otra tela; salvo mantellinas, que lleguen poco más abaxo de la cintura, pena de que se les quiten, y pierdan las joyas de oro, vestidos de seda, y manto, que traxeren”.
- 50 Carta Régia de 20 de febrero de 1696: “Eu el-rei vos envio muito saudar. Mandando-se ver e considerar o que me representastes por carta vossa de 24 de junho do ano passado em ordem do luxo de que usam no vestir as escravas desse Estado; e desejando evitar os excessos e o ruim exemplo que dele se segue à modéstia e compostura das senhoras das mesmas escravas e da sua família, e outros prejuízos igualmente graves; fui servido resolver que as escravas de todo esse Estado do Brasil, em nenhuma das capitánias dele, possam usar de vestido algum de seda, nem se sirvam de cambraias ou holandas, com rendas ou sem elas, para nenhum uso, nem também de guarnição alguma de ouro ou prata nos vestidos. E esta proibição mandareis publicar por editais, para que venha à notícia de todos, impondo aos senhores e às escravas aquelas penas que lhe parecerem adequadas e eficazes para a sua observação.” Cf. Además: Pragmática de 24 de mayo de 1749: Capítulo IX: “Por ter informado dos grandes inconvenientes que resultam nas conquistas da liberdade de trajarem os negros e os mulatos, filhos de negro ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas, proíbo aos sobreditos, ou sejam de um ou de outro sexo, ainda que se achem forros ou nascessem livres, o uso não só de toda a sorte de seda, mas também de tecidos de lã finos, de holandas, esguiões e semelhantes ou mais finos tecidos de linho ou de algodão, e muito menos lhes será lícito trazerem sobre si ornato de jóias, nem de ouro ou prata, por mínimo que seja. Se depois de um mês da publicação desta lei na cabeça da comarca onde residirem, trouxerem mais coisa alguma das sobreditas, lhes será confiscada; e pela primeira transgressão, pagarão em dinheiro; ou não tendo com que o satisfaçam, serão açoitados no lugar mais público da vila em cujo distrito residirem; e pela segunda transgressão, além das ditas penas, ficarão presos na cadeia pública, até serem transportados em degredo para a ilha de São Tomé por toda a sua vida.”
- 51 Ordenanzas del Cabildo de La Plata (La Plata, 5 de mayo de 1574): “[P]or quanto una de las cosas más perjudiciales a la república y de que más inconvenientes resultan para el buen gobierno de ella, en quanto al amparo de los indios, es de no poner orden, ni haberlo hasta ahora, en lo que toca a los negros, moriscos y mulatos y zambaigos, horros y cautivos, de los cuales hay gran cantidad en esta ciudad y provincia, por tanto ordeno y mando que en lo susodicho se guarde lo siguiente: [...] 3. [Q]ue ningún negro entre en el tianguex de esta ciudad, ni salga al camino, ni a las rancherías, a tomar a los indios lo que traen a vender, so pena de cien azotes y dos días de cárcel, y que pague prisión y carcelaje y verdugo”. Lucena Salmoral 2005: 113.
- 52 Ordenanzas de cereros y candeleros de México prohibiendo a negros y mulatos ejercer dicho oficio (México, 10 de mayo de 1574); Ordenanzas de guanteros y agujeteros de México prohibiendo a negros y mulatos entrar en dichos oficios (México, 29 de abril

negros y mulatos que adquirieran la libertad y tuvieran bienes, no podían tener vivienda propia<sup>53</sup> y debían pagar tributo,<sup>54</sup> de modo que tenían que vivir con amos conocidos para poderles cobrar sus tributos.<sup>55</sup> Esto permite calificar el sistema tributario del período colonial como altamente regresivo: los grupos más humildes y marginados (los indios tributarios y los libertos) eran los que debían tributar para financiar a las instituciones y élites coloniales que los oprimían. Esta estructura tributaria ha mantenido muchas continuidades a lo largo de la historia.<sup>56</sup>

Estas normas se sumaban a distintas disposiciones jurídicas que discriminaban a los africanos y a sus descendientes desde el siglo XVI. Para las colonias españolas se implementaron diversas normas (Cédulas Reales,

---

de 1575); Ordenanzas de sederos prohibiendo el oficio a negros y mulatos (México, 7 de septiembre de 1584); Ordenanzas de fabricantes de loza en México prohibiendo a los negros ser maestros en dicho oficio (México, 6 de julio de 1667). Cf. Lucena Salmoral 2005: 115, 121, 134 y 185.

- 53 Cf. Auto del Cabildo de Lima prohibiendo que los negros, mulatos y berberiscos tengan casa para evitar que oculten esclavos huidos (Lima, 21 de enero de 1572): “El Ilustre Cabildo Justicia y Regimiento de esta muy noble y muy leal Ciudad de los Reyes del Perú. Entendiendo los grandes daños e inconvenientes que se siguen a esta República y común de ella, de que los mulatos y mulatas y berberiscos, y negros, y negras, horros y cautivos, así solteros, como casadas, vivan en casas de por sí, por encubrir en ellas los negros y negras cimarrones delincuentes que andan huidos de sus dueños, y que así mismo encubren hurtos [...] mandaron que dentro de tercero día, después que este auto se pregonare, todos los negros y negras, mulatos y mulatas y berberiscos, que tienen en esta Ciudad casas de por sí, las quiten y no vivan en ellas [...]”. Lucena Salmoral 2005: 103.
- 54 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título 5, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley primera (Madrid, 27 de abril de 1574): “Que los Negros, y Negras, Mulatos, y Mulatas libres paguen tributo al Rey. Muchos Esclavos, y esclavas, Negros, y Negras, Mulatos, y Mulatas, que han passado á las Indias, y otros, que han nacido, y habitan en ellas, han adquirido libertad, y tienen grangerías y hazienda, y por vivir en nuestros dominios, ser mantenidos en paz, y justicia, haver passado por esclavos, hallarse libres, y tener costumbre los Negros de pagar en sus naturalezas tributos en mucha cantidad, tenemos justo derecho para que nos le paguen, y que este sea vn marco de plata en cada vn año, mas, ó menos conforme á las tierras donde vivieren, y le pague cada vno en las grangerías, que tuviere [...]”.
- 55 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título 5, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley III (San Martín de la Vega, 29 de abril de 1577): “Hay dificultad en cobrar los tributos de Negros, y Mulaos libres, por ser gente, que no tiene asiento, ni lugar cierto, y para esto conviene obligarlos á que vivan con amos conocidos, y no los puedan dexar, ni passarse á otros sin licencia de la Iusticia ordinaria [...]”.
- 56 Por ejemplo: Según Guerrero (2000: 17), en promedio, alrededor del 30 % de los ingresos fiscales totales con los que se financió la república del Ecuador hasta 1857 eran el resultado de la recaudación del tributo colonial indígena. En este punto, Guerrero (2000) cita el cálculo del total de la recaudación del tributo indígena realizado por Mark van Aken en un artículo de 1983 titulado “La lenta expiración del tributo indígena en el Ecuador”, *Cultura* VI(16): 49-80.

Provisiones, Instrucciones, Ordenanzas, Decretos Reales y Leyes) que excluían a los africanos del servicio militar, los gremios y ciertos barrios en las ciudades españolas; lo mismo sucedía con los mulatos, a quienes desde 1549 se les prohibió acceder a cargos administrativos o eclesiásticos, poseer encomiendas o mano de obra indígena. En algunas ciudades, cualquier persona que pareciera ser esclava y estar ausente del servicio de su amo podía ser aprehendida y se le podía aplicar como pena el corte de sus genitales si era hombre, y de los senos si era mujer (Lucena Salmoral 2005: 126); y como ya se mencionó, desde 1776 la Corona prohibió a los indígenas y españoles contraer matrimonio con africanos o personas de sangre africana (Carrera 2003: 13).

Por su parte, durante casi todo el período colonial, las normas portuguesas prohibieron el matrimonio entre blancos y negros o indígenas y excluyeron a los negros libres del voto, el acceso a cargos públicos,<sup>57</sup> y a ciertas posiciones en las instituciones eclesiásticas; además el porte de armas no sólo estaba prohibido para los esclavos<sup>58</sup> sino que llegó a extenderse a todos los negros en general.<sup>59</sup> Muchas de estas disposiciones no podían ser implementadas debido a las realidades locales (*v. gr.* el porte generalizado de armas prohibidas<sup>60</sup> o el reclutamiento de negros ante intentos de ocupación de otras potencias europeas<sup>61</sup>) y a las prácticas sociales (*v. gr.*,

57 Como comentan Reis y Valadares (2012: 123-124), en Minas Gerais, cargos municipales y judiciales fueron asumidos por pardos, lo que generó la oposición de los portugueses recién llegados; como resultado de sus quejas, en 1725 el Conselho Ultramarino declaró que tales nombramientos eran “indecorosos” y recomendaban que los habitantes de la región no contribuyeran a la creación de descendientes “defectuosos e impuros”.

58 *Cf.* entre muchas otras: Alvará de 8 de julio de 1521, Alvará de 12 de abril de 1559, y Lei XI de 3 de agosto de 1557.

59 Pragmática de 24 de maio de 1749, Capítulo XIV: “Para evitar os homicídios, ferimentos e brigas a que dá ocasião o trazerem espada ou espadim pessoas de baixa condição, ordeno que não possam trazer estas armas aprendizes de ofícios mecânicos, lacaïos, mochilas, marinheiros, e fragateiros, negros, e outras pessoas de igual ou inferior, sob pena de perdimento da espada ou espadim, de 10000\$ réis, e de prisão por tempo de dois meses pela primeira transgressão; e pela segunda pagarão dobrado e terão um ano de prisão.”

60 *Cf.* Provisão de 21 enero de 1726: “Dom João por graça de Deus, rei de Portugal e dos Algarves, daquém e dalém mar, em África senhor de Guiné, etc. Faço saber a vós, Luís Vaia Monteiro, governador da capitania do Rio de Janeiro, que se viu o que me representastes em carta de 15 de junho do ano passado de como achareis nesse governo a lei novíssima sobre as armas proibidas sem nenhum efeito por falta da devida execução, não havendo branco nem preto que deixe de usar delas [...]”.

61 Como explica Cotta (2010: 65-67), las necesidades de defensa obligaron a los portugueses a recurrir constantemente a los africanos para participar en operaciones militares.

pese a la prohibición legal, las uniones informales entre blancos y negras eras socialmente aceptadas ante la falta de mujeres blancas), pero el discurso jurídico revelaba la desconfianza hacia el africano y las representaciones discriminatorias de la Corona portuguesa (Degler 1971: 213-220).

El derecho ibérico en América fue un derecho de conquistadores impuesto forzosamente sobre población indígena y africana. En el largo plazo, permitió consolidar el despojo territorial y el sometimiento de los pueblos indígenas, administrar la trata y esclavización de los africanos, y consolidar un régimen de desigualdad coherente con la tradición de las sociedades cristianas medievales, inspiradas en el principio aristotélico de *iusititia distributiva*: tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales, atendiendo la proporción de sus méritos y dignidades (en este caso, su linaje). Así, el derecho civil y el canónico asumían un orden natural jerárquico, en el que cada quien correspondía inmutablemente a una posición social, con privilegios y deberes, que en el caso de las colonias estaban determinados por el discurso de limpieza de sangre y la estratificación genealógica por castas. El derecho reconocía estas diferencias, por ejemplo a través de la concesión de *privilegia* (v. gr. a los indígenas les fue concedido el *privilegia miserabilium personarum*, cf. Duve 2004). Bajo un orden como este, los indígenas quedaron mejor posicionados que los africanos, quienes terminaron relegados a la base de la pirámide social. Desde la conquista, los españoles reconocieron a las autoridades imperiales indígenas y a su nobleza, y les reconocieron títulos legales o derechos de usufructo sobre algunas tierras, a través de figuras de propiedad comunal inenajenable de la tierra como los pueblos de indios, resguardos, y ejidos. Al menos desde la Carta Régia del 10 de septiembre de 1611 (promulgada por el Rey Felipe III durante el período de unificación de las Coronas de España y Portugal), el derecho ibérico reconocía a los indígenas americanos el derecho a la propiedad de tierras; tras la separación ambas Coronas mantuvieron estas protecciones.<sup>62</sup> Incluso expidieron cédulas reales y celebraron tratados in-

---

En el contexto de los conflictos fronterizos con los españoles, la Corona optó en 1766 por autorizar la creación de cuerpos militares de negros y mestizos. En la Carta Régia de 22 de marzo de 1766 se estableció que: “sou servido mandar alistar todos os moradores das terras da vossa jurisdição que se acharem no estado de poderem servir nas tropas auxiliares, sem exceção de nobres, plebeus, brancos, pretos, ingênuos e libertos [...]”.

62 v. gr. la Carta Régia de 9 de março de 1718 establece la protección contra el despojo de tierras: “[...os índios] são livres, e izentos de minha jurisdição, que os não pode obrigar a sahirem das suas terras, para tomarem um modo de vida de que elles não se

ternacionales con pueblos indígenas no sometidos, estableciendo límites territoriales y áreas de control en las que pudieron vivir con independencia de España (*v. gr.* el tratado de las Paces de Quilín de 1641<sup>63</sup> con los mapuches o la Cédula Real de 1716 a favor de los diaguitas calchaquies). Los indios sometidos eran cristianizados y hacían parte de la estructura colonial, aunque en un nivel inferior; eran súbditos de la Corona (y como tal pagaban tributo), pero por esa misma condición no podían ser esclavizados. Y aún bajo sometimiento gozaban de cierta autonomía; muchas de sus reglas sociales y de ordenación política eran respetadas en sus resguardos y reducciones. Adicionalmente, al ser incluidos dentro la categoría de súbditos del rey considerados como “miserables” (*v. gr.* viudas, huérfanos y ancianos), los indígenas recibían tratamiento especial ante las instituciones imperiales; por ejemplo, contaban con el Protector de Naturales (un funcionario equivalente al abogado de pobres de los otros miserables, quien asumía la defensa de los indígenas ante el sistema judicial; sus pleitos además debían ser procesados por audiencia sumaria para garantizar una solución expedita).

En contraste, los africanos se encontraban en una situación legal muchísimo más precaria. Podían ser esclavizados, es decir, sometidos totalmente por un amo como fuerza de trabajo gratuito y comercializados como si fueren un bien mueble. Es cierto que muchos esclavos urbanos gozaron de oportunidades de inclusión y ascenso social, pero la gran mayoría de los esclavos fueron destinados a trabajar en plantaciones y en minas en áreas rurales dispersas y aisladas. Además, como Wade (1997b) observa, los africanos carecían oficialmente de tierras propias y por lo mismo se posicionaban en una escala social inferior que los indígenas.

En esta sección se presentarán algunas normativas relevantes para la configuración de desigualdades de base étnica durante el período Habsburgo (siglos XVI-XVII) y durante el período del reformismo borbónico (1700-1808).<sup>64</sup>

---

agradão [...]”. El respeto a las tierras indígenas es confirmado en normas posteriores como la *Lei de 6 de julho de 1755* y la Carta Régia de 26 de março de 1819.

63 En detalle, *cf.* Bengoa 2007.

64 Similar a las reformas borbónicas, desde los años 1750 en Portugal se adelantaron reformas similares a la administración, al sistema tributario y al sistema de justicia durante la jefatura de gobierno de Sebastião José de Carvalho e Mello (conocido como el Marqués de Pombal). Como explican Lockhart y Schwartz (1983: 387), “[l]ike the Bourbons in Spain, Pombal sought to innovate in the colonies in order to strengthen them economically and thus militarily. In both cases there was a realization that the



### 3.1. Normativa relativa a la esclavitud africana en los siglos XVI y XVII

Las administraciones y gobierno ultramarino de España y Portugal se estructuraron en casas mercantiles y consejos con jurisdicción en determinados territorios o especializados en determinados temas, sin que se estableciera un ente legislativo para las colonias en América; se destacan el Real y Supremo Consejo de Indias (1524-1834) para la administración de las colonias hispanas en América y las Filipinas, y el *Conselho Ultramarino* (1642-1868), para la administración de las colonias portuguesas en Brasil, India, Guinea, Cabo Verde y São Tomé. En el caso de la Corona española, las normas aplicables específicamente en las colonias consistían básicamente en decisiones del Consejo de Indias y en dispersas ordenanzas, pragmáticas y otros decretos de los monarcas (alrededor de 400.000 Cédulas Reales hasta 1680, cuando fueron compiladas en la Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias en unas seis mil normas). También eran aplicables las normas que regían para España (*v. gr.* las Leyes del Estilo, el Fuero Real, el Fuero Juzgo y las Siete Partidas). Aparte de esta normativa de carácter general producida desde la metrópoli, las autoridades e instituciones coloniales en América (virreyes, gobernadores, audiencias, cabildos, etc.) también expedían normas con vigencia en su respectiva jurisdicción, algunas veces con el objetivo de adaptar normas generales a las específicas condiciones locales, y en otras ocasiones con el fin de ejercer funciones administrativas, fiscales y policiales. En ese sentido, la circulación de normas en el Imperio español no se reducía a una mera difusión normativa desde la metrópoli hacia sus colonias.

En el caso portugués (*cf.* Lara 2000: 17-27), hay que incluir las regulaciones sobre la trata esclavista (*v. gr.* el arribo a Portugal por Lisboa,<sup>65</sup> los

---

ultimate position of the mother country depended on the success of colonial reform.” Aunque no serán objeto de análisis aquí, vale la pena mencionar que las reformas Pombalinas incluyeron un más riguroso control del contrabando y la recaudación del llamado quinto (20 %) de toda la explotación aurífera, lo cual tuvo impactos en las desigualdades sociales en áreas de extracción minera en Brasil.

65 Alvará de 24 de octubre de 1512: “Nós el-rei fazemos saber a quantos este nosso alvará virem que, sentindo-o assim por nosso serviço por alguns justos respeitos que nos a isso movem, determinamos e mandamos que, da publicação deste nosso alvará em diante, todos os escravos que virem de todos os nossos portos e terras de Guiné sejam trazidos diretamente a esta nossa cidade de Lisboa, sem os poderem descarregar, tirar nem vender em nenhuma outra parte que seja, assim dos nossos Reinos e senhorios ou fora deles, e na dita cidade se venderão e, depois da primeira venda, os poderão tirar por mar e por terra para onde quer quiserem, sob a pena de, quem o contrário fizer, pagar a sisa em tresdobro. [...]” *Cf.* además: Regimento da Fazenda Real, 17 de octubre de 1516, Capítulos CCXXVI y CCXXVII.

impuestos que se debían pagar,<sup>66</sup> la contabilidad de los esclavos, a dónde debían ser llevados, etc.). Las normas más relevantes del corpus normativo esclavista eran de tres clases: *ordenações*, *legislação extravagante*, y *decisões reais*. A su vez, las *ordenações* más importantes fueron tres: las *Ordenações Afonsinas* (1446, pero no fueron publicadas durante su vigencia), las *Ordenações Manuelinas* (publicadas en 1514, que sustituyeron las Afonsinas, retirando la normativa sobre musulmanes y judíos, pues ya habían sido expulsados del reino), y las *Ordenações Filipinas* (sancionadas por el rey Felipe II de España en 1595 para actualizar y hacer ajustes a las *Ordenações Manuelinas* tras la unión de las Coronas de España y Portugal), las cuales fueron revalidadas por João VI en 1643, tras la separación de España, y se mantuvieron en vigor en Brasil hasta 1916. La *legislação extravagante* eran documentos legales variados que iban más allá de las *ordenações* y expresaban la voluntad real, como *leis* (órdenes de carácter general), *cartas régias* (órdenes del rey a una autoridad o persona determinada), *alvarás* (reformas del rey a disposiciones ya establecidas, tituladas según el tipo de reforma *Regimentos*, *Pragmáticas*, y *Estatutos*) y *alvarás em forma de lei*. A estas se suman las *provisões* y *avisos* de los ministros reales y las decisiones y consultas emanadas del Conselho Ultramarino.

Desde los primeros años de la conquista, la Corona española promulgó normativa protectora para impedir la aniquilación de los indígenas (lo cual era incompatible con los objetivos económicos del imperio, que inicialmente dependía de la mano de obra indígena en minas y plantaciones). Ante el alarmante colapso de la población indígena en las Antillas, y tras los reportes del fraile dominico Antonio de Montesinos (autor del famoso Sermón de Adviento en 1511), el Rey Fernando II el Católico expidió en 1512 las denominadas Leyes de Burgos (“Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los Yndios”), con el fin de aclarar el estatus jurídico de los indígenas como personas libres que no podían ser esclavizadas, pero cuya mano de obra sí podía servir a la Corona al ser súbditos del rey, bajo la institución de la encomienda. Estas provisiones incluyeron medidas bastante progresistas que desde un punto de vista contemporáneo podrían equivaler a períodos limitados de trabajo y reglas de descanso,<sup>67</sup> permiso de

66 Cf. Entre muchas otras: Carta Régia de 27 de febrero de 1711, Ordem de 15 de febrero de 1726, Provisão de 21 de febrero de 1726, y Provisão de 4 de mayo de 1726.

67 Cf. Leyes de Burgos de 1512. Ley 13: “Otro sí, ordenamos y mandamos que [...] cojan oro con los indios que las tales personas tuvieren encomendados cinco meses al año, y que cumplidos estos cinco meses huelguen los dichos indios cuarenta días [...]”.

maternidad,<sup>68</sup> seguridad y salud ocupacional,<sup>69</sup> y castigaba a los encomenderos que violaran estas disposiciones (en el peor de los casos, podían perder a los indígenas bajo su dominio). A estas normas se adicionaron las Leyes de Valladolid de 1513, que se refieren en su mayor parte a protecciones a favor de mujeres y niños indígenas. Las Leyes Nuevas de 1542 incluso llamaron a un fin gradual del sistema de encomienda<sup>70</sup> y la abolición inmediata de la esclavitud indígena.<sup>71</sup> Esta normativa, claramente diseñada para reducir la crueldad contra los indígenas, encontró fuerte oposición por parte de los encomenderos. Para evitar (y en algunos casos contener) sus rebeliones, diversas autoridades coloniales inaplicaron sistemáticamente esta legislación, estableciendo una costumbre legal de subordinación formal (casi “ceremonial”) a la ley, pero reservándose la facultad de aplicarla según los intereses de la élite local. Esta inveterada tradición es conocida por la frase “obedezco pero no cumplo”. La abolición efectiva del sistema de encomienda solo

- 
- 68 *Cf.* Leyes de Burgos de 1512. Ley 18: “Otrosí, ordenamos y mandamos que a ninguna mujer preñada después que pasare de cuatro meses, no la envíen a las minas ni hacer montones sino que las tales personas que las tienen en encomienda las tengan en las estancias y se sirvan dellas en las cosas de comer y desherbar, y después que parieren crien a su hijo hasta que sea de tres años sin que en todo este tiempo le manden ir a las minas ni hacer montones ni otra cosa en que la criatura reciba perjuicio [...]”.
- 69 *Cf.* Leyes de Burgos de 1512. Ley 15: “Otrosí, porque el mantener de los indios está la mayor parte de su buen tratamiento y alimentación, ordenamos y mandamos que todas las personas que tuvieren indios, sean obligados de les dar a los que estuviere en las estancias y de les tener continuo en ellas pan y ajes y aji abasto [...] y que a los indios que anduvieren en las minas, les den pan y aji y todo lo que hubieren menester, y les den una libra de carne cada día y que el día que no fuere de carne, les den pescado o sardinas u otras cosas con que sean bien mantenidos [...]”; Ley 20: “Otrosí, ordenamos y mandamos que porque de aquí en adelante los dichos indios tengan con que mejor se poder vestir y ataviar que se dé a cada uno dellos por la persona que los tuviere en repartimiento un peso de oro por cada año, el cual sea obligado de se los dar en cosas de vestir y a vista y consentimiento del nuestro visitador [...]”; Ley 24: “[...] ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio que tuviere, y que si el indio mereciere ser castigado, la tal persona que a cargo los tuviere los lleve a los visitadores que los castiguen [...]”.
- 70 *Cf.* Leyes Nuevas de 1542. Artículo XXIX: “Otrosí, hordenamos y mandamos que de aquí adelante nigúnd visorrey, gouernador, Abdiencia, descubridor ni otra persona alguna non puedan encomendar yndios por nueva prouisión ni por rrenunçación ni donación, venta ni otra qualquiera forma, modo, ni por vacación ni herencia, sino que muriendo la persona que touiere los dichos yndios, sean puestos en nuestra rreal corona [...]”.
- 71 *Cf.* Leyes Nuevas de 1542. Artículo XX: “Yten, ordenamos y mandados que de aquí en adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, avnque sea so título de rrevelión ni por rrescate ni de otra manera, no se pueda hazer esclauo yndios alguno, y quere-mos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla, pues lo son”.

ocurriría 250 años después de las Leyes Nuevas. Por su parte, la Corona Portuguesa estableció un modelo de esclavización de indígenas por razones legítimas (especialmente la sujeción por “Guerra Justa”). La *Lei sobre a Liberdade dos Gentios* (Ley de marzo 20 de 1570), declaró libres a todos los indios, salvo aquellos que fueran capturados en guerra o se fuguen de aldeas. Pero con la unificación de las Coronas española y portuguesa entre 1580 y 1640, la prohibición de esclavizar indígenas se extendió a los territorios portugueses en 1587, de modo que se puede afirmar que en la mayor parte de Sudamérica la esclavización de indígenas fue proscrita jurídicamente (si bien de facto se encontraron mecanismos para evadir la ley).

La prohibición papal de la esclavización de indígenas y la normativa española de llevar como esclavos a América solamente a personas que fueran “negras”<sup>72</sup> supuso el establecimiento de un complejo sistema transatlántico para el transporte y comercialización de africanos para servir como esclavos en las colonias ibéricas, lo cual requería regulaciones sobre muy diversas materias. En notorio contraste con las normas protectoras de los indígenas, las regulaciones sobre africanos esclavizados en colonias de las Coronas española y portuguesa estaban dirigidas ante todo en definir los aspectos prácticos del control de los esclavos. En este sentido, se pueden caracterizar como represivas, orientadas primordialmente a establecer los derechos de los amos y las acciones punitivas contra esclavos (en particular rebeldes y cimarrones), si bien en algunos casos se fijaban al amo ciertos deberes de cuidado<sup>73</sup> y límites

72 Real Cédula prohibiendo que se lleven a Indias esclavos que no sean negros (Barcelona, 1 de mayo de 1543): “El Príncipe. Nuestros oficiales que residís en la ciudad de Sevilla, en la Casa de la Contratación de las Indias. Nos somos informados que algunas personas a quien nos hemos dado y damos licencia para pasar esclavos negros a las Indias, han pasado entre ellos algunos mulatos y otros que no son negros, de que se han seguido y siguen muchos inconvenientes, y porque conviene que en esto haya mucho recaudo yo vos mando, que no dejéis pasar a las dichas nuestras Indias por virtud de las tales licencias generales, ni en otra manera, ningun esclavo que no sea negro, aunque sea mulato, sino fuere con expresa licencia nuestra”. Lucena Salmoral 2000: 661-662.

73 Por ejemplo, uno de los castigos para los esclavos cimarrones era el deszocar un pie (cortar los tendones o maltratar uno de los pies para impedir su uso); pero el amo debía brindar ciertos cuidados médicos para evitar la muerte del esclavo. *Cf. n. gr.* Ordenanza del Cabildo de La Plata (La Plata, 5 de mayo de 1574), título XIX, 10: “Y por cuanto sí a los dichos negros que se huyen no se les diese pena conforme al dicho delito que cometieron [...] [ordeno] que el dicho negro sea llevado al rollo público de esta ciudad y en él sea desgarrado de un pie, avisando primero a su amo para que aperciba la cura necesaria, y hecha la dicha justicia se le entregue para que le haga curar, lo cual se haga de manera que no corra riesgo”. Ver además: Ordenanzas sobre cimarrones dadas por el Cabildo de Panamá, confirmadas por la Corona (El Pardo, 4

de sevicia y crueldad aplicables.<sup>74</sup> No es posible analizar aquí en detalle la extensa y fragmentada normativa esclavista ibérica en el transcurso de los siglos XVI y XVII, pero se hará una alusión general de algunas disposiciones que evidencian este contraste, con impacto en la estratificación de castas y en la configuración de alteridades y desigualdades entre los grupos sociales.

### 3.1.1. Derecho esclavista español

Las primeras leyes expedidas por la Corona española sobre la esclavización de africanos básicamente estaban relacionadas con cuestiones de selección (con el fin de evitar que a América llegaran africanos seguidores del Islam<sup>75</sup>) y establecían castigos ejemplarizantes para evitar y reprimir fugas y rebeliones, así como los procedimientos para la reducción de palenques y comunidades cimarronas. Estas regulaciones carecieron de sistematicidad en la medida en que respondían a circunstancias coyunturales; sin embargo, convertían casos puntuales (*v. gr.* un hurto, una revuelta, una acción de reducción) en la base para generalizar tratos discriminatorios contra los africanos y sus descendientes. De este modo, el derecho esclavista no solo es un buen reflejo de prejuicios crecientes y acumulativos a lo largo de los siglos, sino que sirvió como instrumento para naturalizar tales prejuicios, legitimando progresivamente tratos indignos y crueles, usualmente dentro de un rango que no superase el límite máximo de explotación físicamente posible (Lucena Salmoral 2000: 2-3).

---

de agosto de 1574), *cf.* Lucena Salmoral 2005: 114 y 117. Para el caso de Brasil, puede citarse la Carta Régia de 20 de marzo de 1688.

- 74 Ordenanzas hechas por el Visitador Cáceres para los Cabildos de la Habana y demás villas y lugares de Cuba (La Habana, 14 de enero de 1574): “61. Porque hay muchos que tratan con gran crueldad a sus esclavos, azotándolos con gran crueldad y mechándolos con diferentes especies de resina, y los asan y hacen otras crueldades de que mueren, y quedan tan castigados y amedrentados que se vienen a matar ellos, y a echarse a la mar, o a huir o alzarse, y con decir que mató a su esclavo no se procede contra ellos; que el que tales crueldades y excesivos castigos hiciere a su esclavo, la justicia lo compela a que lo venda el tal esclavo y le castigue conforme al exceso que en ello hubiere hecho”. Lucena Salmoral 2005: 109.
- 75 Las primeras ordenanzas al respecto datan de 1522 y prohibían la importación de ladinos (que con frecuencia provenían de Senegambia y tenían conexiones con el Islam), gelofes (Senegambianos involucrados en diversas rebeliones en las Antillas, incluyendo la insurrección de 1522 contra Diego Colón en la Española, uno de los primeros levantamientos de esclavos), levantinos y criados con moros. Estas leyes se unían al decreto real de 1501 que prohibía a los judíos, moros, moriscos y heréticos entrar a América.

La Recopilación de Leyes de Indias de 1680 reúne una gran variedad de normas relacionadas con la esclavización de africanos que fueron progresivamente emitidas por la Corona española entre los siglos XVI y XVII. Mientras que la Recopilación revela enormes vacíos en materias de derecho civil, como por ejemplo en la regulación de los contratos de compraventa de esclavos, refleja una marcada preocupación en temas penales y de seguridad pública relacionados con el control del cimarronaje y la rebelión de esclavos. En particular, el Libro VII, Título V (“De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”) compila varias normas con marcado impacto sobre la condición legal y el trato a los esclavos: En 1542, la Ley XII prohibió el tránsito nocturno de los africanos por las ciudades para evitar daños e intentos de fuga individual o concertada;<sup>76</sup> las Leyes XIV a XVIII regularon el porte de armas de negros, mulatos y zambos;<sup>77</sup> en 1571, las Leyes XX y XXI establecieron las reglas sobre reducción de “negros cimarrones”<sup>78</sup> y los castigos aplicables; la Ley XXII de 1574 aclaró los derechos de propiedad tras la reducción de negros cimarrones, en particular los derechos y recompensas de los aprehensores;<sup>79</sup> la Ley XXV de 1578 reguló los castigos contra encubridores de cimarrones;<sup>80</sup> y la Ley XXVI de 1619 negó el derecho al juz-

76 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título V, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XII (Valladolid, 4 de abril de 1542): “Que los Negros no anden de noche por las Ciudades. Por los grandes daños, é inconvenientes experimentados de que los Negros anden en las Ciudades, Villas, y Lugares de noche fuera de las casas de sus amos. Ordenamos, que las Justicias no lo consentan, y las Ciudades, Villas, y Lugares, cada vna en su jurisdiccion, hagan ordenanças sobre esto, con las penas convenientes, y necessarias [...]”.

77 Cf. v. gr. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título V, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XIV (19 de diciembre de 1568 y 1 de diciembre de 1573): “Que los Mulatos, y Zambaigos no traigan armas, y los Mestizos las puedan traer con licencia. Ningun Mulato, ni Zambaigo traiga armas, y los Mestizos, que vivieren en Lugares de Españoles, y mantuvieren casa, y labrãça, las puedan traer con licencia de el que governare, y no la den á otros”.

78 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título V, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XX (El Pardo, 12 de septiembre de 1571): “Que quando se huvieren de reducir Negros Cimarrones, sea en la forma, y con el repartimiento, que esta ley declara”.

79 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título V, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XXII (El Pardo, 23 de junio de 1574): “Que en la reduccion de los Negros Cimarrones por guerra, ò paz se guarde lo que esta ley dispone. Ordenamos y mandamos, que si qualquier persona, libre, Blanco, Mulato, ó Negro prendiere Negro, ó Negra Cimarron, que huviere estado huído ó ausente de el servicio de su amo tiempo de quatro meses, no averiguandose haver sido llevado por fuerça, sea del que le prendiere [...]”.

80 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título V, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XXV (San Loreço, 23 de mayo

gamiento penal de negros en casos de motines, sediciones y rebeldías, con el objetivo de autorizar la aplicación de castigos ejemplares.<sup>81</sup> Es cierto que las Leyes XXIII y XXIV (ambas de 1540) prohibieron la ejecución en los negros cimarrones de la pena de cortarles los genitales<sup>82</sup> y se otorgó facultad a los Presidentes y Oidores de Reales Audiencias para que pudieran perdonar a los negros cimarrones que hubieren huido por primera vez y se redujeran a la obediencia; sin embargo tan sólo tres décadas después estas regulaciones “humanitarias” fueron reformadas por las Leyes XX y XXI ya citadas. Esta última norma fue expedida con ocasión de la guerra contra los cimarrones (desde 1568<sup>83</sup>) en la Provincia de Tierra Firme:

En la Provincia de Tierra firme han sucedido muchas muertes, robos y danos, hechos por los Negros Cimarrones alçados, y ocultos en los terminos, y arcabucos. Y para remediarlo, mandamos, que al Negro, ó Negra ausente de el servicio de su amo quatro dias, le seã dados en el rollo cincuenta azotes, y que esté alli atado desde la execucion, hasta que se ponga el Sol: y si estuviere mas de ocho dias fuera de la Ciudad vna legua, le sean dados cien azotes, puesta vna calça de hierro al pie, con vn ramal, que todo pese doze libras, y descubiertamente la trayga por tiempo de dos meses, y no se la quite, pena de docientos azotes por la primera vez: y por la segunda otros docietos azotes, y no se quite la calça en quatro meses [...]. Si anduvieren ausentes del servicio

---

de 1578): “Sobre ocultacion de Soldados contra Cimarrones, ò esclavos, que se vienen por temor del castigo, y que los ociosos sirvan en estas facciones, y se guarde lo resultado en quanto à las armas. Que ningún Español, Negro horro, ni otra persona, de qualquier calidad, encubra Negro, ó Negra, que huviere estado en el monte, y se viniere por temor de la guerra, pena de cien pesos por la primera vez para nuestra Camar, luez, que lo sentenciare, y Denunciador, por tercias partes: y por segunda sea doblada la cantidad: y por la tercera incurra en destierro de las indias”.

- 81 *Cf.* Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título v, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XXVI (Lisboa, 14 de septiembre de 1619): “Que en el castigo de motines, y sediciones de Negros no se hagan procesos. Porque en casos de motines, sediciones y rebeldias con actos de salteamientos, y de famosos ladrones, que suceden en las Indias con Negros Cimarrones, no conviene hazer processo ordinario criminal, y se deve castigar las cabeças exemplarmente, y reducir á los demás a esclavitud, y servidumbre, pues son de condicion esclavos fugitivos de sus amos, haziendo justicia en la causa, y escusando tiempo y processo. [...]”.
- 82 Esta norma general tuvo su base en una Real Cédula de idéntica fecha dirigida a la Provincia de Tierra Firme (Castilla del Oro), prohibiendo que se castigara a los esclavos cimarrones cortándoles los genitales debido a que algunos morían por ello, “lo cual demás de ser cosa muy deshonesta, y de mal ejemplo, se siguen otros muchos inconvenientes”. *Cf.* Lucena Salmoral 2005: 61.
- 83 Real Cédula autorizando la guerra contra los cimarrones de Tierrafirme (San Lorenzo el Real, 23 de mayo de 1568). *Cf.* Lucena Salmoral 2005: 94.

de sus amos mas de seis meses con los Negros açados, ó cometido otros delitos graves, sean ahorcados hasta que mueran naturalmente.<sup>84</sup>

Con todo, la Corona española debió hacer concesiones jurídicas a los grupos de cimarrones que lograron resistir exitosamente a los intentos de sometimiento. Uno de los casos más notorios es el de los palenques situados en la periferia de Cartagena. Los palenqueros eran esclavizados fugados que se refugiaban en las ciénagas y serranías cercanas a Cartagena, con frecuencia poco tiempo después de su desembarco en el puerto; algunas veces asaltaban barcos negreros para liberar africanos, y en diversas ocasiones atacaban haciendas ganaderas y plantaciones de españoles, liberando a los esclavos de la zona. Uno de los palenques más conocidos fue el dirigido por Benkos Biohó, quien había sido capturado en la actual Guinea-Bissau y llevado a Cartagena en 1596; tres años después logró fugarse y organizar una rebelión de esclavos que se internaron en las selvas del sur de Cartagena e instaló uno de los primeros palenques de las Américas en la región de Montes de María (Ali 2014: 263-264). Tras varios ataques de Biohó a autoridades españolas, se organizaron varias expediciones dirigidas a su sometimiento. Ante la incapacidad de derrotarlo, en 1613 el gobernador de Cartagena acordó con Biohó una tregua que le reconoció autonomía al palenque, a cambio de no estimular más fugas ni recibir más cimarrones. Aunque los españoles violaron el acuerdo y terminaron ahorcando a Biohó en 1621, los palenques mantuvieron un relativo grado de autonomía. A finales del siglo, mediante Cédula Real de 1688, el rey español ordenó al gobernador de la provincia de Cartagena la reducción de los palenques.<sup>85</sup> Sin embargo, las intervenciones armadas

84 *Cf.* Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título v, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley XXI (El Pardo, 11 de febrero de 1571 y 4 de agosto de 1574): “Que los Negros fugitivos Cimarrones, y delincuentes sean castigados, y sus penas”.

85 “El Rey. Mi Gobernador y Capitán General de la Ciudad y Provincia de Cartagena: Don Julián Pando de Estrada, vuestro antecesor, me dio cuenta en carta de 24 de mayo del año pasado de 1686, que entre las calamidades que padecía esa ciudad, cuando llegó a servir ese gobierno, fue una la de consentir negros alzados a seis días de marcha de la dicha Ciudad, poblados en cuatro palenques en forma de lugares, de los cuales iban a solicitar negros y negras para que vinieran de sus amos, y que reconociendo lo que precisaba el castigar los atrevimientos que iban ejecutando, engrosándose cada día por los que huían, y que los que estaban en las estancias, y dentro de la ciudad, amenazaban a sus amos se irían a sus palenques si les apretaban, dispuso se hiciese una entrada, y no se pudo hacer nada por haberse escapado los negros, quedándose algunos prisioneros. [...] [E]n lo dilatado y despoblado de los montes [es] imposible en tiempos de aguaceros ir en su busca, y aunque se creía habían ido muy amedrentados y destrozados, y quedaron muy desabrigados por habérseles quemado sus alojamientos y todas las siembras de sus maíces y yuca; no obstante precisaba la necesidad de volverse a armar en quitándose las



españolas fracasaron, con altos costos en vidas humanas para ambas partes. La iglesia entró a mediar en el conflicto, y en 1691 el propio Rey Carlos II ordenó inaplicar su Cédula Real de 1688 y en su lugar enviar al tesorero de la catedral de Cartagena a negociar la paz con los palenqueros de sierra de María.<sup>86</sup> El acuerdo de paz de 1713 reconoció a los palenqueros su libertad, territorio, y autonomía de gobierno, y les permitió conservar sus tradiciones africanas. El mejor ejemplo actualmente se encuentra en el Palenque de San Basilio, denominado por el Estado colombiano como el “primer Pueblo de Gente Negra Libre de América”.

Por otra parte, algunas leyes que tienen que ver con la relación entre indígenas y africanos revelan el vínculo de estas normas represivas y punitivas con el modelo de segregación y estratificación social español. Por ejemplo, la Ley VII de 1551 prohibió a los “Negros y Negras, libres o esclavos” servirse de “indios o indias” y estableció severos castigos físicos a los infractores:

[...] hemos entendido, que muchos Negros tienen á las Indias por mancebas, ó las tratan mal, y oprimen, y conviene á nuestro Real servicio, y bien de los Indios, poner todo remedio á tan grave exceso. Ordenamos y mandamos, que se guarde esta prohibición, pena de que si el Negro ó Negra fueren esclavos, le sean dados cien azotes publicamente por la primera vez: y por la segunda se le corten las orejas, y si fuere libre, por la primera vez le sean dados cien azotes: y por la segunda sea desterrado perpetuamente de aquellos Reynos [...].<sup>87</sup>

---

aguas, para extinguirlos enteramente [...]. [H]a parecido ordenaros y mandaros, como lo hago, dispongáis se prosiga luego su conquista, y que [...] se restituyan a sus dueños todos los que se hallaren [...].” Real Cédula ordenando la reducción de los palenques de Cartagena (Aranjuez, 3 de mayo de 1688). Subrayado fuera del texto.

86 “[C]onsiderando que respecto de lo que tengo mandado repetidamente por leyes y cédulas mías acerca de que en las reducciones se excuse la fuerza de armas y se use de los medios de mayor blandura, he tenido por bien de mandar al Gobernador de la dicha Provincia, por cédula de este día, recoja la que, como va referido, se expidió para tratar de la conquista de los negros, que no use de ella, aplicándose de todo cuidado y suavidad a recibirlos debajo de la obediencia de la iglesia y de la mía, de la que os doy aviso, para que lo tengáis entendido, y que por el conocimiento práctico que tenéis de la dicha Sierra de María en que están los palenques de estos negros, y confianza que ofrece vuestro estado, celo y buenas costumbres, ha parecido será vuestra persona el más proporcionado instrumento a mi servicio y mayor seguridad de los negros para tratar de su reducción, como os mando lo hagáis [...]. [O]s mando así mismo os apliquéis a solicitar con los dueños de estos esclavos negros fugitivos, renuncien al derecho que les compete, en consecuencia de que en la verdad no van a perder nada, por ser imposible la recuperación de ellos [...]”. Real Cédula sobre las negociaciones para el sometimiento de los palenques de Sierra María (Madrid, 23 mayo de 1691).

87 *Cf.* Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título v, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley VII (Madrid, 14 de noviembre de 1551).

De igual manera, desde 1536 se fijaron graves castigos corporales en el caso de que algún esclavo maltratara a un indígena, sin existir regulaciones en el caso opuesto:

El Negro, que hiziere mal tratamiento à Indio, no habiendo sangre sea arado en la picota de la Ciudad, Villa, ó Pueblo donde sucediere, y allí le sean dados cié azotes publicamente: y si le hiriere, ó sacare sangre, demás de los cié azotes sean executadas en él las penas, que segun la calidad, y gravedad de la herida, mereciere por derecho, y costumbre destos Reynos de Castilla, y el dueño pague los danos, menoscabos, y costas, que se recrecieren al Indio, y si no lo quisiere pagar, vendase el Negro para este efecto, y dese de su precio satisfacion.<sup>88</sup>

Estas normas muestran la preferencia en la protección a los indígenas y representan un buen indicador de la frecuencia de esas situaciones entre africanos e indígenas, así como de la sensibilidad del tema para las autoridades reales, considerando el grado de represión previsto para contenerlas. Como sostiene Cantor (2000: 182), desde la perspectiva española, la política de separación estaba diseñada para “proteger a los indios de los abusos y las ‘influencias dañinas’ contra la ‘moral y la fe’ y conservar el dualismo de las dos repúblicas en los niveles administrativo y eclesiástico”. De este modo, la República de Españoles y la República de Indios no sólo era meramente un modelo de segregación orientado a separar a europeos e indígenas, sino además un modelo de protección a los indígenas contra los no indígenas. Como se verá más adelante (*cf. infra*, 1.4.), éstas y otras normas locales tuvieron un impacto duradero en las relaciones entre indígenas y africanos en el Pacífico colombo-ecuadoriano.

### 3.1.2. Derecho esclavista portugués

Mientras en Salamanca los teólogos dominicos empezaban a discutir acerca del derecho de gentes como derecho aplicable para regular las relaciones entre europeos e indios, en Portugal ya se había establecido desde hacía un siglo un mercado intercontinental de esclavos subsaharianos que se regulaba sobre la base de normas generales de derecho civil sobre compraventa y transporte de semovientes y otros bienes muebles animados. En efecto, debido a la posición privilegiada de la Corona portuguesa en África tras

88 *Cf.* Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VI, Título 10, “Del buen tratamiento de los indios”, Ley XIX (Valladolid, 20 de noviembre de 1536): “Que el Negro, que matratate à Indio, sea castigado conforme à esta ley”.

las concesiones papales del siglo XV, para la época en la que se inició la conquista y colonización europea de América, Portugal ya tenía una trayectoria significativa en el comercio esclavista; esto le permitió tomar la delantera en la trata transatlántica, al lograr el control tanto las costas de origen de los esclavizados como de las costas de destino en Sudamérica, donde implantó el exitoso modelo de producción por plantaciones en el nordeste brasileiro, y la extracción de oro y diamantes de los yacimientos encontrados en Minas Gerais.

Desde la perspectiva jurídica, este marcado énfasis en la regulación civil y comercial de la trata esclavista en cierta medida explica el lenguaje cosificador y la animalización (por equiparación a la regulación sobre semovientes) que se emplea reiteradamente en las normas relativas a los esclavos en las Ordenações Manuelinas y que definió la trayectoria de la normativa esclavista portuguesa posterior. Dado que el rol español en el sistema esclavista se concentraba en la tenencia y control de esclavos en sus colonias, su normativa estaba enfocada ante todo en cuestiones relativas a la tenencia y control de los esclavos (es decir, temas como la penalización por rebelión, desobediencia o fuga). Por su parte, debido a su intervención temprana en el mercado esclavista africano, los portugueses desde antes de la trata transatlántica tuvieron que establecer regulaciones relativas a la comercialización y comodificación (convertir a un ser humano en un bien transable). En las Ordenações Manuelinas se regulan cuestiones como la fuga de esclavos equiparándola al caso de la pérdida de aves y otros bienes muebles animados;<sup>89</sup> o el rechazo de esclavos por enfermedad o deficiencia física bajo las reglas del derecho civil sobre vicios ocultos, y equiparando a los esclavos con bestias.<sup>90</sup> Esta norma se reitera en las Ordenações Filipinas,

89 Ordenações Manuelinas, Libro V, título XLI: “Da pena que haverão os que acham aves e escravos ou quaisquer outras coisas e as não entregam a seus donos nem as apregoam. [...]”

90 Ordenações Manuelinas, Libro IV, título XVI: “Como se podem enjeitar os escravos e bestas, por os acharem doentes ou mancos. Qualquer pessoa que comprar ou, por qualquer outro modo, houver escravo de Guiné, da mão daquele que o trouxe de Guiné ou do tratador que o dito trato de Guiné tiver, ou de mercador que o cite e ditos escravos ou parte deles compra para revender, e quiser provar como ao tempo que lhe foi entregue era doente ou manco da doença ou manqueira que, ao tempo que o enjeita, tiver, poderá enjeitar o dito escravo de Guiné e demandar o que lho assim entregou, que tome o dito escravo e que lhe torne o que por ele deu, contanto que o cite e demande dentro de um mês do dia que lhe foi entregue. E isso, mesmo se o dito escravo morrer da dita enfermidade, que lhe torne o que lhe por ele deu, porque, não o citando dentro do dito mês, não o poderá jamais por isso citar nem demandar para o poder enjeitar e desfazer o contrato, nem para pedir que lhe torne o que mais deu, pelo dito escravo, do que valia por razão das ditas enfermidades ou defeitos ao tempo do contrato. E isto haverá

donde se adiciona como causal de devolución los vicios de ánimo (*n. gr.* que el esclavo resultara ladrón, alcohólico, fugitivo o jugador);<sup>91</sup> también aquí los africanos son equiparados con bestias en la regulación sobre venta de bienes muebles de precio cierto<sup>92</sup> y en las normas sobre herencia (donde se clasifican como bienes no partibles entre herederos que por lo tanto deben venderse).<sup>93</sup> De este modo, los esclavos recibían el tratamiento de bienes muebles: tenían precio, así que podían ser objeto de contratos como la

---

lugar quando a parte de que assim o houve estiver no lugar onde está o mesmo que lho vendeu ou, por outro qualquer modo, trespassou; porque não estando no dito lugar, se o dito comprador protestar ao juiz do dito lugar e mostrar o dito escravo a dois físicos, que digam que é manco ou doente da enfermidade ou manqueira que tinha ao tempo que lhe foi entregue, em tal caso poderá citar a parte dentro de outro mês e, assim, dentro de dois meses contados do dia da entrega. É isto estando a dita parte que assim vendeu ou trespassou no reino; porque, sendo fora do reino, terá lugar (tendo feito a dita protestaço e diligência como dito é) para o citar do dia que chegar ao reino, a um mês. [...]"

- 91 Ordenações Filipinas, Livro IV, título XVII: "Quando os que compram escravos ou bestas, os poderão enjeitar, por doenças ou manqueiras. [...] 2 - Se o escravo tiver algum vício do ânimo, não o poderá por isso o comprador enjeitar, salvo se for fugitivo ou se o vendedor ao tempo da venda afirmasse que o escravo não tinha vício algum certo, assim como se dissesse que não era bêbado nem ladrão, nem jogador; porque achando-se que ele tinha tal vício ao tempo da venda, o poderá enjeitar o comprador. Porém, ainda que por o escravo ter qualquer vício do ânimo (que não seja de fugitivo) e o vendedor o calar, não possa o comprador enjeitá-lo; poderá todavia pedir o que menos vale por causa do tal vício, pedindo-o dentro de um ano, contado no modo acima dito. [...]"
- 92 Ordenações Filipinas, Livro IV, título I: "Das compras e vendas que se devem fazer por preço certo. As compras e vendas se podem fazer, não somente quando o vendedor e comprador estão presentes e juntos em um lugar mas ainda que o vendedor esteja em um lugar e o comprador em outro, consentindo ambos na venda e acordando-se o comprador da coisa e o vendedor do preço. É pode-se isso mesmo fazer a venda posto que a coisa comprada não esteja presente diante [d]o comprador e vendedor, consentindo ambos na venda. [...] 2. É posto que o preço da coisa comprada se não possa cometer ao comprador ou vendedor, pode-se porém cometer a coisa comprada ou vendida a aprazimento do comprador. Assim como se o vendedor vendesse um tonel de vinho ou de azeite ou um escravo ou uma besta e o comprador comprasse essa coisa contentando-se dela a tempo certo, em tal caso, se durando o dito tempo o comprador for dela contente, valerá a venda e será firme; e não se contentando dela, não valerá o contrato. [...]"
- 93 Ordenações Filipinas, Livro IV, título XCVI: "Como se hão de fazer as partilhas entre os herdeiros. Quando algum homem casado ou sua mulher se finar, deve o que ficar vivo dar partilha aos filhos do morto, se os tiver, quer sejam filhos dentre ambos, quer da parte que se finou, se forem legítimos ou tais que por nossas Ordenações ou Direito devam herdar seus bens. [...] 5. Tendo os herdeiros ou companheiros em alguma coisa que não possam entre si partir sem dano, assim como escravo, besta, moinho, lagar ou outra coisa semelhante, não a devem partir, mas devem-na vender a cada um deles ou a outro algum, qual mais quiserem, ou por aprazimento trocarão com outras coisas, se as aí houver. E se se não puderem por esta maneira avir, arrenda-la-ão e partirão a renda entre si."

compraventa o la prenda, y se integraban al patrimonio personal del amo, por lo que eran susceptibles de transmisión por herencia. No obstante, estas regulaciones que cosificaban al africano esclavizado coexistieron con normas que reconocían explícita o implícitamente su condición humana. Es el caso de la norma que establece la obligación de los amos de bautizar a sus esclavos provenientes de Guinea<sup>94</sup> o aquellas que imponían la pena de muerte al amo que violara a una esclava.<sup>95</sup> También se les aplicaba el derecho penal y eran responsables por los delitos que cometieran.<sup>96</sup> Adicionalmente, considerando la convivencia con esclavos africanos en la propia Portugal antes de la trata transatlántica, vale la pena mencionar que en algunas de las normas que se produjeron hasta bien avanzado el siglo XVI no se discriminaba al africano por ser “negro” sino por su condición legal como esclavo. Al menos en esos casos el trato legal recibido no era muy diferente del que se dispensaba a esclavos blancos. Por ejemplo, en el libro v, título LXX de las Ordenações Filipinas se prohíbe que los esclavos en Lisboa vivan por sí, sean blancos o negros:

Nenhum escravo nem escrava cativo, quer seja branco, quer preto, viva em casa por si; e, se seu senhor lho consentir, pague de cada vez 10 cruzados, a

- 
- 94 Ordenações Manuelinas, Libro v, título XCIX: “Que todos os que tiverem escravos de Guiné os batizem. Mandamos que qualquer pessoas, de qualquer estado e condição que seja, que escravos ou escravas de Guiné tiverem, os façam batizar e fazer cristãos, até seis meses, sob pena de os perderem, os quais queremos que sejam para quem os demandar; os quais seis meses se começarão do dia que os ditos escravos houverem e forem em posse deles. E se alguns dos ditos escravos, que passem de idade de dez anos, se não quiserem tornar cristãos, sendo por seus senhores requeridos, façam-no então saber seus senhores aos priores ou curas das Igrejas em cujas freguesias viverem, perante os quais farão ir os ditos escravos e, se eles sendo pelos ditos priores e curas admoestados e requeridos por seus senhores perante testemunhas, não quiserem ser batizados, não incorrerão os senhores dos ditos escravos na dita pena. E sendo os ditos escravos em idade de dez anos ou de menos idade, então em toda maneira os façam batizar até um mês do dia que os ditos escravos houverem e forem em posse deles; porquanto nestes da dita idade não é necessário esperar por seu consentimento. [...]” *Cf.* además: Ordenações Filipinas, Libro v, título XCIX.
- 95 Ordenações Manuelinas, Libro v, título XIV: “Do que dorme por força com qualquer mulher ou trava dela ou a leva por sua vontade: Todo homem, de qualquer estado e condição que seja, que forçosamente dormir com qualquer mulher, posto que escrava ou mulher que ganhe dinheiro por seu corpo, morra por isso. Porém, quando for com escrava ou mulher que ganhe dinheiro por seu corpo, não se fará execução até no-lo fazerem saber, e por nosso mandado. [...]” *Cf.* además: Ordenações Filipinas, Libro v, título XVIII.
- 96 *Cf. n. gr.* Ordenações Manuelinas, Libro v, título x, numeral 6 (penas que asume el esclavo que levanta las armas contra su señor); Ordenações Filipinas, Libro v, título LX, numeral 2 (pena de azotes para el esclavo que cometa hurto).

metade para quem o acusar e a outra para as obras da cidade, e o escravo ou escrava seja preso e lhe dêem vinte açoites ao pé do pelourinho. [...] <sup>97</sup>

La ambigüedad entre la caracterización jurídica de los esclavos como personas y simultáneamente como bienes muebles no es exclusiva del derecho portugués. Sobre este punto hay un largo debate en la literatura especializada (en detalle, *cf.* de la Fuente/Gross 2010) que tiene sus inicios en los trabajos pioneros de Tannenbaum (1968 [1947]) en los que compara el derecho esclavista anglosajón y el derecho ibérico. Para Tannenbaum, mientras que el esclavo en una colonia española era una persona jurídica y tenía derechos (si bien limitados), en las colonias inglesas los esclavos eran primordialmente tratados como bienes muebles (*chattels*). Lo que diversos autores posteriores han mostrado es que la tensión era intrínseca a la institución esclavista, con independencia de la tradición jurídica, y que desde el derecho romano los esclavos eran tratados en diversos aspectos como bienes muebles, lo cual se ve reflejado en numerosos apartes del derecho español y portugués (de la Fuente/Gross 2010: 470-471). Sin embargo, también se ha reconocido que el balance entre el carácter humano y el de bienes muebles era diferente en cada imperio; así por ejemplo, a diferencia de los casos iberoamericanos, ante las cortes de las colonias británicas en Norteamérica, los esclavos tenían el carácter de personas para efectos del derecho penal y el de bienes muebles para todo lo demás (Gross 2000). De esto resulta un acceso muy limitado a las cortes de justicia. En contraste, en el caso portugués, los esclavos podían acceder al sistema de justicia para buscar protección y no solo para ser juzgados, aunque las Ordenações Filipinas establecieran ciertas restricciones, como por ejemplo la presencia personal en juicio (Libro III, título VII, numeral 3) y la capacidad para citar a su patrono (Libro III, título IX). También se reconocen diferencias sustanciales en tres aspectos: la manumisión, los derechos familiares (incluyendo el derecho a contraer matrimonio), y la protección contra abusos y maltrato excesivo. Los esclavos en Brasil sí podían llevar una vida más autónoma ya que podían adquirir propiedades (aunque con autorización

---

97 *Cf.* también: Alvará de 1º de febrero de 1545. Empero, en otros casos sí se efectuaban diferenciaciones entre esclavos blancos y negros. Por ejemplo, en el Libro V, título XLI de las Ordenações Manuelinas se establece una suma de dinero tres veces más alta para aquel que deba custodiar a un esclavo blanco fugado que a quien custodie un esclavo negro. Esta norma es reiterada en el Libro V, título LXII de las Ordenações Filipinas.

de su amo y sin la posibilidad de transmitirla por testamento<sup>98</sup>); además podían constituir familia y mantenerla unida; y el amo tenía restricciones legales respecto a la gravedad de castigos físicos que podía aplicar. Para ejemplificar el contraste en este punto baste citar el *Slave Code* de Barbados de 1661 (que inspiró subsiguientes códigos en otras colonias inglesas<sup>99</sup>), según el cual los esclavos ni siquiera tenían derecho a la vida, ya que los amos podían hacer cuanto quisieran con sus esclavos, incluyendo el permiso expreso para mutilarlos y asesinarlos.<sup>100</sup> En cambio, al igual que la Corona española, el monarca portugués dictó órdenes que imponían restricciones a los castigos y penas corporales, como por ejemplo la Carta Régia de 20 de marzo de 1688:

Governador do Estado do Brasil. Eu el-rei vos envio muito saudar. Por ser informado que muitos dos moradores dessa capitania que têm escravos lhes dão muito mau trato e os castigam com crueldade, o que não é lícito aos senhores dos tais escravos, porque só lhes podem dar aquele moderado castigo que é permitido pelas leis; e desejando evitar que os pobres escravos padeçam sobre lhes faltar a liberdade a e vingança de seus senhores, sou servido que, de hoje em diante, em todas as devassas gerais que se tirarem nesse Estado, se pergunte pelos senhores que com crueldade castigarem seus escravos e que aqueles que o fizerem sejam obrigados a vendê-los a pessoas que lhes dêem bom trato e que, havendo quem denuncie perante as Justiças dos senhores que na forma referida castigarem cruelmente os seus escravos, se lhes tomem as denúncias e ainda as que derem os mesmos escravos castigados; e no caso que se não provem as denúncias ou querelas serão pelas Justiças notificados os senhores dos tais escravos que, por esta causa, lhe não façam dano algum. [...]"

Si bien en la *Provisão* de 17 de enero de 1714 se denuncia el incumplimiento generalizado de esa orden y el mantenimiento disimulado de los castigos excesivos contra los esclavos, lo cierto es que los esclavos contaron con una vía judicial para que sus amos fueran procesados por castigos crueles. Esta potencial intervención de la justicia era una puerta que abría espacios de negociación entre el amo y el esclavo y sería la raíz de diver-

98 Cf. Ordenações Filipinas, Libro III, título LVI, numeral 3 y Libro IV, título LXXXI, numeral 4.

99 Entre otros, los *slave codes* de Jamaica (1664), Carolina del Sur (1696), y Antigua (1702); cf. Nicholson 1994: 49-53.

100 Barbados Slave Code (1661): "And it is further enacted and ordained that if any Negro or other slave under punishment by his master unfortunately shall suffer in life or member, which seldom happens, no person whatsoever shall be liable to any fine therefore."

sas acciones judiciales que se ofrecieron posteriormente a los esclavos en Brasil, incluyendo entre otras las *ações de liberdade*, *ações de manutenção de liberdade* y *ações de escravidão*. Al respecto, Dias Paes (2014) muestra cómo estas acciones judiciales en la segunda mitad del siglo XIX eran un reflejo de la expansión progresiva de los derechos de los esclavos y por tanto de su personalidad jurídica, si bien precaria.

Adicionalmente, vale la pena mencionar la consulta formulada al rey portugués por el Conselho Ultramarino sobre cómo distinguir a los quilombos, respondida por *Alvará Regio* el 2 de diciembre de 1740, en estos términos: “quilombo [es] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Se trata de una definición muy amplia, y de este modo permitió la persecución del mayor número posible de esclavos fugitivos, ya que por una parte podía tratarse de un grupo muy pequeño, y por otra parte no exigía el emplazamiento de moradas fijas o de algún tipo de sistema defensivo, ni jerarquía de mando o alguna otra forma de organización social. Esta definición ha marcado la concepción de quilombo en Brasil, y ha sido reiterada en diversas normas internas en el período postcolonial (v. gr. lei provincial 157 de 1848 del Estado do Rio Grande do Sul; ley 236 de 1847 de Maranhão; cf. Leite 2000: 7).

### 3.2 Los Asientos Internacionales y el reformismo esclavista ilustrado del XVIII

A finales de la década de 1690, era previsible que Carlos II, el último rey español de la Casa de Austria (Habsburgo), muriera sin dejar descendencia, por lo que miembros de otras dinastías europeas podían aspirar al trono, con lo que la cuestión sucesoria española se convirtió en un asunto de interés continental. Carlos II había nombrado testamentariamente como sucesor al Duque de Anjou, su sobrino-nieto francés de la Casa de Borbón (quien también tenía derechos sucesorios al trono francés), y asumió como Felipe V en noviembre de 1700. Pocos meses después, Felipe V concedió a la *Compagnie Royale de Guinée* del Reino de Francia el “Asiento de Negros” (acuerdo monopólico para el comercio de esclavos con España<sup>101</sup>). La fir-

101 Asiento con Juan Ducasse en nombre de la *Compagnie Royale de Guinée* del Reino de Francia, Madrid, agosto de 1701. La mayor parte de los esclavos se destinarían a los puertos de Cartagena de Indias, La Habana, Portobelo y Veracruz.



ma de este acuerdo y la potencial concentración de poder entre el Imperio español y la Francia de Luis XIV amenazaban seriamente los intereses globales de Inglaterra y los Países Bajos, por ejemplo en el comercio transatlántico de esclavos,<sup>102</sup> por lo que ambos países apoyaron la pretensión del archiduque Carlos de Austria, desatando en 1701 la denominada Guerra de Sucesión Española. El conflicto parcialmente se resolvería en 1713 con la firma del Tratado de Utrecht, que en África permitió la consolidación del control inglés sobre la costa de Guinea, y en Europa implicó la partición del Imperio español en favor de los Países Bajos y Gran Bretaña.<sup>103</sup> En España supuso la entronización de una dinastía francesa, que puso fin al modelo de monarquía compuesta de los Habsburgo españoles (basado en reinos semiautónomos gobernados a través de instituciones consultivas) e instauró un régimen centralista absolutista inspirado en la arquitectura institucional francesa desarrollada por Richelieu y Luis XIV (intentando superar el esquema medieval corporativista con un sistema ministerial, más expedito y con responsabilidades temáticas, *cf.* Maltby 2009: 149-152). Esto llevó a la renovación del difuso aparato monárquico a través de una burocracia central sólida capaz de asegurar el control efectivo de los territorios bajo dominio español. Tal concentración de poder se produjo a través de reformas significativas en el gobierno colonial, en un afán por modernizar la administración, ordenar la tributación y las finanzas, y asegurar la defensa contra las potencias europeas rivales (*cf.* Pearce 2014). Así, en 1714 se creó la Secretaría de Marina e Indias a cargo de un ministro de Indias,

102 “[T]he European dynastic dispute over Bourbon and Habsburg rights to the Spanish throne centered in a more global context on a struggle between France, England, and the Netherlands for control of transatlantic commercial networks -principal among them the *asiento*. [...] The prospect of a French-held *asiento* alarmed and angered the English and Dutch governments for several reasons. For over thirty years, the ministers of Carlos II had repeatedly rejected the demands of English and Dutch statesmen for rights to the *asiento* in exchange for naval protection in Spanish territories in their joint wars against Louis XIV. In contrast, the president and the secretary of the Spanish council of state facilitated a contract between Felipe V and representatives of the Compagnie Royale de Guinée within months of the new king’s arrival in Spain. This contract completely eliminated the possibility for the English and Dutch slave companies to continue as subcontractors by prohibiting ‘foreigner’ and non-Catholics from direct or even indirect participation in the trade. Furthermore, the French company was given unprecedented privileges, including an exemption from ship inspections by Spanish royal officials and the right to establish slave factories and conduct business in virtually all the major Atlantic and Pacific ports of New Spain and Peru.” Olivas 2013: 86-87, 92.

103 En 1707 los reinos de Inglaterra y Escocia habían firmado un Acta de Unión bajo el nombre de “Reino de Gran Bretaña”.

quien asumió la mayor parte de las funciones administrativas del Consejo de Indias; en 1717 la Casa de Contratación de Sevilla (que regulaba el comercio con América) fue trasladada a Cádiz y sufrió reformas internas sustanciales; y también en 1717 se creó el Virreinato de la Nueva Granada, cuyas poblaciones habían sido administradas hasta entonces desde la distante Lima (*cf.* Maltby 2009: 152-165). El desenlace de la guerra también significó el resquebrajamiento del monopolio comercial español en favor de Gran Bretaña,<sup>104</sup> a través de un nuevo “Asiento de Negros” y del “Navío de Permiso” (que abrió una ventana de oportunidad para el comercio directo de Gran Bretaña con las colonias españolas en América, *cf.* Pearce 2007: 18-25), lo que tendría un impacto sustancial en el flujo y volumen de esclavos en el área del Caribe y en la concentración de los dividendos de la trata de africanos en el emergente Imperio británico.<sup>105</sup>

### 3.2.1. El Asiento de Negros de 1713

El Asiento de Negros de 1713 fue un tratado comercial internacional firmado entre Gran Bretaña y España por medio del cual, a cambio del reconocimiento de Felipe V de Borbón como rey de España, y como compensación por los gastos de guerra, Gran Bretaña obtuvo el monopolio para la introducción de 144.000 “piezas”<sup>106</sup> en Hispanoamérica por un período de treinta años:

104 Hasta entonces, el monopolio comercial español estuvo rígidamente concentrado en Sevilla (el único puerto español autorizado para comerciar con las colonias y la base de la burocracia mercantil) y organizado en grandes flotas comerciales que debían embarcar dos veces al año a América; una flota atendía a México y Centroamérica usando el puerto de Veracruz; por su parte los galeones suministraban mercancías a Sudamérica por el puerto de Portobelo, donde se atravesaba el istmo de Panamá y se reembarcaba hacia Perú, o por Cartagena de Indias, que proveía a las poblaciones en el actual territorio colombiano. Todo tipo de intercambio con extranjeros estaba prohibido en las colonias. *Cf.* en detalle: Pearce 2007: 2-4.

105 Para una narración más exhaustiva de este contexto histórico, *cf.* Donoso Anes 2010: 31-106.

106 El primer Asiento en definir el concepto de “piezas de Indias” fue el Asiento de Esclavos celebrado con los contratistas genoveses Lomelin y Grillo en Madrid, el 5 de julio de 1662: “Es condición que la dicha cantidad de negros han de ser piezas de Indias, de a siete cuartas de alto cada una, y de ahí arriba, como es costumbre, así varones como hembras, con declaración que no son piezas de Indias, los que aunque tengan siete cuartas de alto, fueren ciegos o tuertos, o tuvieren otros defectos que minoren el valor de las piezas de Indias, y los negros o negras, o muchachos, que no llegaren a la altura de siete cuartas de alto, fueren ciegos o tuertos, o tuvieren otros defectos que minoren el valor de piezas de Indias, y los negros o negras y muchachos que no llegaren a la

Primeramente: que para procurar por este medio una mútua y recíproca utilidad a las dos Majestades y vasallos de ambas coronas, ofrece y se obliga Su Majestad Británica por las personas que nombrará y señalará para que corran y se encarguen de introducir en las Indias occidentales de la América pertenecientes á Su Majestad Católica en el tiempo de los dichos treinta años, que darán principio en 1º de mayo de 1713 y cumplirán en otro tal día del que vendrá de 1743, es á saber, ciento cuarenta y cuatro mil negros, piezas de Indias de ambos sexos y todas edades, á razon en cada uno de los dichos treinta años de cuatro mil y ochocientos negros, piezas de Indias [...].<sup>107</sup>

Al convertirse en proveedor exclusivo del Imperio español en América, Gran Bretaña consolidó su posición hegemónica en el comercio transatlántico de esclavos en el Caribe, suministrando adicionalmente esclavos a todas las potencias coloniales en el área que así lo solicitaran. En conjunto, el enorme comercio transatlántico de esclavos desarrollado por los ingleses aseguró una parte significativa del bienestar económico y el ascenso político del Imperio británico a lo largo del siglo XVIII.<sup>108</sup>

En efecto, desde el siglo XVI los ingleses habían intentado establecerse en el negocio de la trata esclavista en el Caribe español a través de contrabandistas.<sup>109</sup> Una vez Inglaterra adquirió sus propias colonias en el Caribe a principios del siglo XVII, y en particular después de la estratégica toma de Jamaica en 1655 y la instalación de plantaciones azucareras en la isla,<sup>110</sup> se

---

altura de siete cuartas, se han de medir y reducirlos a ellas, para que a esa medida se compute cada pieza de Indias, de modo que tantas piezas de Indias harán cuantas siete cuartas montaren sus alturas [...]". *Cf.* Lucena Salmoral 2005: 183.

107 Tratado del asiento de negros concluido en Madrid el 26 de marzo de 1713 entre España e Inglaterra, marzo 26 de 1713. *Cf.* Molinari (1944): 480.

108 La pregunta acerca de qué tan rentable fue el comercio transatlántico de esclavos es objeto de controversia en la literatura especializada. Según Williams (1983 [1944]), las ganancias producidas a través el tráfico de esclavos y el trabajo forzado de africanos en las plantaciones coloniales fueron el motor principal de la acumulación de capital en Europa y de la Revolución Industrial, y por lo tanto fueron esenciales para la formación del capitalismo mundial. Esta tesis ha desatado numerosas e intensas respuestas desde entonces, especialmente entre autores británicos que han intentado refutar a Williams y sus seguidores; algunos argumentan que el comercio esclavista tuvo un impacto muy reducido en la economía británica, mientras que otros consideran que, si bien cumplió un importante rol, Williams exageró en las cifras de las ganancias y en el impacto directo de la trata en la economía británica. Para un sumario de este debate, *cf.* Morgan (2001: 36-47). Y para una detallada revisión de la contabilidad de los navíos involucrados en la trata durante el Asiento inglés (incluyendo las ganancias efectivas para el monarca español), *cf.* Donoso Anes 2010.

109 El caso más conocido es el de John Hawkins, desde la década de 1560. *Cf.* Hazlewood 2005.

110 Desde 1670 llegaron a Jamaica unos 3.600 esclavos al año (Klein/Vinson III 2013: 76).

incrementó su interés por la reventa de esclavos en Jamaica a los asentistas oficiales<sup>111</sup> y a involucrarse en la compra directa de esclavos en las costas africanas,<sup>112</sup> aunque las guerras entre Inglaterra, Francia y los Países Bajos afectaron sus respectivas operaciones en las costas de África Occidental hasta la década de 1690. A esto se suma el hecho de que la trata oficial hacia Hispanoamérica se había suspendido por la Guerra de Restauración Portuguesa (1640-1668), lo que incentivó el contrabando inglés y neerlandés en la zona.

El Asiento de 1713 tuvo efectos importantes en al menos tres aspectos: en la participación inglesa en el conjunto del comercio esclavista y en el volumen de la trata; en los destinos; y en las fuentes de abastecimiento. Mientras que durante el período del monopolio portugués (1580-1640) cruzaron el Atlántico unos 241.000 esclavos hacia la América española continental (lo que contrasta con los 188.000 españoles en América), entre 1700 y 1760 se introdujeron alrededor de 1.085.000 esclavos (frente a 193.000 españoles que viajaron a América). Eltis y Richardson (2008: 26) estiman que para todo el período entre 1556 y 1810, los británicos transportaron unos 3.200.000 de africanos a América. Mientras que en la década de 1660 los barcos ingleses transportaban unos 6.700 africanos por año, un siglo después, en la década de 1760, transportaban un promedio de 42.000 africanos anualmente (Morgan 2007: 12).

Por su proximidad con las colonias británicas, neerlandesas y francesas, los flujos de esclavos del Asiento de 1713 se dirigieron a economías secundarias de la región, como Quito, Nueva Granada y Venezuela, en una

111 “By 1677, fresh agreement was reached between Britain and Spain for supply of slaves to the Spanish colonies from the British West Indies. Slaves were imported by the Royal African Company and in principle were sold to agents of the Asiento settled in Jamaica and Barbados. Merchants from the Spanish colonies sailed to Port Royal or Bridgetown, under permit both from their own government and the British, there to purchase slaves from the Asiento factors”. Pearce 2007: 14.

112 En 1663, el Rey Charles II vendió el monopolio del comercio africano a la *Company of Royal Adventurers of England Trading to Africa*, que contó entre sus accionistas con diversos miembros de familia real y la nobleza inglesa. Siguiendo el modelo portugués, la compañía estableció fortines a lo largo de la denominada Costa de los Esclavos en el golfo de Guinea; en 1672 la compañía fue reemplazada por la *Royal African Company*, dirigida por el propio Duque de York (hermano del rey y su sucesor en el trono bajo el nombre de James II). Un porcentaje importante de los 150.000 africanos capturados entre 1672 y los 1720 eran marcados con las letras DY (Duque de York) o RAC. La compañía real mantuvo el monopolio sobre el comercio de esclavos inglés hasta 1698, cuando el Parlamento inglés liberó el comercio negrero, incrementando sustancialmente el número de embarcaciones envueltas en el negocio. Cf. Pettigrew 2013: 11 *et seq.*

combinación de importaciones legales y de contrabando (Klein/Vinson III 2013: 61). Adicionalmente, el Asiento de 1713 abrió de manera oficial<sup>113</sup> el puerto de Buenos Aires al comercio de esclavos, autorizando la introducción anual de 1.200 esclavos, de los cuales 400 podían ser transportados hacia Potosí y Santiago (Molinari 1944: 70-73 y 483).

El Asiento de 1713 también significó un cambio en las fuentes de abastecimiento, y por lo tanto en la composición étnica de la población africana que arribaba a Hispanoamérica. Durante la mayor parte el predominio portugués (1533-1640), la trata legal se concentraba en las factorías en Cabo Verde, São Tomé y Luanda, cuyas regiones de extracción de esclavos eran respectivamente los ríos de Senegambia (balantas, branes, zapes, biáfaras, sereres, bissaos), la región del Níger, y los reinos de Congo y Ngola (kongos, manicongos, ánzicos o tekés y angolas). Según los registros de los puertos de embarque africanos de los barcos negreros que arribaron a Cartagena de Indias entre 1596 y 1637, se estiman estos porcentajes: Cabo Verde contribuyó con un 44 %, São Tomé con un 3,22 % y Angola con un 46,26 % (Vila Villar 1977: 144-152), lo que podría sugerir una sobrerrepresentación de africanos procedentes de las cuencas del Congo y el Cuanza (Angola) en estas colonias, de manera similar a la situación en el Brasil portugués. Por su parte, los ingleses importaban predominantemente esclavos originarios de la Costa de Oro (actual Ghana, etnias ashanti y akán o minas), Sierra Leona, el reino de Dahomey (actual Benín, etnias ewé y fon) y del Imperio oyo (igbos y yorubas, en territorios de la actual Nigeria), si bien en los puntos de partida ya se agrupaban africanos de distintas etnias debido al uso de fuertes y *slave castles*<sup>114</sup> (cf. Colmenares 1979: 34-53; Eltis 2000: 226-227 y 244-245; Eltis/Richardson 2008: 44-53). Como explica Donoso Anes (2010: 179), los

113 La ruta de esclavos desde Buenos Aires hacia Perú estaba prohibida al menos desde principios del siglo XVII. Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VIII, Título 18, “De los derechos de esclavos”, Ley III (Cádiz, 11 de mayo de 1614): “Que del Rio de la Plata, Paraguay y Tucuman no puedan pasar esclavos al Perú”.

114 En las fortificaciones y *slave castles* costeros eran mantenidos temporalmente en cautiverio los africanos capturados del interior, antes de ser comercializados y embarcados hacia las Américas. Varios de estos lugares se han preservado como museos y memoriales de la esclavitud; entre ellos se encuentran el castillo de *São Jorge da Mina* en Elmina (1482, la estructura europea más antigua en la región), el castillo de la Costa del Cabo (erigido en la primera mitad del siglo XVII), y el *Fort Christiansborg* (erigido a mediados del siglo XVII bajo control danés; actualmente se usa como residencia de los presidentes de Ghana). La puerta de salida que da a la costa ha recibido en muchos de estos lugares el nombre de *Door of No Return*.

navíos ingleses usados para el Asiento con España partían de Jamaica y Barbados, donde la South Sea Company tenía “auténticos almacenes donde los esclavos, una vez seleccionados teniendo en cuenta las especificaciones exigidas en el mercado español, eran clasificados y distribuidos a las [factorías de Panamá, Cartagena, y Veracruz], excepto a la de Buenos Aires, que recibía los esclavos directamente de África”. Debido al tráfico clandestino, la llegada de africanos provenientes de las mencionadas regiones ya se había producido antes del Asiento inglés, sólo que en menor número. Lo que permite el Asiento es su arribo en grupos más significativos, aumentando aún más la heterogeneidad de etnias y tradiciones culturales y religiosas que llegaron a Sudamérica. Esta cuestión es especialmente relevante para entender qué tradiciones perduraron y se integraron localmente a las sociedades coloniales, y además para tener presente los distintos imaginarios y prejuicios sobre los africanos en las localidades de arribo según su origen.

En relación a estos temas existe un número importante de publicaciones donde se discute sobre el grado de homogeneidad (sobrerrepresentación de ciertas etnias en los lugares de llegada) o heterogeneidad étnica.<sup>115</sup> Sin pretender entrar en estos debates, aquí basta resaltar que los traficantes de esclavos tenían fuertes incentivos para identificar el origen de sus esclavos, en la medida en que las habilidades y conocimientos de los africanos variaban según su etnia y región de origen, y de este modo, su precio de venta (*cf.* Nunn 2008b). Muchos tenían conocimientos en agricultura, minería, pesca, caza, pastoreo, construcción de embarcaciones, etc. que eran muy valiosos para las áreas económicas a las que se destinarían.<sup>116</sup>

115 Algunos autores usan conceptos como *creolization*, hibridación o mestizaje para referirse a la cultura afroamericana. Mintz y Price (1976) consideran que el *Middle Passage* en barcos negreros implicaba la configuración de “masas” de individuos de origen cultural heterogéneo, separados de sus tribus y familias, lo que impidió el mantenimiento de grupos culturales homogéneos en América; de modo que lo que caracteriza a los afroamericanos es más bien la combinación de múltiples tradiciones culturales (europeas, americanas y africanas). Hall (2005) por su parte argumenta, sobre la base de información más reciente, que existe suficiente evidencia para demostrar que algunas etnicidades africanas lograron establecerse en América, en parte debido a que los europeos seleccionaban esclavos según sus conocimientos y capacidades para las regiones y áreas productivas a las que serían destinados (minería, construcción, agricultura, etc.). Peter Wade y Eduardo Restrepo rescatan el carácter híbrido (especialmente con elementos europeos) de la cultura negra en América; mientras que Nina de Friedemann y Jaime Arocha defienden una perspectiva afrogenética de la evolución de las culturas de los afrodescendientes en Colombia. Sobre este debate, *cf.* Arocha 1999: 25-29; Cantor 2000: 15-16.

116 Por ejemplo, hacia 1616, un negro bozal podía llegar a valer cerca de 350 pesos oro en Remedios, pero si el esclavo sabía de minería, su valor aumentaba a unos 400-450 pe-

Con todo, los datos étnicos deben ser tomados con reserva, ya que los esclavos podían pasar por una diversa cadena de comerciantes y los tratantes podían dar informaciones incorrectas para aumentar el precio de venta. Por otro lado, hay que considerar los prejuicios étnicos relacionados por ejemplo con la perpetración de actos delincuenciales o la frecuencia de suicidios, tendencias rebeldes y cimarronaje, promiscuidad, o el grado de sumisión (*cf.* Gutiérrez de Pineda/Pineda Giraldo 1999: 12-18). Estos prejuicios acompañaban al esclavo de por vida, y se transmitían a sus descendientes por la costumbre de los tratantes y amos de cambiar el nombre de los esclavos, imponiéndoles un nombre cristiano y el etnónimo africano como apellido.

En el caso del Virreinato de la Nueva Granada, es posible identificar algunas de las etnias preponderantes en cada asiento (tabla 9).

En el Pacífico colombiano abundan los etnónimos y referentes geográficos como indicadores del valor potencial del esclavo según su capacidad de trabajo. Cantor (2000: 94-96) cita como ejemplos los apellidos Arara, Congo, Mulato, Criollo, Carabalí, Mina y Bozal. En particular, la gente Mina debió ser apreciada por sus conocimientos previos en el trabajo del oro. Según Hall (2005: 105), africanos de la etnia Akán que trabajaban en minas cercanas a la Costa de Oro fueron embarcados hacia Cartagena de Indias; pero también es probable que miembros de otras etnias que trabajaban en las minas de oro de Bambuk o de Buré en Senegambia fueran clasificados como “Mina” a su arribo. La denominación “Mina” debía tener una connotación similar en las zonas de producción minera en Brasil.<sup>117</sup>

---

sos oro (Colmenares 1971: 8). Valores similares llegaban a costar mujeres esclavizadas con conocimientos en trabajo doméstico (Savoia 2002).

117 “African slavery in the Americas is usually discussed within the context of the need for brute, unskilled labor on sugar, rice, indigo, coffee and cotton plantations. But Africans were especially needed in the Americas because of their skills. Spain and Portugal began to colonize the Americas well over a century before Britain and France. The Spanish American colonies focused mainly on the mining of silver, gold, and precious stones and the large-scale construction of harbors, docks, warehouses, roads, bridges, houses, churches, cathedrals, and fortresses. Skilled labor was desperately needed, and African skills were known long before the conquest and colonization of America began. [...] Africans who were experienced gold miners were in demand very early in Colombia to develop mining there. Africans designated as ‘Minas’ were brought to Brazil from gold-producing regions of West Africa, including Greater Senegambia and the Gold Coast, in order to discover and develop panning and digging for gold. Enslaved Africans were blacksmiths, metallurgists, toolmakers, sculptors and engravers, silversmiths and goldsmiths, tanners, shoemakers, and saddle makers” (Hall 2005: 19-20).

<i>Periodo y régimen de la trata</i>	<i>Tratantes</i>	<i>Afiliación étnica mayoritaria</i>	<i>Labor desempeñada</i>	<i>Región de destino</i>	<i>Forma de resistencia</i>
1533-1580 Licencias	Españoles Genoveses Portugueses	Wolof, balanta, bran, zape, biáfara, serere, bijago	Servicio doméstico Ganadería Minería del oro	Llanura Caribe Antioquia	Desconocida
1580-1640 Asiento	Portugueses	Kongo, manicongo, anzico, angola bran, zape	Ganadería Minería del oro	Llanura Caribe Antioquia	Cimarronaje armado Cimarronaje sim- bólico
1640-1703 Asiento	Holandés	Alkán, yoruba Fanti, ewe-fon, ibo	Agricultura Minería del oro	Valle del Cauca Litoral Pacífico	Cimarronaje armado Automanumisión
1704-1713 Asiento	Franceses	Ewe-fon Yoruba, fanti	Agricultura Minería del oro	Valle del Cauca Litoral Pacífico	Cimarronaje armado Automanumisión
1713-1740 Asiento	Ingleses	Alkán, ewe, ibo	Agricultura Minería del oro	Valle del Cauca Litoral Pacífico	Automanumisión
1740-1810 Contrabando Asiento Comercio libre	Ingleses Españoles	Alkán, ewe, ashanti, kongo	Minería del oro	Litoral Pacífico	Automanumisión
1750-1850 Comercio libre	Españoles	Criollos (negros nacidos en América)	Minería del oro	Litoral Pacífico	Automanumisión

Tabla 9: Afiliación étnica mayoritaria según los períodos de la trata (1533-1850). Fuente: Arocha 1998: 343.



No obstante, es preciso destacar que las representaciones variaban según las percepciones y experiencias particulares de los no africanos con estos grupos. Según Rezende (2008: 343-345), en Minas Gerais los Mina no sólo eran representados como eximios mineros, sino como rebeldes y violentos, por lo que infundían miedo; de ahí que en Vila Rica en 1753, el gobernador de Minas sugiriera su inclusión en las tropas destinadas a sofocar los constantes levantamientos de negros.

### 3.2.2. La Pragmática Sanción de 1776

A diferencia de otros imperios europeos, en la legislación española no se prohibió inicialmente el matrimonio con africanos (esclavos o libres), pero ya desde los tiempos de Carlos V el derecho promovía el matrimonio entre africanos, como lo atestigua la Ley del 11 de mayo de 1517:

Que se procure, que los Negros casen con Negras, y los esclavos no sean libres por haverse casado. Procúrese en lo posible, que haviendo de casarse los Negros, sea el matrimonio con Negras. Y declaramos, que estos, y los demás, que fuesen esclavos, no quedan libres por haverse casado, aunque intervenga para esto la voluntad de sus amos.<sup>118</sup>

Esta relativa libertad jurídica en la elección matrimonial terminó con la Pragmática Sanción de 1776, que estableció “lo conveniente para que los hijos de familias, con arreglo a las leyes del reyno, pidan el consejo y consentimiento paterno antes de celebrar esponsales”. La norma tuvo como fondo las dudas en torno a las reglas de sucesión generadas por el matrimonio de conciencia (“morganático” o “desigual”) del hermano menor del rey Carlos III. Según la Pragmática Sanción,

118 *Cf.* Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro VII, Título V, “De los Mulatos, Negros, Berberiscos, é hijos de indios”, Ley V (Sevilla, 11 de mayo de 1517; Valladolid, 20 de julio de 1538). En 1570 se estableció además la prohibición de trasladar a esclavos casados ubicados en España a las colonias americanas sin la compañía su mujer. *Cf.* Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro IX, Título XXVI, “De los pasajeros, y licencias para ir á las Indias, y bolver á estos Reynos”, Ley XXII (D. Felipe II en Guadalupe, 1 de febrero de 1570): “Que no pase á las Indias esclavo casado sin llevar á su muger. Mandamos que no se consienta llevar ni enviar á nuestras Indias á ninguna persona de cualquier calidad que sea esclavos negros, siendo casados en estos reinos si no llevaren consigo á sus mugeres é hijos; y para que conste si son casados, al tiempo que hubieren de pasar y hacerse e registro de ellos, se tome juramento á las personas que los llevaren [...]”. Sin embargo en la práctica esta norma difícilmente se cumplió en el proceso de la trata esclavista.

[...] en adelante, conforme á lo prevenido en [las leyes españolas], los tales hijos é hijas de familias menores de veinte y cinco años, deban, para celebrar el contrato de esponsales, pedir, y obtener el consejo y consentimiento de su padre; y en su defecto de la madre; y á falta de ambos, de los abuelos por ambas lineas respectivamente; y no teniendolos, de los dos parientes mas cercanos que se hallen en la mayor edad, y no sean interesados ó aspirantes al tal matrimonio; y no habiendolos capaces de darle, de los tutores ó curadores [...].

II. Que esta obligacion comprehenda desde las mas altas clases del Estado, sin excepcion alguna, hasta las mas comunes del Pueblo, porque en todas ellas, sin diferencia, tiene lugar la indispensable y natural obligacion del respeto á los padres, y mayores que estén en su lugar por derecho natural y divino, y por la gravedad de la elección de estado con persona conveniente [...].

III. Si llegase á celebrarse el matrimonio sin el referido consentimiento ó consejo, por este mero hecho, así los que lo contraxeren, como los hijos y descendientes que provinieren del tal matrimonio, queden inhábiles y privados de todos los efectos civiles, como son el derecho á pedir dote ó legítimas, y de suceder como herederos forzosos y necesarios en los bienes libres que pudieran corresponderles por herencia de sus padres ó abuelos [...].

Dos años después, el rey extendió su aplicación a las colonias en América mediante la “Real Cédula declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios”. En esta Real Cédula de 1778, se establece que la Pragmática Sanción debe guardarse y cumplirse en todo su contenido en América, salvo algunas modificaciones y ajustes derivados de la extensión del continente, la “diversidad de clases y castas de sus habitantes y por otras causas que no concurren en España”. En particular, establece:

Que mediante a las dificultades que pueden ocurrir para que algunos de los habitantes de aquellos dominios hayan de obtener el permiso de sus padres, abuelos, parientes, tutores o curadores y que puede ser causa que dificulte contraer los esponsales y matrimonios y de otros inconvenientes morales y políticos, no se entiende dicha Pragmática con los mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes, tenidos y reputados públicamente por tales, exceptuando a los que de ellos se sirvan de oficiales en las Milicias o se distinguen de los demás por su reputación, buenas operaciones y servicios, porque éstos deberán así comprenderse en ella; pero se aconsejará y hará a entender a aquéllos la obligación natural que tienen de honrar y venerar a sus padres y mayores, pedir su consejo y solicitar su consentimiento y licencia.

Que todos los habitantes en las Indias están obligados a la observancia de lo prevenido en ella; pero en cuanto a los indios tributarios, el consejo, permiso o licencia que hayan de obtener, sea de sus padres, si son conocidos y pronta y fácilmente puedan obtenerse de ellos y en defecto de sus respectivos curas y doctrineros [...] para cuyo fin los habilito y pongo en lugar de los padres [...].

Que los indios caciques por su nobleza se consideren en la clase de españoles distinguidos para todo lo prevenido en la Real Pragmática.

Según la Pragmática Sanción, se podían interrumpir los trámites del matrimonio cuando hubiera “justa y racional causa” para negarlo, por ejemplo, cuando el matrimonio ofende gravemente al honor de la familia o perjudica al Estado. En el contexto social americano esto significaba: la diferencia racial, la diferencia de posición económica, y la ebriedad, vagancia o conducta inmoral (Castillo Palma 2000: 133). La excepción del requisito de consentimiento para los “mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes” se mantuvo hasta 1803, cuando fueron incluidos en una reforma a la Pragmática Sanción de 1776.

### 3.2.3. Reformismo esclavista ilustrado: la Real Orden de 1784 y la Real Cédula de 1789

Como explica Lucena Salmoral (2005: 8-10), a pesar de que la trata esclavista hispanoamericana era la más antigua, ocupaba un lugar secundario hasta mediados del siglo XVIII en comparación con la trata portuguesa, francesa y británica. La razón, según Lucena, no radicaba en la abundancia de mano de obra indígena en las colonias españolas, ni en que la economía fuera fundamentalmente minera y no agrícola, sino que la Corona española implementó muy tardíamente en Hispanoamérica una economía de plantación a gran escala, cuando ya eran patentes los resultados en Brasil y en las colonias francesas e inglesas en el Caribe. En las colonias hispanas se establecieron ingenios y plantaciones azucareras desde el siglo XVI, pero usualmente atendían los mercados locales, como en el caso de las haciendas azucareras de la Compañía de Jesús en Nueva España (Chávez-Hita 1979). Para expandir su esquema de plantaciones, España aumentó significativamente la importación de africanos en comparación con el siglo previo: en todo el siglo XVII importó alrededor de 300.000 africanos, mientras que en el siglo XVIII la cifra se duplicó a casi 600.000. La trata se convirtió en un asunto de interés imperial y por ello los ilustrados del reformismo borbónico generaron diversos incentivos para facilitarla, incluyendo la autorización para importar negros de las colonias francesas, la reducción de los derechos de importación, y la declaración de la libertad de importación de esclavos en 1789.

También se consideró prioritario reducir la mortalidad en las plantaciones humanizando el tratamiento dado a los esclavos y crear estímulos

para la procreación de esclavos. Con estos propósitos se promulgaron normas relativas a la protección de la mano de obra esclava. Aquí se resaltan dos normativas cruciales: la “Real Orden aboliendo la práctica de marcar a los negros esclavos en el rostro o espalda” del 4 de noviembre de 1784 (en adelante Real Orden de 1784) y la Real Cédula de 1789 (titulada “Instrucción sobre educación, trato y ocupación de los esclavizados”). La primera normativa establecía que:

Deseando el piadoso Real ánimo de S. M., movido de los sentimientos de su grande humanidad e innata beneficencia, mitigar, y mejorar la suerte de los negros esclavos que se conducen a sus dominios de Indias, se ha dignado abolir enteramente, y para siempre, la práctica establecida por antiguas Reales disposiciones de marcarlos a su entrada por los puertos en el rostro, ó espalda, con el fin de distinguir por aquella señal los que se introducían con las licencias necesarias, y por conductos legítimos, pagando los Reales derechos establecidos, y los que entrasen clandestinamente, dando, como hasta ahora se ha ejecutado, por decomiso, los que se hallaban sin la marca; pero habiendo otros medios, de que se usará por los ministros de Real Hacienda, para impedir la introducción fraudulenta de los esclavos, sin valerse del violento de la marca, como opuesto a la humanidad, ha venido S. M. en derogar todas y cualesquiera leyes, reales cédulas, órdenes, y disposiciones dadas en el asunto, en cuanto se opongan a esta su soberana disposición; y en consecuencia ha resuelto se recojan de las Cajas Reales, o de cualesquiera otras oficinas donde existieren, las marcas llamadas de carimbar, y se remitan al Ministerio de Indias de mi cargo, para inutilizarlas, y que nunca puedan usarse de ellas. Participo á v. s. de orden de S. M. para su inteligencia, y que disponga su puntual cumplimiento en todo el distrito de su mando.

Como ya se ha mencionado, el sistema de concesiones (y en particular los asientos) proporcionó a las casas reales europeas una participación en los dividendos de la trata esclavista. A estas ganancias vendrían a sumarse los impuestos de exportación/importación, como bien resalta Lucena Salmoral (2005: 10). Por ejemplo, la Corona española cobraba 100 pesos por “pieza”, más el almojarifazgo (el 2,5-5 % al salir de Sevilla y el 5-7,5 % al entrar en América). Para impedir el contrabando y la trata ilegal (que afectaba gravemente el negocio de la trata en América) se hizo uso del carimbo (marca de fuego sobre la piel de cada esclavo), con el fin de asegurarse el pago de los derechos de introducción. Adicional a la inhumanidad de la efectiva aplicación de la marca, significaba un estigma permanente para la persona que debía portarla por el resto de su vida, aunque hubiese logrado la manumisión (*cf.* Lucena Salmoral 1994). Con la Real Orden de 1784, se ordenó emplear otros medios para impedir la introducción fraudulenta de los esclavos, alegando motivos de humanidad. Esta Real Orden puede ser

considerada la única gran reforma efectivamente implementada en favor de los africanos en el período borbónico.

Una suerte diferente corrió la Real Cédula de 1789, cuya implementación no fue posible ante la oposición de los dueños de esclavos. La Real Cédula de 1789, conocida también como el “Código negrero” español, se produjo casi al final del período colonial, en notorio contraste con el caso inglés, cuyo Parlamento había expedido ya en 1667 un cuerpo legal que establecía la condición jurídica de los esclavos (*Act to Regulate the Negroes on the British Plantations*), y con el caso francés, que ya desde los tiempos de Luis XIV contaba con una codificación para regular las condiciones de los africanos esclavizados en sus colonias: el *Code Noir* de 1685. Pese a sus inhumanas regulaciones y a su carácter disciplinario y represivo, es posible encontrar un par de disposiciones del *Code Noir* que, al menos en el papel, restringían la arbitrariedad de los amos (por ejemplo, estableciendo penas tarifadas, con lo que se impedía la aplicación ilimitada de latigazos y otros castigos) y de alguna manera operaban como protección legal para los esclavos: por ejemplo, se reconocían los matrimonios entre los esclavos católicos (artículo VIII); los esclavos debían recibir determinadas cantidades de alimentos (artículo XXII) y vestidos (artículo XXV), aún si se enfermaban o envejecían (artículo XXVII); y las familias esclavas (esposo, esposa y sus hijos) no debían ser vendidos separadamente (artículo XLVII). Cien años después, inspirada por estas normas del *Code Noir*, España finalmente desarrolló una legislación comprehensiva y codificadora de la legislación para africanos esclavizados en sus colonias. Entre otras disposiciones, la Real Cédula de 1789 incluía la regla según la cual los amos no deberían impedir que sus esclavos se casen con los de otros dueños; si las haciendas eran distantes, la mujer seguiría al marido, por lo que debía ser comprada por el dueño de éste, basado en una tasación de peritos.

Si bien bajo la Real Cédula de 1789 los africanos esclavizados hubieran recibido un tratamiento menos ignominioso en comparación con las leyes francesas e inglesas, no logró aplicarse efectivamente.<sup>119</sup> Dueños de

---

119 Al respecto, un distinguido observador contemporáneo, Alexander von Humboldt, comentaba que era innegable la benevolencia de la legislación hispana si se la comparaba con la francesa, pero la autoridad civil era incapaz de hacerla cumplir: “On ne sauroit nier la douceur de la législation espagnole, en la comparant au *Code Noir* de la plupart des autres peuples qui ont des possessions dans les deux Indes. Mais tel est l'état des Nègres isolés dans des lieux à peine défrichés, que la justice, loin de les protéger emcacement pendant leur vie, ne peut même punir les actes de barbarie qui ont causé leur mort. [...] L'autorité civile est impuissante en tout ce qui regarde l'esclavage

esclavos a lo largo de las colonias hispánicas (particularmente en Caracas, La Habana, Louisiana, Santo Domingo y Tocaima) se opusieron a la Instrucción, usando su influencia en los cabildos locales para presionar una declaración de obediencia a la Real Cédula, pero con suspensión de sus efectos legales (Lucena Salmoral 1996). En 1792, el Gobernador de Popayán envió un carta al Virrey de la Nueva Granada indicando los inconvenientes del capítulo octavo (relativo a las obligaciones de los esclavos y las penas correctivas) y el décimo tercero (sobre el modo de averiguar los excesos de los dueños o mayordomos). En la carta, el Gobernador de Popayán observaba en los negros “una propensión innata al ocio y que, como hombres separados de los sentimientos de honor y de los estímulos del buen nombre, dirigen su atención a satisfacer la sexualidad por cuantos caminos les brinda la ocasión”. También advertía que cuando el esclavizado cometiese adulterio, incesto, u otros delitos de igual o semejante gravedad, se le aplicara la pena establecida que consistía en ponerlos:

ocho o nueve días en el cepo, y en cada uno de ello, según la calidad del delincuente, se les aplican diez o doce azotes, más o menos, con unas correas de cuero tallado, procediendo posteriormente a separarlos de la cuadrilla bien sea mudándolos a otra hacienda o vendiéndolos a distinto dueño.<sup>120</sup>

Ese mismo año, los representantes de los dueños de esclavos de las minas de Barbacoas pidieron al Cabildo la suspensión de la Instrucción de 1789. En la carta indicaban que su único recurso para controlar a los negros es “el de que ellos estén persuadidos a que nuestras facultades son absolutas y nada hace una amenaza de cien azotes y ocho días de cepo”. También argumentaban que cuando los esclavos compraban su libertad quedaban en “libertinaje” y que la compra de libertad era un robo al amo en tiempo y oro. En este estado de libertinaje, “se entregan a la ociosidad, a la ebriedad y aún a la sedición”. Por lo tanto, y ante los pedidos de los dueños de las minas, el Cabildo de Barbacoas pidió que ningún esclavo aspire a la libertad sin expresa licencia de su amo, “pues de este modo padecerán perjuicios las minas,

---

domestique, et rien n'est plus illusoire que l'effet tant vanté de ces lois qui prescrivent la forme du fouet et le nombre de coups qu'il est permis de donner à la fois”. Von Humboldt/Bonpland 1814: 443.

120 Representación del Gobernador de Popayán Don Diego Antonio Nieto al Virrey del nuevo Reino de Granada sobre los inconvenientes de los capítulos octavo y décimo tercero de la instrucción de 1789, dado en Popayán, 16 de febrero de 1792. AHNE, Reales Cédulas, t.XIII f.213-215 (citado en Lucena Salmoral 1994: 221).

se evitará este robo y se quitarán los fraudes de consignar por segunda mano que se supone piadosa el importe de la libertad”.<sup>121</sup>

Así, ante las diversas solicitudes de suspender la Cédula Real de 1789, el Consejo de Indias dispuso en 1794 la suspensión de los efectos de dicha instrucción,<sup>122</sup> tras considerar que la aplicación de dicha Cédula podía ser motivo de mayores sublevaciones y levantamientos de esclavos contra sus amos en las colonias en América.

### 3.2.4. Normativa para la redefinición racial: el Decreto de Declaración de Mestizos de 1764 y el Decreto de Gracias al Sacar de 1795

Como se ha analizado previamente, a mediados del siglo XVIII ya imperaba una lógica de estratificación entre las castas según su grado de cercanía al blanco. Así, se podía distinguir entre tercerones, quarterones y quinte-rones, quienes en ciertos contextos podían pasar como “blancos”, según su vestimenta, su dominio del castellano o su acceso a ciertas actividades manuales y oficios. Ante las distintas restricciones, prejuicios y discriminaciones legales contra las castas, se generaron progresivamente fuertes incentivos para ser categorizado como “blanco” y ocultar la calidad indígena o negra como mecanismo de ascenso social.

La cuestión tributaria era una de las cargas que podían evadirse a través de la reidentificación racial. Como se ha visto, mientras que los negros libres y los indígenas tenían que pagar tributos, los blancos y mestizos estaban exentos del pago de tributos. Esto tuvo implicaciones en la relación entre “raza” y derecho en América Latina, ya que se llegó a concebir mecanismos legales para cambiar de categoría o incluso “comprar” un estatus racial superior y de este modo superar esos impedimentos y cargas de orden social y económico. Por ejemplo, en la Audiencia de Quito se emitió el Decreto de Declaración de Mestizos de 1764<sup>123</sup> para definir categorías de mestizos que debían tributar dependiendo del ancestro racial y la legitimidad del vínculo

121 Representación de los dueños de esclavos de minas de Barbacoas al Cabildo de su ciudad pidiendo la suspensión que limita sus facultades, prevista en la instrucción de 1789, dado en Barbacoas, 27 de octubre de 1792. AHNE, Reales Cédulas, t.XIII, f.220-222 (citado en Lucena Salmoral 1994: 228).

122 Resolución del Consejo de Indias suspendiendo los efectos de la instrucción de 1789. Consejo de Indias, 17 de marzo de 1794. AGI, Indiferente, 802 (citado en Lucena Salmoral 1994: 221).

123 AHNE, fondo mestizos, c.8 (15-III-1791), citado en Chaves Maldonado 1998: 91-92. Cf. además Ibarra 2002: 63 *et seq.*

marital. En efecto, con el crecimiento de la población mestiza y la multiplicación de castas, se hizo cada vez más difícil para la administración definir a los sujetos que debían tributar, razón por la cual se decretó:

Que quanto a los hijos de indios en blanca se guardase la costumbre y si fueren solo naturales de estas, no se les obligue. Que los de indio con negra, ó mulata, ó de negro y mulato con india devian tributar como indios y lo mismo los de india soltera. Que los naturales de Negra o Mulata se considerasen requinteros que los legitimos de mestizo, ó blanco en india no debian tributar, y los naturales de ella siguiesen el pueblo de la Madre previniendose juntamente que la muger devia seguir el domicilio del marido, y los hijos legitimos el del padre (citado en: Ibarra 2002: 63-64).

De este modo, se estableció una diferencia entre mestizos según la legitimidad o ilegitimidad de la unión de los padres. Entre los hijos legítimos se seguía el lugar social del padre. En ese sentido, se consideraban mestizos libres de tributación a los hijos legítimos de padre blanco y madre india, mientras que eran mestizos tributarios los hijos legítimos de indios con mujer blanca, mestiza, negra o mulata. Entre los hijos ilegítimos y naturales, en cambio, el lugar social de la madre es el determinante: son mestizos libres de tributación los hijos ilegítimos de blanca o mestiza, mientras que son mestizos tributarios los hijos naturales de india o negra. Con ello, se estableció un sistema acerca de qué personas debían tributar y se reconoció la importancia de la genealogía y la legitimidad:

La indefinición que caracterizó a los términos “mestizo(a)” y “castas”, fue un factor clave en la práctica de evasión tributaria que practicaron los indios y las “castas”, quienes cada vez con más facilidad podían ser declarados mestizos y dejar de pagar tributo. [...] [L]os matrimonios legítimos interraciales garantizaban el estatuto no tributario de la prole sólo cuando el padre fuera blanco o mestizo, —que no sea de casta, se entiende por su parte, las relaciones ilegítimas de mujeres blancas siempre garantizaban la condición no tributaria de los hijos habidos en ellas sin importar de qué condición era el padre. Un matrimonio legítimo entre una mujer blanca o mestiza y un hombre indio o de “casta” suponía la degradación de la descendencia (Chaves Maldonado 1998: 92-93).

Para la declaración de mestizo se necesitaba comprobar que el origen del peticionario era blanco o mestizo; para ello se realizaba un análisis de la fisonomía (color de la piel, color de los ojos, tipo de nariz, porte, vestido, cabello, etc.). Esta evaluación era muy ambigua ya que los indígenas que modificaban su vestimenta y usaban el español podían identificarse como mestizos (Ibarra 2002: 37). Durante el siglo XVIII se presentaron cerca de



350 peticiones en la Provincia de Quito para ser declarados mestizos y así obtener la exención tributaria (*ibid.*: 130).

Una normativa de reidentificación racial aún más llamativa fue emitida por la Corona española pocos años antes del inicio del movimiento independentista. El denominado “Decreto de Gracias al Sacar” de 1795 permitía a ciertos individuos de las castas con ancestros africanos y españoles “comprar” su calidad de “blancos” para acceder a los privilegios sociales del estatus de blanco, como el acceso a oportunidades educativas y profesionales que sólo eran disponibles a los blancos.<sup>124</sup> A petición del interesado, se podía adelantar un procedimiento legal solicitando la exclusión de la casta a la que se quería renunciar y el otorgamiento de los privilegios de la blancura (Andrews 2007: 87). Por la dispensa de la calidad de pardo debían cancelarse 500 reales, mientras que la dispensa de la calidad de quinterón costaba 800 reales; estas tarifas se ajustaron respectivamente en 700 y 1.100 reales en 1801 (*cf.* Molinari 1944: 41).

Si bien el Decreto de Gracias al Sacar perdió impacto efectivo con la irrupción de los procesos independentistas, ilustra la lógica de estratificación vigente a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en las sociedades coloniales, concibiendo un mecanismo jurídico para negociar la identidad racial como estrategia legítima de ascenso social. A través de esta figura se puede constatar cómo el derecho no solo podía naturalizar desigualdades etnoraciales y hacer más estáticas las jerarquías sociales; el derecho podía crear excepciones y permitir cierta movilidad al interior de una jerarquía racial fija. Mientras que esto revela que el derecho pudo crear mecanismos de inclusión, incluso en contextos de separaciones raciales estrictas, simultáneamente reforzó las clasificaciones raciales y mantuvo la exclusión de aquellos que no podían acceder a esos mecanismos en los niveles inferiores de la estratificación social.

---

124 “Individuals purchased *Gracias al Sacar* as racial exemptions to achieve practical gains. At times, petitioners sought to exempt themselves from their status for practical reasons -to enter the university, the priesthood, or a professional association. Individuals also petitioned so that persons from different social classes could marry [...]. On other occasions, petitioners sought general exemptions so that they or their children would not carry the “shadow” of non-White heritae. A *blanco* even sought an exemption to dispel any accusation of non-Whiteness. Given the stringency of racially restrictive legislation [...], these exemptions offered real material and social benefits” (Lau 1996: 436-437).

#### 4. Modelos de convivialidad

En esta sección ofrecemos una primera aproximación al estudio entrelazado de modelos de convivialidad entre dos regiones de Sudamérica marcadas por la explotación aurífera desde el período colonial: una en su lado Atlántico (Minas Gerais, con énfasis en la región donde están ubicadas hoy las ciudades de Mariana y Vila Rica -hoy Ouro Preto), y otra en su lado Pacífico (la región que hoy ocupan las unidades subnacionales colombo-ecuatorianas del Chocó, Valle, Cauca, Nariño y Esmeraldas). La ocupación territorial en ambas regiones estuvo estrechamente vinculada con la extracción de oro. En determinadas épocas, ambas regiones llegaron a consolidarse como las zonas de mayor producción de oro para los dos imperios ibéricos. La esclavitud se convirtió en la forma predominante de organización del trabajo; por ello, la presencia, movilidad y crecimiento poblacional de africanos esclavizados dependía en buena medida de los ciclos globales de bonanza y decadencia de los precios del oro y de la productividad de los yacimientos (por ejemplo, el período de bonanza entre 1730-1760). Adicionalmente, haremos también algunas referencias a la esclavitud urbana en Quito y a la esclavitud de plantación en las haciendas jesuitas del Valle del Chota (provincia de Ibarra, Ecuador).

Como se explicó en la introducción, nos interesan formas concretas de interacción, coexistencia y cohabitación en la diferencia, principalmente, entre indígenas, africanos/afrodescendientes y europeos/eurodescendientes (además de los grupos posicionados entre esos tres grupos). Al analizar los entrelazamientos entre ambas regiones, identificamos dos cuestiones que tuvieron impactos diferenciados sobre los tipos de interacciones intergrupales: 1) las condiciones geográficas/medioambientales y su incidencia en el tipo de ocupación (segregada o integrada) y movilidad territorial de indígenas, africanos y europeos; y como efecto de lo anterior, 2) el grado de institucionalidad colonial (instalación de autoridades coloniales y eclesiásticas, fundación de poblados, mercados, etc.) y su impacto en fenómenos como las fugas y el establecimiento de quilombos y palenques.

Respecto al primer punto, es importante destacar diferencias importantes entre los territorios que hoy corresponden al Pacífico colombo-ecuatoriano y Minas Gerais. La costa Pacífica colombo-ecuatoriana hace parte del Chocó biogeográfico, una región selvática tropical dominada por valles y planicies fluvio-marinas caracterizada por su excepcional diversidad bio-

lógica y su riqueza forestal y mineral (en especial, platino y oro<sup>125</sup>). Es una de las regiones de mayor pluviosidad del mundo, con alta humedad, temperaturas superiores a los 24°C, y lluvias permanentes durante todo el año. Los ríos, caudalosos y profundos, constituían las únicas vías de comunicación. Todas estas condiciones dificultaron la instalación de villas e instituciones coloniales, y promovieron el desarrollo de núcleos poblacionales segregados y relativamente aislados entre sí. Por eso también buena parte de los dueños de esclavos prefirieron residir en las ciudades ubicadas en la región de los Andes. Para la época en que arribaron españoles y africanos, la región era habitada por numerosos pueblos indígenas,<sup>126</sup> muchos de los cuales conocían fuentes geológicas de oro (vetas y yacimientos aluviales en ríos de la vertiente del Pacífico) y usaban métodos artesanales de extracción aurífera y orfebrería. Las expediciones españolas en busca de oro (tanto de yacimientos en lechos fluviales y minas, así como el saqueo a las poblaciones indígenas) causaron la desaparición de varios grupos indígenas, o bien por exterminio o por transmisión de enfermedades (Mena García 2011: 28). No obstante, grupos como los Emberas (o Chocós) en el actual departamento del Chocó, así como los Barbacoas y Sindaguas en la actual zona fronteriza colombo-ecuatoriana, opusieron una férrea resistencia a la ocupación española, por lo que la colonización de la región solo pudo hacerse tardíamente (a partir del siglo XVII) y de manera paulatina, a medida que los españoles tomaban control de áreas de interés minero. Esto generó el destierro y desplazamiento de varios grupos indígenas que terminaron ocupando territorios de otras comunidades indígenas para escapar de la explotación y trabajos forzados, lo que a su vez obligó a los españoles a suplir la mano de obra con africanos esclavizados. De este modo, la actividad minera basada en mano de obra esclava terminó marcando la ocupación territorial (según las áreas de explotación), las dinámicas demográficas (migraciones y aumento o reducción de la

---

125 “La principal área minera de las tierras bajas del Pacífico corresponde a un cinturón angosto de gravas antiguas que yace a lo largo de la base occidental de la cordillera Occidental. Este cinturón se extiende casi continuamente desde el bajo Atrato hacia el sur hasta Esmeraldas en el Ecuador. Las gravas descansan sobre esquisto y piedra caliza endurecidas del Mioceno, y parecen haber sido depositadas en el Plioceno tardío y el Pleistoceno por corrientes de agua que erosionaron los batolitos de la cordillera que contienen oro. La grava más rica en oro se halla en los lechos enterrados de viejos cauces de ríos y quebradas [...]” (West 2000: 242).

126 Entre muchos otros, los Abades, Barbacoas, Cunas, Emberas, Masteles, Mocoas, Pastos, Quillacingas, Sindaugas y Sucumbíos.

población según los ciclos de explotación), y las posibilidades de interacción intergrupala (West 2000: 146-155).

Las condiciones geográficas también incidieron en la estrecha interacción entre indígenas y africanos fugados o automanumitidos que se refugiaron en zonas aisladas de la región. En el siglo XVI, la actual provincia de Esmeraldas estaba habitada por indígenas Malabas, Lachas, Yumbos, Niguas, Campaces y otros grupos a quienes los españoles denominaron “indios bravos”. Estos pueblos mantenían disputas entre sí y contra los Chachis (conocidos como Cayapas), quienes tras la conquista española habrían migrado de las montañas de los Andes a las selvas y manglares de Esmeraldas (Yépez 2010: 44-45).<sup>127</sup> La estrategia de supervivencia de los Cayapas, a diferencia de las de otros grupos indígenas, se basó en la preferencia por las uniones interétnicas, en evitar conflictos directos con los africanos, y en negociaciones exitosas con las autoridades coloniales (Yépez 2010: 59). Esta fue la misma estrategia de diversos grupos de africanos que llegaron en diversos naufragios producidos en las costas de Esmeraldas durante ese período. A través de alianzas estratégicas con los indígenas locales y la conformación de sociedades de zambos, lograron mantener por mucho tiempo un alto grado de autonomía frente a las autoridades coloniales de las lejanas Quito y Popayán.

En contraste, gran parte del actual estado de Minas Gerais hace parte del Planalto Atlántico, una geografía dominada por altiplanos, mesetas y sierras con una altitud de entre 500-1.500 metros, con lo cual predominan climas subtropicales de altitud y semiáridos, así como temperaturas entre los 17 y 23°C. Ouro Preto (Vila Rica) se encuentra a 1.179 metros y Mariana a 718 metros sobre el nivel del mar. El territorio era originalmente habitado por numerosos grupos indígenas, pero tras la llegada de los portugueses en el siglo XVI, su número declinó dramáticamente por exterminio, enfermedades o por su explotación como esclavos. La ocupación portuguesa fue impulsada paulatinamente por los denominados *bandeirantes*, que eran exploradores que organizaban expediciones desde los núcleos poblacionales de la costa Atlántica hacia el interior del país en busca de riquezas minerales y de comunidades indígenas para la captura, venta y esclavización de nativos. Las expediciones eran organizadas en

---

127 Si bien la sierra norte fue integrada al sistema colonial desde el inicio de la conquista española, en la costa esta integración se produjo solo hasta bien entrado el siglo XVIII y empezó con la explotación de las minas de Barbacoas y Tumaco y la explotación agrícola a través del sistema de haciendas.

escuadras, siguiendo el modelo de compañías militares, y ocasionaron el exterminio de cientos de miles de indígenas. A finales del siglo XVII, expediciones organizadas desde São Paulo lograron descubrir oro en el área correspondiente al actual estado de Minas Gerais. Esto promovió una intensa competencia en la región de las minas, en búsqueda de explotación de oro (Boxer 1962). Algunas décadas más tarde, se descubrirían diamantes en una zona cercana a la hoy ciudad de Diamantina (más al norte del estado). Estos descubrimientos promovieron el rápido poblamiento y ocupación de varios núcleos en toda la región (*cf.* mapa 7).

La economía minera también condujo al vertiginoso crecimiento de la trata de africanos que fueron desembarcados en el puerto de Río de Janeiro y de allí vendidos y transportados por vía terrestre por cientos de kilómetros hasta las minas. Es para el trabajo en las minas de oro que se dirigió buena parte de los cerca de seis millones de africanos llevados a Brasil durante los más de tres siglos que perduró la trata transatlántica.

La noticia de estos descubrimientos de oro de aluvión en cantidades considerables llegó a Portugal en un momento en el que la empresa colonial en Brasil enfrentaba una grave crisis. La razón de las dificultades económicas era la competencia con colonias de otros países europeos en el Caribe y en América Central por la producción de azúcar, principal actividad económica en la colonia portuguesa hasta entonces. Con la exploración aurífera se logró una reactivación económica que alcanzó su auge en los años 1730, cuando se llegaron a extraer más de diez toneladas de oro anuales en los centros mineros de Minas Gerais (Souza 1982: 48). El ciclo diamantino es un poco más tardío: comenzó alrededor de 1740 y se extendió hasta 1810. Desde 1760, la producción empezó a disminuir no sólo en Minas Gerais, sino también en las zonas mineras de Goiás y Mato Grosso, y ya en los primeros años del siglo XIX, se encontraba en completo declive.

Con la exploración de oro en el interior del país no sólo se inició un nuevo ciclo económico para la colonia, sino también se produjo un cambio geográfico de la empresa colonial en Brasil. La ciudad de Río de Janeiro, dinamizada por actividades de exportación de oro, trata esclavista e importación de productos manufacturados, asumió en 1763 el rol de capital de la colonia en reemplazo de Salvador. Y como ya fue discutido, entre 1808 y 1821 la ciudad albergó a la corona portuguesa que se trasladó al país con un vasto ejército de servidores, entre otros factores, para protegerse de la expansión Napoleónica en Europa. Durante este período, Río de Janeiro

se convirtió en el principal núcleo de poder del Imperio portugués, cuyos dominios se extendían en aquel momento por varios continentes.

La internalización del poder colonial siguió al poblamiento de la región minera durante el siglo XVIII —en muchos casos, la presencia de agentes estatales coloniales de hecho precedió la afluencia de población. En otras palabras, el mero anuncio del descubrimiento de minerales preciosos fue suficiente para movilizar a la administración colonial, para crear instituciones de control y de recolección de impuestos sobre los recursos explotados. Souza (1982: 100 *et seq.*) clasifica esquemáticamente la presencia de la administración colonial en las zonas mineras en tres funciones principales. Se trataba, en primer lugar, de “normalizar” la vida en los nuevos poblados que reunían a personas de origen geográfico social y étnico muy diverso. Es decir, establecer normas de conducta y de convivencia pacífica para evitar que los conflictos cotidianos perjudicaran las actividades económicas. La principal preocupación eran los esclavizados, a quienes se buscaba extirpar cualquier anhelo de libertad, la cual era vista como un derecho exclusivo de los blancos y *forros*. La “normalización” de la vida cotidiana se apoyaba básicamente en un estricto control social, que se produjo con el apoyo de las autoridades eclesiásticas, “que a partir de 1721 esquadrihavam a vida das populações mineiras, reprovando suas relações ilícitas e o seu modo de vida [...]” (Souza 1982: 110).

La segunda función asumida por agentes coloniales correspondió al “cumprimento da lei e o exercício da violência” (*ibid.*: 116). Oidores y capitanes corporificaban la ley en el ámbito local. Los *capitães do mato* eran a su vez puestos en acción exclusivamente para recuperar o reprimir a los esclavizados fugitivos. Estos representantes del poder colonial actuaban con independencia y con frecuencia de manera arbitraria, imponiendo severos castigos a quienes trataran de rebelarse, a quienes robaran o extrajeran recursos minerales ilegalmente, o a quienes practicaran el comercio ambulante (como las llamadas *negras de tabuleiro*).

La tercera y no menos importante función de la administración resaltada por Souza (1982: 130) es el “fiscalismo”. Para la recolección de impuestos debidos a la Corona por la extracción minera se creó la figura de la *Intendencia de las Minas* desde los primeros años de actividad minera. El intendente se reportaba directamente a Lisboa sin someterse al gobernador provincial, y ejercía sus poderes con mano de hierro para asegurarse de que incluso los más miserables pagasen los tributos impuestos por la Corona.

Como se discutirá en esta sección, el grado de institucionalidad y el predominio portugués sobre la zona tuvo impactos notorios sobre fenómenos como el cimarronaje, la manumisión y la interacción entre grupos indígenas y africanos en la zona, en contraste con la relativa autonomía y automanumisión que se experimentó en el actual Pacífico colombo-ecuatoriano.

#### 4.1. Ámbitos laborales

La actividad productiva por excelencia en el territorio del entonces Pacífico neogranadino fue la extracción minera, usando para ello mano de obra esclava. Para la economía neogranadina, esta extracción era clave ya que constituía el principal producto de exportación. Como explica Baquero (2014: 57-61), en la primera fase de la colonización los africanos fueron destinados a minas del actual departamento del Cauca, en las proximidades de la ciudad de Popayán. Durante el siglo XVIII fueron destinados ante todo a las minas de los actuales departamentos de Chocó y Nariño. Los yacimientos se ubicaban principalmente en las cuencas de los ríos Atrato y San Juan (provincias de Nóvita y Citará, cuyo centro poblacional era Quibdó), los ríos Telembí y Magüi (distrito de Barbacoas), y en menor medida, en los principales ríos de la planicie costera localizados entre Buenaventura y Guapi (en la costa de los actuales departamentos del Cauca y el Valle del Cauca). A partir de esos puntos, los africanos ocuparon el resto del Chocó biogeográfico. Los indígenas que vivían cerca de estos campos se vieron obligados a cultivar alimentos para los trabajadores esclavizados de las minas, así como a trabajar en la construcción. Algunos indígenas trabajaban además como canoeros y cargueros de víveres, incluyendo maíz y plátano. Posteriormente, con el aumento de mulatos y pardos libres, aumentó el número de africanos dedicados también a la carga.

La mayoría de esclavos llevados a la región fueron introducidos por el puerto de Cartagena y llevados al interior hasta la provincia de Popayán, donde los dueños de minas los compraban y enviaban a las minas del Pacífico. La provincia de Popayán ocupaba un vasto territorio que fue dependiente tanto de la Audiencia de Quito como del Virreinato de la Nueva Granada. Si bien sus límites jurisdiccionales fueron muy inestables, en términos generales se extendió entre el océano Pacífico hasta las tierras bajas del Amazonas al sur, y al norte hasta el Valle del río Magdalena, con lo que equivalía a casi la mitad del actual territorio colombiano. La capital, Popayán, fue la base de familias españolas de linaje que tomaron el control

de las minas de oro en Chocó y Barbacoas, e incentivaron el comercio esclavista, concentrando la riqueza producida por las poblaciones costeras. La introducción de bozales desde Cartagena declinó a partir de 1760; después de 1780 prácticamente no se vendieron en el mercado payanés, pero las transacciones continuaron con esclavos sueltos, sobre todo criollos y mulatos (Colmenares 1979: 57).

Aunque algunos de los dueños de las minas residían en poblaciones del Atrato (y configuraban la clase alta local, *cf.* Cantor 2000: 68), usualmente moraban en ciudades como Popayán, Medellín o Cali (*cf.* Díaz López 1994), de ahí que se les llame “ausentistas”. Estos generalmente delegaban sus funciones en cabeza de españoles de menor rango o condiciones económicas (Cantor 2000: 68). Como explica Colmenares (1979: 21), “[e]n ausencia de un centro urbano de alguna magnitud, las riquezas del Chocó beneficiaron directamente a mineros que tenían su vecindad en Popayán, Cali, Cartago o Buga, e indirectamente a terratenientes y comerciantes de esas ciudades”. En el Chocó, los indios eran utilizados para producir maíz y plátano para alimentar a los esclavos mineros en los ríos Atrato y San Juan.

Esta separación geográfica se explica por las políticas de colonización española en la zona. En 1685, los españoles lograron finalmente establecerse en la cuenca del río Atrato, tras derrotar militarmente a los indígenas Chocós; desde entonces la colonización básicamente se enfocó en la apertura de las zonas de frontera en el interior de esos territorios conforme se extraían las fuentes de oro y metales preciosos (Cantor 2000: 11-13). Aparte de la fundación de unos pocos pueblos (con la consecuente conformación de una mínima institucionalidad e interacción en espacios y lugares públicos como iglesias, calles y mercados) y la conformación de resguardos de indígenas (para garantizar provisiones agrícolas en esos asentamientos). En algunas regiones la minería era llevada a cabo por cuadrillas de indios que eran propiedad de encomenderos y en algunos casos los indios eran procesados al ser acusados de no explotar las minas. Igualmente, los indios a veces explotaban el oro en los ríos por su cuenta cuando no estaban con los encomenderos. Los españoles acusaban la falta de mano de obra para explotar las nuevas minas que se encontraban (Colmenares 1971: 50).

El esquema social por excelencia fue el sistema de cuadrillas, que consistía en un grupo de al menos cinco esclavos a cargo de empresarios mineros (quienes se designaban a sí mismos como “señores de mina y de cuadrillas de esclavos”), que trabajaban pequeños depósitos mineros regados en una extensa zona (Colmenares 1979: 73-76; Cantor 2000: 57).



El sistema de cuadrillas también fue implementado en Barbacoas, Tumaco y Esmeraldas (*cf.* Rueda Novoa 2001b y 2010b). En general, este esquema implicaba una alta movilidad en la ocupación de territorios más o menos dispersos y aislados según los ciclos de explotación minera, lo que a su vez tenía efectos significativos en el grado de interacción y en las formas de convivencia social. No hay que olvidar además que los esclavos procedían de diferentes regiones africanas, por lo que el trabajo en las minas significaba la convivencia con diversas lenguas, tradiciones culturales y creencias religiosas.

Con el tiempo, las cuadrillas se fueron haciendo cada vez más grandes. Como explica en detalle Colmenares (1979: 73-76), 48 propietarios de cuadrillas en el Chocó se repartían 821 esclavos hacia 1711, mientras que en 1759 unos 56 propietarios disponían de 4.237 esclavos.<sup>128</sup> Inicialmente, la gran mayoría eran hombres, lo que anulaba las posibilidades de reproducción vegetativa y por ello mantenía activo el comercio con esclavos; en contraste, al final del siglo XVIII al menos el 60 % de los esclavos eran criollos, lo que supuso una creciente equiparación numérica entre hombres y mujeres y a su vez un incremento del potencial de reproducción vegetativa. Los amos tendían a respetar la unidad de las familias de esclavos que se iban consolidando y autorizaban la propiedad de los esclavos sobre sus viviendas, como incentivos para mantener la productividad (Bernard 2000: 34-35). Este sistema de cuadrillas se mantuvo como esquema de extracción minero artesanal incluso después de la independencia.

Una característica particular en esta región del Pacífico es que las zonas mineras estaban aisladas de los campos agrícolas aunque sí guardaban relación con las regiones comerciales debido a que los comerciantes eran prestamistas para las empresas mineras. En épocas de auge de la minería se debilitaba el empleo agrícola; por tanto, la minería se caracterizaba por la proliferación de escasos vínculos sociales y con otros sectores productivos. Lucena Salmoral (1994) precisa que la utilización de esclavos agrícolas en las zonas mineras era una práctica común en la Real Audiencia de Quito, cambiando de labor de acuerdo al interés económico de los amos. En Quito, los esclavos domésticos temían ser vendidos a los lejanos lavaderos de oro

---

128 En Popayán hacia los 1720 habían unos 4.000 esclavos. En Chocó para esa época había más de 3.000 esclavos en la zona de Nóvita y 150 cerca de Citará (Colmenares 1971: 16). El número de esclavos en Chocó iba en aumento debido al incremento de la trata.

de Barbacoas “de clima caluroso y húmedo, donde el trabajo era penoso, el trato a los esclavos pésimo, pero también donde el precio de éstos era mucho mayor que en la capital de la Audiencia, lo que hacía surgir la tentación de muchos amos de concretar ventas con ese destino” (Lavallé 1991: 191).

En cuanto a la Real Audiencia de Quito, a finales del siglo XVII se habían consolidado dos rutas para el ingreso de africanos: desde Panamá con destino a Callao, y de allí a Loja, Zaruma, Cuenca, Esmeraldas, Portoviejo y Guayaquil; la segunda ruta (tal vez la más importante) empezaba en Cartagena y seguía por el río Magdalena (Mompox, Honda) hacia Popayán, Ibarra (en las zonas de las haciendas jesuitas del Valle del Chota), y Quito (Antón Sánchez 2015: 42). Para esa época, casi la mitad de la población total esclavizada en la Real Audiencia vivía en Guayaquil. Desde su puerto se comercializaban a los africanos destinados principalmente a los astilleros o a trabajos de infraestructura urbana, y a africanas para las plantaciones locales y el servicio doméstico. En segundo lugar en población esclavizada lo ocupaba el Valle del Chota (región cercana a Ibarra), y a finales del siglo XVIII Quito ocupaba el tercer lugar con mayor presencia esclava, en donde los esclavizados laboraban principalmente como jornaleros y sirvientes.

En el Valle del Chota y Mira, los jesuitas hicieron uso extensivo de mano de obra africana desde el siglo XVII, con la instalación de un sistema de haciendas (en detalle, *cf.* Vera Santos 2015: 79-80). Entre 1610-1680, la Compañía de Jesús explotó mano de obra indígena para el cultivo de alimentos, coca y algodón. Sin embargo, el decrecimiento de la población indígena impedía mantener los niveles de producción. A partir de 1680 y hasta 1760, los jesuitas optaron por compensar el déficit de trabajadores a través de la importación de africanos destinados a la producción de bienes rentables comercialmente, como la caña de azúcar, así como de fármacos como aguardiente y tabaco (Coronel 1991).<sup>129</sup> Es difícil establecer cuántos esclavos tuvo la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito en sus 181 años de actividad (1586-1767). Lo cierto es que para la fecha de su expulsión, en los inventarios de las ocho haciendas que le quedaban, se re-

129 Las haciendas incluían trapiches, ingenios, trojes, obrajes, fundiciones, herrerías, carpinterías, molinos, alfalfares, etc. Había ganado vacuno, yeguno y ovejuno. Cultivaban papa, maíz, caña, cebada, trigo, etc. Vendían en sus tiendas todos los productos que se producían en las haciendas: azúcar, carne, pailas, telas, etc. La hacienda Pimampiro por ejemplo, era una hacienda de trapiche que pertenecía al Colegio de Quito; en 1705 tenía unas 8.511 ovejas, 595 reses de cría, 514 yeguas, 199 mulas mansas, 140 bueyes, 140 burros, 112 caballos, 3.444 cabras; allí contaban con unos 142 esclavos, entre adultos y menores de edad. *Cf.* Villaba 1983: 48.

gistraron 1.003 “piezas de esclavos”, aunque el número puede ser superior debido a que se han perdido las últimas 117 hojas (de un total de 767) del inventario.<sup>130</sup> Además los jesuitas también vendían algunos de sus esclavos a otras haciendas vecinas o incluso actuaban como intermediarios de compañías negreras europeas para compradores quiteños (Coronel 1988: 181-185).

En el siglo XVIII, y hasta las primeras décadas del siglo XIX, Esmeraldas fue escenario de explotación de minas de oro (en especial hacia los ríos Santiago, Cachabí, Cayapas, Durango, Mira y Onsoles) utilizando cuadrillas de esclavos provenientes de Barbacoas, Chocó y Tumaco, lo que a su vez implicó la influencia de empresarios mineros de Barbacoas y Popayán (*cf.* Rueda Novoa 2001b y 2010b). Tras la independencia, se produjo un decaimiento de los pueblos mineros del norte de Esmeraldas, debido al supuesto agotamiento de las reservas y a que los dueños de esclavizados perdieron el interés en invertir en el área, dadas las dificultades del comercio y la falta de vías (Savoia 1988: 74 *et seq.*).

En cuanto a la convivencia laboral entre indígenas y africanos, generalmente los españoles desconfiaban de esquemas de trabajo combinado. Para la producción minera en Zaruma, los dueños de las minas se cuestionaban los riesgos de tener una mano de obra mixta, considerando que los negros ocasionan “molestias y agravios” a los indígenas, “les toman sus haciendas y sus mujeres” (citado en Tardieu 2006: 142). Para ilustración, se puede citar una de las relaciones anónimas de 1592, en donde se propone que en caso de aceptar la presencia de negros en el asiento, deberían estar totalmente separados de los indios, ya que supuestamente éstos no resistían los desmanes de los negros:

Que si hubiere negros en las minas, no anden entre los indios, sino aparte; ni ningún mestizo mandón para ningún efecto; porque los unos y los otros, con muy poquita ocasión, los matan a palos y les hacen otros malos tratamientos. Son sus enemigos y no hay cosa que más tema el indio que a uno de éstos (citado en Tardieu 2006: 143).

Representantes de los indios de Loja, en los últimos años del siglo XVIII se dirigieron al Virrey del Perú, Conde de la Moncloa, para solicitarle

130 *Cf.* Inventario del Colegio Máximo de Quito, de la Compañía de Jesús y sus haciendas durante su secuestro el 20 de agosto de 1767. El inventario fue transcrito por el Padre Francisco Piñas en 2007, en un documento aún sin publicar.

la demolición de un trapiche de caña. Acusaban al dueño don Antonio Sánchez Orellano de hacer trabajar a indios junto con negros esclavos, lo cual estaba prohibido según las Leyes de Indias. El dueño sin embargo se justificó indicando que el trapiche llevaba más de 80 años de existencia y que utilizaba mano de obra indígena y negra sin haber recibido previamente alguna protesta (cf. Tardieu 2006: 314).

En contraste, en Minas Gerais, la actividad minera (principalmente aquella relacionada con la minería de aluvión, que permite la exploración de oro sin grandes inversiones en herramientas y tecnología) estuvo asociada al rápido proceso de formación de nuevos núcleos poblacionales en la región. Esta explotación minera llevó a la constitución de una estructura social y de un modelo de convivialidad muy diferente del establecido en las grandes plantaciones de azúcar en el nordeste brasileño y del analizado en las regiones del Pacífico que estudiamos aquí. La literatura secundaria permite sugerir que, a despecho de la prevalencia de fuertes jerarquías, se produjo una relativa porosidad social y proximidad, al menos física, entre los distintos grupos que se estaban formando: hombres libres, propietarios de esclavos, africanos y afrodescendientes esclavizados, alforriados, libertos, etc. Curiosamente, la bibliografía referente al período hace pocas referencias a formas de interacción con la población indígena en las nuevas urbanizaciones, limitándose básicamente a mencionar que el trabajo en las minas estuvo en los primeros años del siglo XVIII a cargo de indígenas esclavizados (Golgher 1965: 143) o las relaciones establecidas fuera de las ciudades en las áreas de frontera aún no adecuadamente ocupadas y colonizadas, llamadas genéricamente de *sertão* (Resende 2003; Paiva 2010).

En los ingenios azucareros, lo que se evidencia es que la concentración de la propiedad de la tierra y de las oportunidades de generación de riqueza en las manos del propietario de esclavos generaba una división social y física entre blancos libres y esclavos negros, siguiendo el patrón de una sociedad de castas con posiciones muy poco mutables. La sociedad minera, en cambio, estaba marcada por una multiplicidad de posiciones sociales y por la posibilidad de movilidad social. Esto es, mientras que en el ingenio los negros y sus descendientes reproducían continuamente su condición de esclavizados (salvo contadas excepciones<sup>131</sup>), en la sociedad

---

131 Como ejemplos de excepciones a la estratificación rígida y al trabajo directamente vigilado en las grandes plantaciones pueden citarse los esclavos que trabajaban en actividades de manutención de máquinas y reparaciones (Luna/Klein 2009: 234-235).

minera las emancipaciones (*alforrias*) eran frecuentes, gracias a la variedad de actividades económicas que realizaban además del trabajo en la mina, incluyendo la prestación de servicios varios, el comercio y abastecimiento de los trabajadores ocupados en la explotación minera (Souza 1982; Paiva 1995; Luna/da Costa 2009).

Como muestra Souza, el número absoluto y relativo de *forros* (libertos) va creciendo vertiginosamente a lo largo del siglo XVIII en la región minera. Sin embargo, sería erróneo interpretar la *alforria* como una inmediata mejora de las condiciones de vida, ya que muchos de los *forros* y mestizos libres eran considerados como hijos bastardos por ser fruto de la unión no oficializada entre blancos y negras o entre mestizos, y constituían la mayor parte de lo que Souza (1982) llama *desclassificados do ouro*. La autora usa la expresión para referirse a la mayor parte de la población que vivía allí, hambrienta y empobrecida, literalmente al lado de las minas de oro que alimentaron la acumulación capitalista en Europa, trabajando horas extensas y en condiciones de alto riesgo. El nivel de accidentes mortales era elevado y el riesgo variaba según las técnicas de la explotación del oro empleadas de acuerdo con la ubicación del metal en el ambiente, así como el nivel de agotamiento de las minas. Las formas más sencillas eran coleccionar el oro en el lecho de los ríos (*faisqueiras*) o que emergían sobre la tierra en los márgenes de los ríos (oro de aluvión). De ahí se pasó a la construcción de diques y canales para remover con el agua la tierra depositada sobre *jazidas* de oro. Aún más compleja era la minería de profundidad, que implicaba cavar fosas de hasta 15 metros de profundidad, y el uso de un sistema de ruedas para sacar el barro de las partes más profundas (Schwarcz/Starling 2015).

Entre los esclavizados que trabajaban en las minas, los regímenes de trabajo podían ser diversos, comprendiendo tanto el trabajo forzado y permanentemente vigilado, y los llamados *jornaleiros*, quienes trabajaban en la mina de forma independiente, siendo obligados a entregar una renta fija diaria a su amo (Figueiredo 1993; Higgins 1999).

De acuerdo con Higgins (1999) se puede hablar, en el caso de los *jornaleiros*, de un arreglo laboral con características de un contrato entre esclavos y amos, lo que obviamente no representaba ningún privilegio o facilidad, en la medida que la presión económica por entregar al final del

día el *jornal* (es decir, la cuota diaria establecida), podía ser tan impositiva como la coacción física:<sup>132</sup>

The arrangement of slaves registering on the own indicates that they operated more or less independently on their masters in commercial transactions and that were not customarily by their masters by selling goods. Such independence indicates that masters and slaves have come to an agreement over how profits and how much of them would be returned by the slave to the master. Such an agreement did not require that masters and slaves on equal terms but slaves had probably more bargain power in such a relationship with the master than in situations where slaves worked in closely supervised activities (Higgins 1999: 66).

Ese carácter pactado o contractual de la esclavitud en Minas Gerais en el siglo XVIII y comienzos del XIX, como lo define Higgins, era facilitado por la estructura de la propiedad de esclavizados, bajo la cual solo excepcionalmente se encontraban propietarios con un gran número de esclavos. Conforme los datos compilados por Luna (1980) para Vila Rica en 1804, menos de 18 % de los propietarios poseían más de 5 esclavos, mientras que el 35 % de propietarios poseían solamente un esclavo. Este hecho propiciaba mayor cercanía social y espacial y fortalecía lazos de lealtad entre amos y esclavos, aunque las jerarquías legales y el arbitrio del amo sobre la vida de sus esclavos siguieran funcionando, en última instancia, como referencia que moldeaba las relaciones entre esclavos y amos. De todos modos, la vida de trabajo de los esclavos contrastaba con el modo de vida fundado en el ocio de los amos, lo que llamó la atención del mineralogista John Mawe (quien visitó Vila Rica en los primeros años del siglo XIX):

His [of the Creolian] negroes constitute his principal property, and then he manages so ill, that the profits on their labour hardly defray the expences of their maintenance: in the regular course of nature they become old and unable to work, yet he continues in the same listless and slothful way, or sinks into a state of absolute inactivity, not knowing what to do from morning to night. This deplorable degeneracy is almost the universal characteristic of the descendants of original settlers; every trade is occupied either by mulattoes or negroes, both of which classes seem superior in intellect to their masters, because they make a better use of it (Mawe 1812: 176-177).

---

132 A este respecto, Figueiredo (1993: 63) menciona que la presión por entregar el *jornal* llevaba a las personas esclavizadas, muchas veces, a buscar completar el monto en otras actividades, incluyendo entre ellas la prostitución.

Además de la división laboral basada en criterios etnoraciales y de estatus, la distribución de trabajo por criterios de género era también importante por lo menos a comienzos del siglo XIX, como Mawe lo destaca en su relato de viaje: “In operation of getting gold, the heavy work is assigned to the male negroes, an the lighter labour to the females. The *casçalhão*, dug from those pits by the former, is carried away by the later in *gamelas*, or bowls, to be washed” (Mawe 1812: 186).

Más allá del trabajo en la minería, africanos y afrodescendientes estaban incorporados en un conjunto importante de actividades durante el período de auge de la exploración aurífera en Minas Gerais como en la costa Pacífica colombo-ecuatorial. A mediados del siglo XVII, los esclavos ocupaban trabajos como sastres, zapateros, en curtiembres y mataderos, así como en la fabricación de hornos de ladrillos y canteras de piedras. Era común también que trabajasen como jornaleros, constructores de caminos, bogas, cargadores, remeros, fabricantes de tejidos, confección de maquetas de cebo, hormas de sal, hornos de ladrillos y canteras de piedras.

Significativas ante todo para las esclavizadas eran las ocupaciones domésticas del cuidado de la casa y familia de los amos, dado que hombres y mujeres libres y/o blancos evitaban ese tipo de ocupación. El número de esclavizados que se poseía era un indicador del estatus social y el nivel económico de las familias (Garay 1988; Chaves Maldonado 1998). Especialmente relevantes eran también las actividades comerciales en las cuales trabajaban tanto personas libres como esclavizadas, encontrándose aquí una significativa participación de trabajo esclavo femenino tanto en el comercio ambulante (en Brasil las llamadas vendedoras de *tabuleiro*, que exponían sus mercancías en una suerte de bandeja) como en las tiendas de productos diversos. Basándose en documentos referentes a la región minera de Sabará –situada a unos 150 kilómetros al norte de Ouro Preto– Higgins (1999) constata que muchos de los esclavos y esclavas que trabajaban en la actividad comercial se desplazaban con relativa autonomía respecto a sus amos. Aún más, a causa de su propia ocupación tenían un contacto con blancos y otras personas libres mucho más intenso que otros esclavos (por ejemplo, aquellos ocupados en la actividad minera), lo cual podía generar mayor movilidad social.

#### 4.1.1. Manumisión, alforria y automanumisión

Si bien la esclavitud sería abolida oficialmente en la década de 1850 en la mayor parte de Hispanoamérica, ya desde el siglo XVIII un número importante de esclavizados había obtenido su libertad en lo que hoy corresponde al Pacífico colombo-ecuadoriano. Esto se asoció a las fases de declive de la economía minera a partir de la década de 1760, que hacían improductivos los capitales de los dueños de minas invertidos en esclavos. Para 1778, el 38 % de la población negra era libre en Chocó (*cf.* West 2000: 155-161), incluyendo 1) los esclavizados que pudieron comprar su libertad como producto de su labor en las minas (automanumisión); 2) los cimarrones que escaparon de las minas; y 3) los mulatos que fueron liberados por sus amos (Baquero 2014: 160). Similarmente, la región de Esmeraldas se mantuvo como un territorio de automanumisión y de acogida para los cimarrones que lograban huir tanto de las minas neogranadinas como de las haciendas del Valle del Chota y Mira (Rueda Novoa 2001a: 21-24).

Aunque muchos de los “libres” siguieron extrayendo oro por su propia cuenta, otros migraron hacia otras áreas de la región, para dedicarse a actividades agrícolas o pesqueras. West (2000: 161) ilustra estas primeras migraciones con el caso de un grupo de cimarrones que en 1780 huyeron de los campamentos mineros del Chocó y se ubicaron en afluentes del río Tuira en el Darién; las poblaciones de Cupica y Juradó también surgieron como resultado de estas tempranas migraciones. De este modo, a finales del siglo XVIII, muchos negros y mulatos libres lograron consolidar economías de subsistencia, colonizando áreas selváticas u ocupando terrenos de ejidos, dando origen a sociedades campesinas independientes de las grandes haciendas (Valencia Llano 2008: 38-39). En el caso de la Audiencia de Quito, a nivel general se puede decir que los negros libres consiguieron ejercer cargos menores en espacios urbanos, ocupando empleos como “pregonero”, o “almotacén”. Otros desempeñaron modestos empleos municipales; por ejemplo de acuerdo al Acta de Cabildo del 4 de enero de 1613 se nombró portero al negro Juan Álvarez (Tardieu 2006: 199). Parte de los ahorros de los libertos también debieron invertirse en la cría de ganado. En los documentos del Archivo Nacional de Ecuador se registran casos de conflictos entre negros, mulatos e indios en actividades ganaderas, lo cual da cuenta de que ambos grupos trabajan en esta actividad o eran sus propios negocios. Así se deduce de la Ordenanza del 27 de junio de 1594, en donde se disponía que para reprimir el robo de ganado se debía mar-



car a los animales con hierro, indicando la pertenencia de “indios, negros y mulatos” (Tardieu 2006: 200). Hay que mencionar que los españoles temían que negros libres ocuparan puestos de control o de poder, no sólo en instituciones privadas sino también en la milicia; se insistía en marcar diferencias a pesar de su estatus de libertos a fin de evitar su movilidad social e integración económica; la oposición disminuía en trabajos menos calificados.

En las postrimerías del período colonial quedaban en el Virreinato de la Nueva Granada unos 62.547 esclavos (de una población total de 798.956 habitantes), mientras que en la Audiencia de Quito sólo quedaban 2.604 esclavos (de una población total de 334.686 personas).

	<i>Esclavos</i>	<i>Libres*</i>	<i>Indios</i>	<i>Blancos</i>	<i>Total</i>
Venezuela	60.880	33.632	-	294.383	388.895
Nueva Granada	62.547	375.477	158.330	202.602	798.956
Quito	2.604	14.494	227.660	89.928	334.686
Perú	40.347	244.436	650.150	135.755	1.070.688
Bolivia	7.000**	100.000	800.000	200.000	1.107.000
Chile	15.917 ***	32.000	147.900	681.431	877.248
Total	189.295	800.039	1.984.040	1.604.099	4.577.473

Tabla 10: Población negra en las postrimerías del período colonial. Fuente: Valencia Llano 2003: 145. \* Libres de todos los colores (incluyendo mestizos). \*\* Incluye 2.300 negros libres. \*\*\* Negros, mulatos y zambos. Incluye una población de 10 a 12.000 esclavos

En relación con la provincia de Minas Gerais, los datos demográficos de uso más generalizado en la historiografía del período colonial se refieren al censo poblacional de 1776, que indica una clara mayoría de población afrodescendiente: Los *blancos* correspondían al 22,09 % de la población total; los *pardos* representaban 25,67 % y los *negros* 52,22 % del total de 319.769 habitantes contabilizados en la provincia (Souza 1982: 141).<sup>133</sup>

133 La población era originaria de África Occidental (Camerún, Nigeria y Senegal), África Central (Angola, Congo y Gabón) y en menor proporción, de África Oriental (Mozambique). Cf. Schwarcz/Starling 2015: 121.

Los esclavizados correspondían en esta época al 38 % de la población de la región, lo que significa que más de la mitad de los negros y pardos residentes en la provincia en aquel entonces no eran esclavos (Ramos 1996: 174).<sup>134</sup> Esto es importante destacar, ya que muestra la diversidad de los ambientes y regímenes de trabajo establecidos en la época.

En el ámbito de las actividades mineras, donde trabajaba la mayor parte de la población económicamente activa, las personas libres que tenían origen étnico y social muy diverso, por ejemplo, hombres blancos inmigrantes portugueses o europeos, negros alforriados o mestizos nacidos libres o alforriados/manumitidos, trabajaban, en muchos casos, al lado de hombres y mujeres esclavizados de origen africano.

Como se mencionó previamente, la manumisión constituía un instrumento crucial para la preservación de las jerarquías existentes y el mantenimiento del orden esclavista. A través de este sistema, esclavos trabajando los domingos o días feriados, o a través de ahorros en sus actividades como jornaleros, podían comprar su propia libertad o *alforria*; también personas ya alforriadas o libertas podían comprar la libertad de parientes o de sus parejas. En las ciudades era frecuente que los amos alquilasen a sus esclavos; también existían esclavizados calificados o semicalificados que se alquilaban por su cuenta y corrían con sus propios gastos de vivienda y alimentación contra el pago a su amo de una cantidad mensual fija (Klein/Vinson III 2013: 38-41). En el contexto brasileño, el pago para la manumisión era integral (compra de la carta de alforria) o en parcelas (*coartação*). Hubo también un número considerable de esclavos en las zonas auríferas de Minas Gerais que recibieron la alforria por concesión de sus amos, por afección y “buen comportamiento” de los cautivos, o después de la muerte de sus

---

134 Los datos demográficos más específicos como aquellos referentes a la ciudad de Vila Rica, hoy Ouro Preto, sólo aparecieron más tarde, como en el caso de las informaciones recolectadas en el censo demográfico de 1804. Como en aquel entonces la producción aurífera ya se encontraba en pleno declive, no se puede decir que los números encontrados en 1804 correspondan a los indicadores demográficos de las décadas anteriores. Formuladas tales reservas, parece útil dar un vistazo a estos datos, en la medida en que permiten vislumbrar la estructura social legada por la actividad minera. Es lo que muestra el análisis detallado de Luna y da Costa (2009: 48-49): entre los 8.867 habitantes de la población en 1804, un 68,61 % era libre o liberto (*forro*) contra el 31,39 % que era esclavo o *quartado* (esclavos que se encontraban en proceso de comprar su libertad). Había una ligera superioridad del número total de mujeres con relación a los hombres en el conjunto de la población, aunque entre la población esclava predominaban los hombres.

dueños por decisión testamentaria.<sup>135</sup> Las alforrias no eran fáciles de alcanzar e incluso imposible para ciertos grupos de esclavizados (Higgins 1999: 69). Aún más, podían ser anuladas, siendo recurrentes los casos de reesclavización en la Minas Gerais colonial. Sin embargo, la mera existencia de la manumisión generaba expectativas de liberación y fortalecía la lealtad de los esclavos a sus amos. Aún más, cuando se concretaba, podía traer ventajas económicas a los amos en la medida que les permitía recuperar el capital invertido en la compra del esclavo.

La manumisión funcionaba también como instrumento de legitimación del orden esclavista como sistema social, ya que abría la posibilidad, poco probable pero efectivamente observable,<sup>136</sup> de que alguien que hubiera sido esclavizado pudiera pasar en el futuro a la condición de propietario de esclavos, como muestran Luna y da Costa (1982: 31) para el caso brasileño: “Em sociedade dividida em dois grandes segmentos –senhores e escravos– o mais significativo indicador de mobilidade vertical consistencia-se na possibilidade de manumissão e, ainda mais, na passagem do próprio ex-escravo, o chamado forro, à condição de senhor de cativos”.

Los esclavos al comprar su libertad y la de su familia, podían participar como personas libres en el mercado laboral. Ciertas ocupaciones eran tradicionalmente ejercidas por personas libres de color como el de barberos, quienes también solían desempeñar funciones de cirujanos.

Con la decadencia de la actividad minera a partir de las últimas décadas del siglo XVIII y durante la primera mitad del siglo XIX, no se produjo una salida masiva de esclavos de Minas Gerais para otras regiones y provincias. La población esclava tuvo un crecimiento vegetativo, a la que se sumó la importación de esclavos, que no se interrumpió durante el período. Sin embargo, cambiaron las actividades en las cuales se ocupaban a los cautivos. Además de las ya mencionadas actividades comerciales y el trabajo do-

135 Compilando datos para una comarca minera (Rio das Mortes), Paiva (2006: 175) constata que entre 1720 y 1794, el 22 % de los esclavos registrados en testamento fueron alforriados. Entre propietarios que poseían menos de 3 esclavos, esa tasa superaba el 40 %.

136 Los datos compilados por Luna (1980: 82) muestran que el número de forros dueños de esclavos era significativo para algunos períodos y en algunas áreas mineras en Minas Gerais. De este modo, si en 1804 en Vila Rica apenas el 2,9 % de los propietarios de esclavos eran forros, en Serro en 1738 y Congonhas en 1771, la proporción de los forros entre los propietarios de esclavos superaba el 20 %, con predominio de mujeres forras en ambas localidades. Entre personas forras que eran propietarias de esclavos, las mujeres pasaban de la mitad.

méstico, la ocupación en labores agropecuarias creció significativamente, ya que Minas Gerais se convirtió en abastecedora de alimentos ante todo para la capital del país, Río de Janeiro. Esos cambios en las actividades en que trabajaban los cautivos se acompañaron de una transformación importante en el perfil de la población cautiva: a partir de las últimas décadas del siglo XVIII se observa un crecimiento de la participación de esclavos no africanos y de mujeres, lo que indica la “reproducción natural” de la población esclava, probablemente alcanzada, según Almeida (1998: 243), por la reducción de los niveles de explotación de la fuerza de trabajo.

#### 4.1.2. Cimarronaje, rebelión y represión

En Minas Gerais las estrategias individuales de *alforria* negociada naturalmente no eliminaron otras posibilidades de resistencia a la esclavitud en la región minera. Hubo muchos casos de esclavos que lograron escapar del cautiverio y explorar oro artesanalmente de forma clandestina, como negocio propio o en cooperación con otros colectores de oro (*garimpeiros*) clandestinos (Machado 1943: 11-14; Souza 1999: 144). Los actos de rebelión y fugas también fueron comunes alrededor de centros mineros a lo largo del siglo XVIII, dando lugar a muchos asentamientos de personas que lograban fugarse de la esclavitud: los denominados quilombos. La característica sobresaliente de los quilombos formados en este período es el hecho de que no eran muy grandes (no más de unas pocas docenas de personas) y se encontraban relativamente cerca de las zonas de donde huyeron los quilombolas. Esto lleva a Ramos (1996) a defender que los quilombos que se formaron alrededor de la hoy ciudad de Ouro Preto, al contrario de lo que fue el legendario Quilombo dos Palmares en el nordeste brasileiro,<sup>137</sup> no representaron una ruptura con el sistema esclavista sino una especie de válvula de escape individual, que de alguna manera, contribuyó a evitar grandes rebeliones que mutilaran toda la máquina esclavista y precipitaran su fin. Esto no significa que las fugas no fueran duramente reprimidas; al contrario,

137 El quilombo dos Palmares fue un quilombo fundado a finales del siglo XVI (las primeras referencias aparecen en 1597) por africanos esclavizados originalmente provenientes de Congo y Angola, que huyeron de los ingenios de azúcar de las capitanías de Pernambuco y Bahía; organizado en innumerables mocambos, llegó a tener la extensión de Portugal y una población que en el primer cuarto del siglo XVII ya se contaba en miles. Las expediciones militares (portuguesas y holandesas) contra Palmares iniciaron en 1602 y se repitieron permanentemente hasta su destrucción final a principios del siglo XVIII. En detalle, cf. Santos 2015: 78-93.

se organizaron sistemáticamente campañas militares contra los quilombolas. Lo que el autor intenta afirmar es que el quilombo en las regiones mineras de Minas Gerais, dada su proximidad y relación con el sistema esclavista, no puede considerarse como una ruptura definitiva.<sup>138</sup>

Otro aspecto importante aunque no representativo en términos demográficos, es la colaboración de esclavos y hombres libres en las expediciones de exploración, persecución de esclavos fugados y represión de quilombos y “contacto” con la población indígena que, aunque con un carácter inusitado, fueron relevantes para garantizar la ocupación colonial del territorio y el mantenimiento del orden esclavista brasileño. Esas expediciones, que podían ser desarrolladas de manera poco organizada o en pequeños grupos hasta expediciones muy bien planeadas y coordinadas por autoridades coloniales, implicaban casi siempre el empleo de trabajo esclavo para el transporte y protección del grupo. En el ámbito de los relatos de las actividades de estas expediciones aparecen en la historiografía descripciones más detalladas de las relaciones entre esclavos, quilombolas, indígenas y hombres libres. Las expediciones cumplían también una función político-simbólica en la medida que eran presentadas y representadas como un esfuerzo de control y dominio colonial de las áreas periféricas rurales (*sertões*), sobre todo del occidente de Minas Gerais, y que figuraban en el imaginario de la población de las ciudades y haciendas como espacios desconocidos y peligrosos, representado por los “indios feroces” y también quilombolas, bandidos y mineros clandestinos, sin que éstos últimos pudieran distinguirse plenamente de los demás: “Eventualmente, a rede de relações entre eles era tão intensa que para as autoridades significavam a mesma coisa” (Amantino 2008: 142).

No hay información precisa sobre la cantidad y tamaño de los quilombos en Minas Gerais entre los siglos XVIII y XIX. Lo cierto es que había un número significativo de quilombos (en todo caso más de cien) y que tenían niveles de organización y consolidación muy variados, desde grupos más o menos móviles, que vivían del saqueo y asaltos, hasta quilombos autosuficientes basados en actividades agrícolas regulares con viviendas y depósitos consolidados. Los quilombos en Minas Gerais mantenían también,

138 En el contexto mineiro, el Quilombo Grande o de Ambrósio, localizado al oeste de la provincia, constituyó una excepción. Sobrevivió por varias décadas a lo largo del siglo XVIII, pudiendo haber llegado el número de sus habitantes a más de mil (Barbosa 1972). Fue atacado sistemáticamente durante la década de 1750 y redescubierto en una expedición de 1767 (Santos 2015: 100).

en general, relaciones regulares con su entorno, tanto con la población esclava de haciendas vecinas, como con comerciantes, registrándose casos frecuentes de cohabitación entre indígenas y quilombolas que se protegían mutuamente (Amantino 2008: 154 *et seq.*).

Más aún, la política colonial de ocupación del territorio de Minas Gerais presentaba estrategias bastante distintas hacia el "problema" indígena y el "problema" quilombola. Mientras que las leyes y decisiones de las autoridades coloniales buscaban confinar los indígenas (a través del convencimiento o la coacción) en aldeas militarizadas y controladas por autoridades religiosas encargadas de convertir a los indígenas al catolicismo (Paiva 2010: 37 *et seq.*), a los quilombolas y esclavos fugitivos se les aplicaba la represión y, de ser posible, la devolución a sus propietarios. Si no era posible, se intentaba asesinarlos. Indios aldeados, pero también indígenas que vivían fuera de las aldeas, fueron frecuentemente aliados de los propietarios de esclavos y de las autoridades coloniales en la búsqueda y represión de esclavos fugitivos y quilombolas (Amantino 2008: 174). Además había un regimiento de *capitães-do-mato* (una especie de cazadores de recompensas) a quienes se les pagaba por cada esclavo fugitivo que recapturaran, y aún más cuando se trataba de quilombolas. Las expediciones mejor planeadas completaban el trabajo de los *capitães do mato*.

Una expedición realizada en 1769, dirigida por el portugués Ignacio Correia de Pamplona, y que contó con un reportero que registró la expedición en su diario, es particularmente ilustrativa de la interacción entre los diversos grupos profesionales y de estatus en el ámbito de la expedición. Conforme resume Souza (1999: 118 *et seq.*), además de buscadores de oro y cazadores de quilombolas, la expedición contaba entre sus miembros con un cura, un cirujano, y una orquesta de ocho músicos, de los cuales uno era blanco y el resto eran esclavos, quienes, de algún modo, ayudaban a recuperar la humanidad de los miembros de la expedición: "Era assim que os doublés de assassinos de escravos fugidos y descobridores de ouro partiam para a lide diária, embalado pelo som mavioso produzido por outros escravos, que naquele momento mostravam-se cordatos e afeitos ao universo cultural dos brancos" (*ibid.* 120).

Las fugas y el cimarronaje en la región Pacífico del Virreinato de la Nueva Granada y la Audiencia de Quito también fueron muy comunes. En comparación con la experiencia de Minas Gerais, la debilidad de la presencia colonial en esas regiones, el ausentismo de los dueños de esclavos, la estructura de cuadrillas, y el aislamiento geográfico eran factores

que jugaban a favor de las fugas y el establecimiento de comunidades cimarronas, conocidas como palenques. Aparte de las fugas individuales y de pequeña escala, hay que mencionar la situación que se produjo tras la expulsión de los jesuitas en 1767 en el Valle del Chota. La administración de los bienes incautados quedó a cargo de la Junta de Temporalidades, que impuso nuevas normas que afectaban directamente la vida cotidiana de los esclavos. Por ejemplo, se ordenó la separación de las familias e intentó trasladar a los esclavos a otras haciendas sin importar el vínculo familiar, y negó ciertos derechos ya constituidos bajo la administración jesuita. Esto generó protestas y rebeliones contra los nuevos administradores y amos, lo que derivó en fugas colectivas y la creación de palenques en territorios de la actual provincia de Esmeraldas, así como en Portete, Daule, las montañas de Dove, Viche y Tabuche, y en las lomas de Cuajara en el Valle del Chota (García/Walsh 2017: 196).

Por ejemplo, en la hacienda la Concepción (ubicada en el pueblo de Mira de la provincia de Ibarra) se produjo a finales de 1778 un alzamiento general de esclavos. Siete esclavizados se trasladaron a Quito e iniciaron un juicio contra el administrador de la hacienda Francisco Aurreocochea, acusándolo de irrespetar las horas dispuestas al trabajo y al descanso, abusando con la imposición de labores y por sevicia y malos tratos. Martina Carrillo, una de las esclavizadas, recibió 300 azotes al regresar a la hacienda, después de haber expuesto al Presidente de la época una serie de pedidos que incluían protección para los esclavos maltratados, mal alimentados y obligados a trabajar sin descanso. La acción que llevaría a cabo Martina, sembró tras su muerte un precedente en el trato que podían dar a los esclavizados en las haciendas, quienes al no respetar los derechos de los esclavos, debían pagar una multa de 200 pesos al Estado. La Audiencia de Quito aceptaba el derecho de queja de los esclavos y las pruebas de sevicia, destituyendo del cargo al administrador de la hacienda y ordenando la confiscación de sus bienes. Adicionalmente, se reconocía una norma consuetudinaria establecida en la gobernación jesuita, mediante la cual se definía el tiempo y la carga del trabajo y los derechos básicos de alimentación y cuidado; de acuerdo con Chaves Maldonado (2009a), este reconocimiento constituye el primer código de regularización de trabajo esclavo en la región, anterior a la Real Cédula de 1789, emitida por la propia Corona española.

En 1780, esclavizados de Ibarra informaron a los funcionarios reales que no estaban dispuestos a trabajar “ni a poner los pies en la hacienda” hasta que fuera destituido el nuevo propietario, quien les había impuesto

mayores demandas de trabajo. Estas acciones dan cuenta de lo que Andrews (2007: 52) califica como un paro laboral.

De igual manera, ante la intención de Aurreocochea de vender a grupos de esclavizados fuera de la región, los esclavizados se rebelaron, se negaron a dividir a sus familias y a dejar un territorio donde por generaciones habían creado vínculos de comunidad; exigieron además el acceso a la tierra y a actividades de comercio e intercambio de bienes (Chaves Maldonado 2009a). Estas dinámicas se evidencian con mayor fuerza en las haciendas de la Concepción y Cuajara, donde los esclavizados no reconocieron a los nuevos amos, solo al monarca. Estos a su vez se opusieron a su venta o distribución a otras haciendas. Para evitar ser trasladados, huían a palenques contruidos por ellos mismos en el monte y luego regresaban a la hacienda, dando muestra de un vínculo con el territorio y la comunidad. También se reconoce la existencia de redes de solidaridad entre esclavizados y vecinos de diferentes haciendas. Como explica Chaves Maldonado (2009a), esto da muestra de un sentido de pertenencia fuertemente construido, donde los esclavos reaccionaban colectivamente para defender derechos adquiridos desde la administración de los jesuitas.

Una vez que se tuvo conocimiento sobre la “Instrucción sobre educación, trato y ocupación de los esclavizados” (Real Cédula de 1789), y ante su incumplimiento por parte de los amos, se produjeron varias fugas y rebeliones de esclavos en la región. Por ejemplo, en las haciendas de San José y Puchimbela en Salinas (Ibarra), bajo el liderazgo de Ambrosio Mondongo, con quien se fugaron 60 esclavos. En el Valle del Chota y Salinas eran frecuentes los castigos corporales, persecuciones con perros, azotes, el uso del cepo, mutilaciones, y derramamiento de aceite caliente en la piel, colgadura de pies a cabeza, e incluso castraciones (Antón Sánchez 2007: 30). En la hacienda de Carpuela, el esclavizado Cristóbal de la Trinidad denunció en 1791 a los administradores de Temporalidades, por obligarlo a trabajar excesivamente siendo ya un anciano. Con base en certificaciones médicas, Cristóbal solicitaba que le permitieran vivir en libertad en la hacienda junto con su mujer. La solicitud fue concedida pero le suprimieron la ración de víveres. Cristóbal sin embargo invocó la Cédula Real de 1789, para que solo las tareas más livianas fueran realizadas por ancianos mayores de 60 años, decisión que fue adoptada en Quito el 16 de julio de 1791 (Savoia/Ocles 2007: 26). En 1792, la Real Audiencia de Quito le concedió la libertad pero le prohibieron regresar a la hacienda de Carpuela con pena



de 15 días de cárcel, o con reincidencia, la reclusión perpetua (Savoia/Ocles 2007: 27).

En 1799, Fulgencio Congo fue acusado de liderar varias revoluciones. Otro líder notable fue Juan José Márquez, llamado el “capitán de los negros” en 1805 (*cf.* Antón Sánchez 2007). Francisco Carrillo, descendiente directo de Martina Carrillo, fue parte del grupo de los esclavos de la hacienda de la Concepción, y posteriormente vendido a la hacienda Tumbabiro. Francisco protagonizó una serie de protestas contra el mayordomo Esteban Dalgo Acosta, quien finalmente fue destituido:

Aquel tirano ejecuta en nosotros los castigos más sangrientos y atroces, tratándonos no como a racionales sino que peor que a las bestias insensibles, olvidándose de los sentimientos que inspira la humanidad y mirando con desprecio las piadosas disposiciones de las leyes que tanto recomiendan la moderación de los amos (citado en Savoia/Ocles 2007: 33).

Autores como Chalá (2013: 99) indican que el actual pueblo El Chota se fundó con los cimarrones que escaparon de sus amos entre 1780 y 1810, estableciendo sus propias reglas de convivencia y protección:

Ahí a Chota los patrones, los mayordomos o capataces que acudían con la intención de llevarlos nuevamente a sus haciendas de origen, no podían, estos negros se rebelaban y los respondían: bajanos la voz [...]. Ahora ya somos libres y nadie pero nadie nos va a querer llevar de aquí menos vos, [...] somos los chotenos carajo! [...] de allí Chota toma la fama de ser pueblo de gente muy rebelde (citado en Chalá 2013: 99).

#### 4.2. Familia y parentesco

Como se discutió previamente, los hijos concebidos de relaciones intergrupales recibían para la época diversos nombres: mestizos, mulatos, zambos, cuarterones, tercerones, salto para atrás, tente en el aire, etc. Estas categorías, construidas por las élites ibéricas, evidencian su rechazo a las uniones con las consideradas “castas impuras”. Como sostiene Ibarra (2002: 103), el rechazo de la élite blanca al mestizaje (tanto en su concepción biológica como cultural) lo convertían en un atentado a la moral y buenas costumbres. Sin embargo, el ser reconocido como “mestizo” permitía invocar ciertos derechos, como la exención del pago de tributos, y con ello se rescataba la herencia blanca como un estatus y como condición de ascenso social y prestigio.

En áreas de Sudamérica con presencia débil o nula de las instituciones coloniales ibéricas, es posible observar otros patrones en la conformación de familias intergrupales. A grandes rasgos, las estructuras y lógicas de familia y parentesco que se formaron en las dos regiones bajo estudio varían según al menos tres condicionantes:

- 1) *El peso demográfico de las mujeres:* En regiones donde la proporción de mujeres europeas y africanas era muy baja, se generaban condiciones favorables para que se produjeran uniones fortuitas o permanentes con mujeres indígenas. Este es el caso de las comunidades de zambos desarrolladas a lo largo de la costa del Pacífico. El zambaje fue menos frecuente en el caso de la colonización portuguesa, en el que la baja presencia de mujeres europeas fue compensada ante todo con mujeres africanas esclavizadas, dando lugar a sociedades “mestizas”.
- 2) *La influencia de la Iglesia Católica:* En áreas evangelizadas y bajo el control social de la Iglesia y de las órdenes religiosas, los sacramentos como el matrimonio definían reglas de conducta e interacción que incentivaban la monogamia y los matrimonios entre miembros de la misma casta, y castigaban socialmente las uniones por fuera del matrimonio (considerándolas adulterio) y al producto de éstas (categorizando a sus hijos como ilegítimos). Este es ante todo el caso de las sociedades urbanas (Popayán, Pasto, Quito, Ouro Preto). Las reglas familiares eran mucho más flexibles en comunidades rurales indígenas y cimarronas que mantuvieron cierto nivel de autonomía religiosa o donde las autoridades eclesiásticas no tenían una presencia permanente. Este es el caso de las familias de esclavos y automanumitidos que se fueron conformando bajo el sistema de cuadrillas de minería artesanal a lo largo del Pacífico.
- 3) *El significado político de las alianzas familiares:* En cada región se incentivaron alianzas matrimoniales y familiares que servían para asegurar el control político y mantener las jerarquías sociales. En las comunidades zambas del Pacífico, esto supuso alianzas matrimoniales entre africanos y las hijas de los líderes indígenas locales. En Minas Gerais este tipo de alianzas no fueron necesarias, por lo que se valoraba e incentivaba la endogamia social, y particularmente el matrimonio entre blancas y blancos.

#### 4.2.1. Zambaje y autonomía en Esmeraldas

Mientras que en diversas zonas del actual Pacífico colombo-ecuatoriano se desarrollaron fuertes rivalidades y tensiones entre africanos e indígenas (como ocurrió por ejemplo con los Citaraes y Cunas en el Chocó, *cf.* Williams 2004: 222-223), en otras se establecieron uniones y dinámicas familiares intergrupales (en detalle, *cf.* Rueda Novoa 2001b). Según la crónica del sacerdote español Miguel Cabello de Balboa (1577-1582), durante la segunda mitad del siglo XVI, Esmeraldas se convirtió en un territorio de libertad para africanos fugados, quienes lograron alianzas estratégicas y liderazgos con los indígenas locales y conformaron sociedades de zambos que mantuvieron un alto grado de autonomía. La primera fuga conocida se produjo hacia el año de 1543, cuando un barco procedente de Nicaragua ancló en las costas de la bahía de San Mateo; varios africanos lograron escapar bajo el liderazgo del africano Andrés Mangache, y se internaron en la selva, donde se aliaron con indígenas. Andrés se unió a una indígena nicaragüense y tuvieron dos hijos: Francisco de Arobe y Juan Mangache. Tras la muerte de su padre, Francisco de Arobe se convirtió en el “capitán de San Mateo” y en 1598, en compañía de sus dos hijos, fue invitado por el Oidor Juan Barrio a la ciudad de Quito a fin de realizar negociaciones de paz.<sup>139</sup> Varios encuentros se llevaron a cabo, logrando que la Corona lo reconociera como gobernador de Esmeraldas, pero con sometimiento a la Corona española.

Otra fuga relevante se produjo hacia el año de 1553 tras el naufragio en la costa de Esmeraldas de un barco proveniente de Panamá que se dirigía hacia El Callao. Como narra Rueda Novoa (2001b: 43 *et seq.*), 17 africanos y 6 africanas provenientes de Guinea lograron escaparse con algunas armas. Como líder reconocieron a un guerrero africano llamado Antón, e ingresaron a la espesura de la selva. En la zona existían conflictos territoriales entre los Niguas y los Campaces. El portar armas les dio a los africanos una ventaja en la consolidación y sometimiento de los pueblos locales, situación que reforzaron con alianzas matrimoniales interétnicas y de compadrazgo, así como de acuerdos políticos con los caciques del lugar

139 A pedido del Rey de España, en 1599 Andrés Sánchez de Callque (artista peruano de origen indígena) pintó un retrato de Francisco de Arobe y sus dos hijos Pedro y Domingo, dejando un testimonio gráfico del histórico encuentro de Francisco de Arobe con la Corona española. El cuadro, titulado “Mulatos de Esmeraldas”, actualmente pertenece a la colección del Museo del Prado en Madrid.

(Yépez 2010). A la muerte de Antón, el liderazgo lo asumió Alonso de Illescas, un negro ladino que hablaba castellano, ya que había sido criado en Sevilla y educado en la fe católica. Illescas fue reconocido como estrategia político y militar; hasta finales del siglo XVI logró consolidar un territorio de libertad y autonomía frente al Imperio español, que se extendía desde Buenaventura hasta la bahía de Caráquez (*cf.* Tardieu 2006; Antón Sánchez 2007). Los historiadores llaman a este territorio la “República de los Zambos”.

En Esmeraldas, las relaciones de convivencia entre africanos e indígenas se caracterizaron por formas de cooperación y reciprocidad basados en las relaciones de parentesco, el adoptar los tipos de asentamientos y viviendas de los indígenas y sus modos de subsistencia, así como la influencia mutua en sus creencias, ritos, ceremonias, trajes, el uso de armas, e incluso el lenguaje (Rueda Novoa 2001b: 83-86). Cabello Balboa en sus crónicas de 1577 señaló que los hijos de Alonso de Illescas “solo hablaban las lenguas de los indios” (Tardieu 2006: 45), práctica que se mantuvo con el pasar del tiempo, ya que en 1738, de los 150 zambos registrados en Esmeraldas, “las mujeres no hablaban castellano (quizás cayapa-colorado)” (Jurado Noboa 1995: 17). Lenguas africanas también se mantuvieron vivas según la crónica del año 1620 del Jesuita Jerónimo Pallas:

[A]lgunos hay que saben hablar en lengua española [...] los otros hablarán un lenguaje que no aura calepino que lo interpret por sera mesclado y corrompido de una lengua india y de treinta diferencias de guineo, por que cuantas castas quienen de negros tantas son loas diversidades de lenguas que ay entre ellos y por eso se dize todos somos negros y no nos entendemos (citado en Tardieu 2006: 75).

En las villas cimarronas de Esmeraldas se registra una baja presencia de mujeres,<sup>140</sup> por lo que los africanos, además de tratar a los indígenas como esclavos, solían quitarles a sus mujeres e hijas (Tardieu 2006: 89). Cabello Balboa señala que los niguas “le dieron (a Alonso de Illescas) por mujer una india hermosa, hija de un principal y muy emparentada, con cuyo favor de parientes, por las cautelas dignas de tal gente, vino a tener

140 En el contexto andino del Valle del Chota también se hace referencia a la baja presencia de mujeres. Se menciona que en los espacios de cimarronaje “considerando los pocos hombres fugitivos que se asentaron allí, existía un permanente circular de las pocas mujeres entre los distintos hombres” (Chalá 2013: 96). Esta baja presencia de las mujeres era una situación que se repetía a lo largo del Pacífico, por lo que era más común que los zambos tuvieran madre indígena que africana.

mando y señorío entre los negros e indios” (Sylva Charvet 2010: 44). Este matrimonio generaba un pacto social y de paz, pero también de aceptación de triunfo, lo cual vinculaba fuertemente las relaciones de los dos grupos y la futura convivencia.

Otros casos muestran de igual manera las alianzas matrimoniales con fines militares y políticos en este territorio. En 1570, el oidor Salazar de Villasante informaba que “muchos negros han hecho un pueblo y tomado indias casándose con ellas y multiplican [...]” (Jurado Noboa 1995: 12). En 1600, Pedro de Arévalo daba cuenta de que “los negros tomaron a las mujeres que les pareció de las más principales y cacicas y se fueron apoderando de aquella tierra e yndios” (Rueda Novoa 2001b: 82).

Los descendientes masculinos de Illescas y de los Mangeche se casaron con hijas de caciques principales, no así las hijas mujeres, quienes incluso a pesar de su linaje por ser hijas de los gobernadores y líderes negros, se convertían tras las alianzas en esclavas. Se evidencia el caso de Justa, la hija de Illescas, quien fue “tomada por un capitán español para su servicio, casándola con un esclavo de su propiedad para tenerla como esclava en [...] Guayaquil” (Fernández-Rasines 2001: 46-47).

Las crónicas sobre las alianzas matrimoniales intergrupales con propósitos políticos hacen evidente la posición subordinada que debían ocupar las mujeres frente a su marido y las labores que por su género debían realizar, como el ser madres, amas de casa y esposas serviciales:

En lo de nuestros casamientos y bautismo de nuestros hijos, ya lo hemos platicado nosotros y somos de parecer de aguardar a tiempo que podamos tomar por madrinas y comadres españolas, pues se han de venir a poblar con nosotros, para que estas señoras pongan a nuestras mujeres en pulcía y les enseñen cómo han de server a sus maridos y criar a sus hijos [...] (citado en Sylva Charvet 2010: 45).

Estas uniones en espacios de cimarronaje contrastan con lo dispuesto en el resto de la Real Audiencia de Quito, en donde las Ordenanzas del Cabildo de Quito dan cuenta de los castigos crueles que se imponían por las uniones entre indias y africanos (Quito, 26 de enero de 1551): “[...] Por cuanto es gran perjuicio de los naturales que los negros se echen con indias, ordenaron e mandaron que cualquier india que se echare con negro le den cien azotes junto a la picota y la trasquilen, y al negro le corten el miembro genital y compañeros, y mandaron todo se pregone públicamente” (Lucena Salmoral 2005: 77).

Las prohibiciones de habitar pueblos de indios se extendieron también a los mestizos y mulatos: “[Q]ue no se deje andar ni habitar en los pueblos de indios a mestizos, negros ni mulatos, y que lo mismo se entienda con los españoles que no fueren de aprobada vida y costumbres [...]”.<sup>141</sup> Estas disposiciones sugieren asociaciones entre la idea de “impureza de sangre” con malas influencias morales de los mestizos, al ser producto de uniones ilegítimas (bajo la presunción de que eran pocos los españoles que se casaban con indígenas o africanas). Dentro de la lógica colonial, estos intentos de segregación eran importantes para mantener la rígida sociedad de castas, pero también involucran aspectos religiosos, económicos y morales, como se verá más adelante.

En el siglo XVII comenzó la progresiva desarticulación de la llamada “República de los Zambos”. Por un lado, hubo una declinación sustancial del liderazgo zambo. Para 1657, el zambo Gaspar Mendez era gobernador de Esmeraldas; sin embargo a partir de 1677 se habría instaurado un “linaje de gobernadores indígenas de corta duración” apoyado por los constructores de caminos (Rueda Novoa 2001b: 138). Por esa época, la ocupación de Esmeraldas resultaba crucial para implementar el proyecto de la Corona española de construir una red vial en la zona para tener una conexión terrestre más corta entre la costa y Quito que la establecida en la ruta a Guayaquil. Esto generó presiones constantes de las instituciones civiles y eclesiásticas españolas sobre las comunidades zambas. A ello se sumaron los desplazamientos territoriales forzados hacia los esteros; todo esto llevó a que en el siglo XVIII desapareciera la posibilidad de una región cimarrona libre. Tanto los indígenas cayapas<sup>142</sup> como los zambos y negros cimarrones se replegaron definitivamente hacia las zonas fluviales y densamente boscosas. Estos grupos mantuvieron formas propias de organización sociopolítica, económica y cultural (Rueda Novoa 2001b; Yépez 2010: 62).

---

141 Real Cédula al Presidente de la Audiencia de Quito, remitiéndose a la ejecución de Cédulas que disponen que en los pueblos de indios no habiten españoles, negros, mestizos ni mulatos. Madrid 4 III 1666. Citado en Ibarra 2002: 27.

142 A partir de 1978 en la Asamblea Provincial de los Cayapas, los indígenas decidieron autodenominarse como Chachis, palabra que en su lengua significa “gente” y así rechazar la denominación de “cayapa”, término impuesto por los españoles y que tiene connotaciones peyorativas (Yépez 2010: 44).

#### 4.2.2. Mestizaje: adulterio y matrimonios desiguales

Las estructuras y lógicas de familia y parentesco que se formaron en Esmeraldas durante su fase de autonomía frente a la autoridad colonial contrastan fuertemente con las desarrolladas en las áreas bajo la influencia de la Iglesia Católica, tanto en el Imperio español (Quito, Popayán) como en el Imperio portugués (Ouro Preto, Mariana). En el caso de la región minera de Minas Gerais, desde los albores del siglo XVIII, los tres condicionantes mencionados operaban de modo muy diverso al observado en Esmeraldas:

- 1) La colonización portuguesa estuvo basada en la migración de hombres; también entre la población esclavizada, la proporción de mujeres era baja dado el interés de los compradores por esclavizados varones, considerados más aptos para el trabajo pesado. Inicialmente, era usual que los *bandeirantes* en sus expediciones capturaran mujeres indígenas como concubinas, pero estas uniones no solían consolidarse bajo matrimonio católico. La baja presencia de mujeres solo fue aminorada cuando la población esclavizada pasa a estar compuesta por cautivos ya nacidos en Brasil. Esta característica es aún más extrema en relación con la minería ubicada en regiones lejanas al interior de la colonia, en las cuales al principio se establecieron básicamente hombres libres y hombres esclavizados, y un número menor de mujeres esclavizadas, como se ha destacado desde hace mucho en la historiografía brasileña (*cf. v. gr.* Prado Júnior (2001) [1942]: 109 *et seq.*).
- 2) La presencia institucional de Iglesia Católica y la influencia de sacramentos como el matrimonio y el bautismo fueron determinantes para orientar las estrategias individuales y colectivas de posicionamiento en la sociedad local, aun cuando sus preceptos no siempre fueran seguidos. Hizo relevantes las distinciones entre relaciones matrimoniales y extramatrimoniales; éstas últimas eran consideradas un pecado (adulterio). También hizo socialmente relevante la distinción de los hijos según el tipo de unión de sus padres, estigmatizando a los hijos nacidos por fuera del matrimonio con la denominación de “bastardos”.
- 3) El pleno dominio portugués promovía las uniones entre mujeres blancas y hombres blancos. La familia y las relaciones de parentesco eran esenciales para mantener las jerarquías sociales de género (dominio

masculino), raciales (supremacía blanca), estatus legal (libres, libertos/forros, esclavos) y estratos sociales (endogamia social).

Reflejando la combinación de esas tres condiciones, el matrimonio entre personas del mismo estrato social, del mismo estatus y del mismo grupo etnoracial (particularmente entre blancas y blancos miembros de los estratos sociales superiores) era algo socialmente muy valorado y promovido. Era efectivamente en ese grupo que ocurrían las proporciones más altas de matrimonios (Luna/da Costa 1982: 26),<sup>143</sup> mientras que en los estratos más pobres (libres, forros y esclavizados), el concubinato era tolerado: “A pobreza sendo empecilho ao casamento, as famílias fechavam os olhos ao concubinato, e a Igreja, às vezes, parecia fazer o mesmo” (Souza 1982: 154).

La frecuencia del concubinato y de las relaciones adúlteras puede ser comprobada también a través del número de los “hijos ilegítimos”, es decir nacidos fuera del matrimonio reconocido por la Iglesia, y que, según la minuciosa compilación de fuentes y documentos realizada por Brügger (2007: 72 *et seq.*) para la ciudad mineira de São João Del-Rei, ubicada aproximadamente a 150 kilómetros al sureste de Ouro Preto, correspondía a un 40 % de todos los nacidos. Esta tendencia se mantiene prácticamente constante durante todo el período investigado por la autora (1736-1850). Es significativo que entre los hijos ilegítimos constaba el nombre de la madre y del padre apenas en una proporción ínfima de casos (menos del 1 % en todo el período). Si se consideran solo los hijos de esclavizadas, la proporción de hijos ilegítimos se eleva sustancialmente, llegando en determinados períodos al 80 % del total (*ibid.*: 116).

El estudio de Higgins (1999) comprueba que al menos en la comarca de Sabará, el adulterio, el concubinato y la bigamia eran también bastante comunes entre blancos propietarios de esclavos que, al lado de su familia legal y socialmente reconocida, mantenían relaciones carnales regulares o esporádicas con esclavizadas, ejerciendo sobre ellas su poder y su dominación sexual independientemente de la voluntad de éstas. Como muestra la

---

143 Los datos compilados por Brügger (2007: 224) para la ciudad de São João Del-Rei confirman las tendencias de endogamia social y de estatus. De los 5.585 matrimonios registrados en una de las iglesias de la ciudad entre 1728 y 1850, 5.336 contrayentes eran libres, 114 eran forras y 38 eran esclavas. El 97 % de las mujeres libres se casaron con hombres libres, el 66,9 % de las forras se casaron con hombres forros (el 23,6 % con hombres libres) y el 96,5 % de las esclavas se casaron con esclavos.



autora, los hijos nacidos de esas relaciones extramaritales no eran necesariamente alejados del contacto con los blancos. Muchas veces, a través de relaciones de compadrazgo y otros rituales de familia, esos hijos no reconocidos, aun cuando seguían siendo esclavizados, disfrutaban de alguna cercanía física y social en el mundo de los blancos libres:

If the institution [concubinage] was primarily a coercive one in which men of one race coldheartedly exploited vulnerable women of another, then, strangely enough, concubinage also motivated the establishment of voluntary, ritualistic social relationships such as god-parentage and co-parentage, which linked adults of different races to another and to the mixed-raced infants born of those relationships. God-parents acted on behalf of god-children, no matter what their color. Thus, at least some social relationships derived from concubinage cut across racial categories in a positive way, were voluntary in nature, and served to harmonize relationships between Whites and people of color in Sabará” (Higgins 1999: 118-119).

Aunque el compadrazgo pudiera contribuir para reducir distancias sociales en términos de lazos sociales y convivencia, afirmaba jerarquías de poder en términos de estatus y género<sup>144</sup> en la medida que los padrinos (ubicados simbólicamente en un escalón superior en la relación de compadres) eran, en su gran mayoría, hombres blancos: 3/4 de los niños de esclavas y 2/3 de las esclavas adultas bautizadas en Sabará entre 1727 y 1731-1732 tenían hombres blancos como padrinos. En el caso de esclavos adultos que fueron bautizados, 1/3 tenían otros esclavos como padrinos (Higgins 1999: 138). Los números compilados por Brügger para São João Del Rey, tomando apenas los bautismos de niños y no los de esclavos adultos no se distinguen significativamente. Sin embargo, es interesante destacar la distinción efectuada en la compilación de Brügger entre hijos de madres libres, forras y esclavas. Hay casos aislados de niños de mujeres libres o forras que tenían padrinos esclavos o forros, pero la casi totalidad de esos niños eran bautizados por hombres libres en todo el período de 1735 a 1850 (Brügger 2007: 287 *et seq.*). Entre los niños de esclavas, entre

144 El uso del compadrazgo como instrumento de mantenimiento de las jerarquías queda evidente en la decisión de 1719 del gobernador de Minas Gerais, el Conde de Assumar, de prohibir que esclavos pudieran ser padrinos: “só aceitarem homens brancos para padrinhos de baptismo e casamento dos negros para evitar subordinação de uns aos outros e enfraquecer o poder que os negros iam adquirindo contra os brancos” (citado por Higgins 1999: 138, nota 44).

un 25 % y un 35 % eran bautizados por esclavizados o forros. Otra constatación de Brügger (2007: 297) muy relevante para nuestro interés en los patrones de convivialidad vigentes en la época se refiere a la observación de una paulatina desaparición de la categoría forro o liberto de los datos de bautismo compilados al largo del tiempo, lo que es interpretado por la autora como la evidencia de que la categoría de forro perdió importancia social a partir de las primeras décadas del siglo XIX: “A única distinção política que continuava fundamental era entre cativos ou não porque implicava num [um] direito de propriedade” (*ibid.*).

El compadrazgo, incluso en los casos en que los padres blancos o forros aceptaban ser padrinos de sus hijos concebidos fuera de un matrimonio reconocido por la Iglesia, no resolvía el problema de la desigualdad legal entre hijos legítimos y naturales en términos del derecho de herencia. Es decir, mientras los hijos legítimos eran normalmente contemplados como herederos en los testamentos, los hijos ilegítimos (aun siendo reconocidos por sus padres) con frecuencia quedaban excluidos en la distribución de la herencia (Brügger 2007: 165).

Estas estructuras familiares y de parentesco son muy similares a las observadas en ciudades coloniales españolas del Pacífico. Al finalizar el siglo XVIII, según el censo realizado en 1783, el grupo más numeroso de Quito era el de los españoles y mestizos. Su población ascendía a unos 24.850 habitantes, de los cuales 16.652 eran blancos y mestizos, 5.800 indios, y 1.400 esclavos y gentes de color (Ibarra 2002: 33). Los archivos y pruebas documentales demuestran la existencia de matrimonios entre miembros de distintas castas, lo cual derivó en una presencia notoria de mestizos y mulatos tanto en zonas urbanas como rurales (Fernández-Rasines 2001: 58-59). En la época colonial se volvió común en sectores rurales que “los hijos de españoles e indias andaban perdidos en pueblos de indios” (Ibarra 2002: 31). El domicilio registrado de los mestizos en pueblos de indios en áreas rurales parecería ser un fenómeno temprano que se fue extendiendo en distintas ciudades. La condición de mestizos les exoneraba del pago de tributo y era justamente en estos pueblos donde su condición de mestizos se permeaba más fácilmente. Esta exoneración solo se realizaba si se trataba de un hijo legítimo de un blanco con una india, reconociendo con ello la legitimidad de matrimonio. En cuanto a las uniones entre españoles y negros libres, los hijos mulatos también podían invocar la condición de “mestizo”. Fernández-Rasines (2001), en su análisis de la “serie esclavos” del AHNE, cita el caso de un matrimonio legítimo entre español y mulata, en donde el hijo de los

cónyuges solicitaba la declaratoria de mulato para no pagar tributo: “Autos de Matías Argüelles, color pardo, sobre no pagar tributos [...] he hecho constar ser hijo legítimo de Don Alejandro Argüelles, español y de Tomasa Peres, mulata que según la partida de casamiento, resulta haber los dichos padres contraído matrimonio el año de 1732”.<sup>145</sup>

A finales del siglo XVIII, cuando la Corona española ya había introducido la Pragmática Sanción de 1776 sobre las restricciones a matrimonios desiguales (entre diferentes “razas” y posición económica), el término “matrimonio desigual” también fue aplicado a uniones maritales entre personas libres (acomodadas o pobres) y esclavos. Lucena Salmoral (1994) cita el caso del matrimonio del carpintero libre José Andrade, vecino de Quito, con María de la Concepción Pastrana, “esclava parda” de doña María Salvador en 1809. A pesar de que como se ha señalado, legalmente no estaba prohibido el matrimonio entre personas libres y esclavas, sí causaba malestar por la diferencia de estatus, asociado al imaginario de “pureza de sangre”. En este caso, los familiares de José Andrade se opusieron a su matrimonio “bajo el pretexto de desigualdad de sangre”, a lo cual Andrade aseguró que era solo una excusa ya que “si ella es mulata y esclava”, él era “un hombre de pueblo”, indicando además que “si el orgullo quiere también hallar jerarquías en las personas del bajo pueblo, son ellas desconocidas en el derecho”. Finalmente, el propio Presidente de la Audiencia de Quito, Manuel Ruiz Urriés de Castilla, le autorizó contraer matrimonio, ya que Andrade no era “de calidad noble, de la que habla la Real cédula de 27 de mayo de 1805,<sup>146</sup> previo consentimiento de los amos de su prometida”.<sup>147</sup> Otro caso citado de matrimonios “desiguales” hace alusión al desacuerdo de una madre española a la relación de su hija “de la misma calidad” con un “zambo esclavo”:

Doña Manuela Gutiérrez vecina de esta ciudad, conforme a Derecho, parezco ante vs y digo: que yo soy una mujer española notoria y conocida, y tengo una hija de la misma calidad llamada Rita Cansino, a la cual me la ha inquietado un zambo esclavo de la casa de los marqueses de Maenza. Reo condenado por la Real Audiencia a servir en obras públicas en Guayaquil, que ha salido de la cárcel con pretexto de enfermedad y solicita casarse con ella, y sin embargo sé que ha impuesto al Cura de San Blas sobre la desigualdad que interviene entre él, y ella manifestándole mi disenso, se manifiesta dicho cura despóticamente

145 AHNE, 1781, c.9 314. Citado en Fernández-Rasines 2001: 59.

146 Esta cédula prohibía a personas de la nobleza casarse sin el consentimiento de virreyes y presidentes.

147 AHNE, Presidencia, t.465 doc. 10.583, f.165-168. La autorización presidencial se dio en Quito el 14 de junio de 1809. Citado en Lucena Salmoral 1994: 115.

empeñado en que se contraiga el referido matrimonio, ora sea por dichos derechos por recomendaciones, o porque le hubiese fluido algunas falsedades contra mí: En su virtud de que mi hija es notoriamente española, que lo justifiqué, y él un zambo quasi negro, reo, se sirva vs de declarar nacional mi disenso, se lo prevenga a dicho cura no pase a verificar el casamiento y que se lo ponga a ella depositada en el Hospicio [...]. Manuela Gutiérrez, 12 marzo 1803.<sup>148</sup>

En este caso, testigos argumentaban que Rita Cansino era mujer española “limpia de toda mala raza por parte paterna y materna, pues es hija de un sujeto decente como Don Xavier Cansino”. Otros testigos argumentaban en esta línea que don Cansino era hombre noble y que su mujer era “decente en su calidad”. Rita Cansino atestiguaba reconocer las desigualdades notables entre ella y su prometido, tanto de origen, clase, raza, etcétera, pero que al estar embarazada, deseaba firmemente casarse con él. Con ello, en este caso tener el estatus de mujer casada al momento de dar a luz a su hijo (vinculado con la preservación de su honra), parecía tener mucho más peso social que las desventajas sociales que conllevaba la decisión de unirse con un zambo.

Otra cuestión digna de mención sobre los matrimonios desiguales entre libres y esclavos es el cambio de estatus. Para los esclavos, el matrimonio con una persona libre no alteraba su estatus legal de esclavo. Sin embargo, diversos testimonios muestran que la persona libre se exponía a asumir la posición social de su pareja esclava al establecer convivencia permanente. Este fue el caso del esclavizado Antonio Echeverría, casado con una mujer libre que accedió voluntariamente a trabajar como esclava para el amo de Antonio. Este ejemplo además ilustra las tensiones que se generaban cuando el amo no estaba de acuerdo con el matrimonio de sus esclavos. Los documentos de archivo revelan que el amo maltrató a Antonio e incluso –por supuesta venganza– mandó a un indio a destruir su casa.<sup>149</sup> En estas situaciones de matrimonio de libres con esclavos, la parte libre quedaba en la práctica sujeta a las decisiones domésticas y económicas que tomara el amo sobre su cónyuge, incluyendo el traslado y venta a otro dueño (Lucena Salmoral 2000: 290). La documentación sobre este tema es limitada,<sup>150</sup> pero se puede citar entre otras la solicitud de Francisca Terán, mujer blanca

148 AHNE, 1803, c.17 e.10. Citado en Fernández-Rasines 2001: 61.

149 AHNE, Esclavos, c.16 e.3. Citado en Fernández-Rasines 2001.

150 Otra prueba documental es el inventario de “piezas de esclavos” en las haciendas del norte de Quito que estuvieron a cargo de la Junta de Temporalidades después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, se encuentra el caso de la esclavizada Josefa de Jesús, de 37 años, “casada con blanco libre”, con quien tuvo dos hijos, uno de ellos

y esposa legítima de Pedro Lozano, moreno y esclavo de don Juan Lazo, para que la autoridad interviniera a fin de que su esposo no fuera vendido y trasladado a Guayaquil, y para que les dieran un plazo de dos meses para encontrar otro amo y de esta forma no separarse de su marido:

Quito. Francisca Terán, mujer blanca y esposa legítima de Pedro Lasso, de color moreno, esclavo del Caballero de Don Juan I. Lasso, parezco ante vs con mi mayor rendimiento y en modo más conforme a Derecho, digo: que sin embargo el amor y fidelidad con que dicho marido ha servido desde niño al expresado caballero su amo, en cuantos empleos y ocupaciones le ha mandado, ha resuelto repentinamente venderlo a un sujeto vecino de Guayaquil para que lo lleve a su servicio a esa ciudad.

Yo no pudiendo verificarlo al referido marido sin romper los sagrados vínculos de la unión conyugal, y dejarme abandonada en esta ciudad con dos hijos que tenemos por fruto de nuestro matrimonio, y a quienes hasta por Derecho Natural está obligado a sustentar, ni pudiendo tampoco yo seguirlo para dicha ciudad de Guayaquil sin exponer mi vida y de la dichos mis hijos, vendríamos a dar una separación de por vida, contra las Leyes Divinas, humanas y positivas y especialmente contra la piadosamente de vs suplicándole con el último encarecimiento se digne mandar que el amo del referido mi marido suspenda venderlo, por el término de dos meses en que podrá solicitar otro que lo compre para ocuparlo dentro de esta misma provincia, donde podamos seguir haciendo vida marital y no padezca en detrimento de la unión conyugal y el bien de nuestras almas, pues siendo como es, hombre de bien y expedito para todo trabajo, no faltará quien pague su precio, como que ya hay sujeto que lo quiere satisfacer dentro del expuesto término. Francisca Terán.<sup>151</sup>

En los protocolos del AHNE de 1748-1825 que analiza Fernández-Rasines (2001), se registran al menos 14 casos en que la familia monogámica aparece como elemento estructurador de demandas de libertad ante el sistema colonial relacionadas con matrimonios desiguales. Algunos casos eran demandas realizadas por el marido esclavizado o libre, sobre la libertad de ambos cónyuges y a veces demandando también la libertad de los hijos.<sup>152</sup> De los protocolos analizados, Fernández-Rasines (2001: 56) encuentra que la mayoría de las peticiones hechas por mujeres eran

---

“mulato blanco”. Josefa y sus hijos fueron trasladados de Pasto a Popayán por orden de la Junta de Temporalidades. AHNE, 1699, c.7 e.6. Citado en Fernández-Rasines 2001: 60.

151 AHNE, c.19 e.13 f.4, 1 de octubre de 1807. Citado en Boletín N° 30 del AHNE 2005: 259.

152 AHNE, Esclavos (1744-1825), c.3 e.16, c.4 e.8, c.4 310, c.5 e.13, c.6 e.8, c.8 e.3, c.9 e.15, c.14 e.1, c.19 e.14, c.22 e.15, c.23 e.1. Citados en Fernández-Rasines 2001: 55.

peticiones de libertad de sí mismas y de sus hijos, o de tasación sobre su valor en orden de cambiar de amo o ama, aludiendo a casos de sevicia o abuso sexual.

Como explica en detalle Chaves Maldonado (2001), las mujeres de castas inferiores solamente podían reivindicar una posición más honorífica estableciendo vínculo matrimonial con un hombre reconocido como blanco o mestizo, que al igual que el amo frente a la esclava, pudiera castigar, frenar y controlar “sus naturales instintos”. Sin embargo, documentos históricos evidencian cómo las mujeres esclavas a finales del siglo XVIII reiteradamente empiezan a reclamar su libertad o la de sus hijos utilizando como argumento ser mujeres de honor. Chaves Maldonado (2001: 109 *et seq.*) pone como ejemplo un caso de 1794 acaecido en la ciudad de Guayaquil. María Chiquinquirá Díaz (mulata de aproximadamente 50 años) inició un proceso judicial contra su amo, el presbítero Alfonso Cepeda y Ariscum, demandando la libertad para ella y su hija.

María era una esclava jornalera. Su amo le permitía vivir a ella y a su esposo (un sastre “pardo” libre) junto con su hija en una de las habitaciones de su casa. Sin embargo, el sastre le había hecho varios trabajos sin costo al presbítero, generándose con ello una cierta relación de reciprocidad. Esta relación laboral amo-esclavizada cambió cuando el presbítero exigió que tanto María como su hija se integraran al servicio doméstico de la casa y que su esposo pagara un arriendo por la habitación donde habitaban. Ante ello, María acudió a los tribunales coloniales con una demanda de libertad. El defensor de esclavos argumentó que la madre de María había recibido la “manumisión forzosa” al ser abandonada por su amo, el padre del presbítero. Por lo tanto, María al nacer era persona libre y debía ser considerada como ingenua.<sup>153</sup> Pese a ello, aceptó servir a la familia Cepeda como esclava porque siempre había recibido buen trato. Sin embargo, esto cambió; el presbítero comenzó a maltratarla a ella y a su hija María del Carmen, a quien según testimonio del escribano llamaba “perra puerca hedionda a chivato porque se rozaba con los negros y zambos de la calle donde era su vivir [...]. Que estaba traqueteada de aquellas gentes [...] y quedé enterado que aquella muchacha [era] peor que ramera, prostituta

---

153 Ingenuo era aquel que nacía libre, usualmente porque su madre era también ingenua o había salido legalmente de la esclavitud para el momento del parto. El vocablo se utilizaba para diferenciar la libertad natural de aquella obtenida por ahorro o manumisión. Cf. Chaves Maldonado 2001: 115.

y lasciva” (Chaves Maldonado 2001: 115-116). Ante a esta serie de maltratos e insultos, María Chirinquirá recurrió al argumento de honor de su persona y la de su hija, frente a lo cual el presbítero justificó su posición de amo y por tanto de árbitro para corregir a sus esclavas:

¿Cómo podrá padecer infamia ni difamación por palabras insultantes que su amo le diga a un esclavo que por su constitución no puede tener honor y carece de toda honra? Si esto así fuera no serían los amos árbitros para corregirles sus yerros de palabra o de obra y harían ellos entonces lo que quisiesen bajo del seguro de no poder ser reprendidos ni corregidos (citado en Chaves Maldonado 2001: 150).

El presbítero, basado en los discursos coloniales que negaban el honor a las personas de castas, hizo uso de los estereotipos contruidos hacia las mujeres negras como naturalmente ociosas e hipersexuales, para justificar sus argumentos de derecho al maltrato y a la corrección de sus acciones. A pesar de las protestas del presbítero, la certificación del escribano fue aceptada por el juez como una prueba del maltrato que recibían las esclavizadas, por lo cual se le otorgó a María la libertad para litigar, y de reclamar la custodia de su hija, quien había sido puesta en depósito “[porque la madre] le tendrá con el debido cuidado y las precauciones, pues en medio de su miserable constitución es una mujer de mucho honor y recogimiento con su marido” (Chaves Maldonado 2001: 156).

María Chirinquirá empleó códigos vinculados al honor, como el de tener un marido, estar debidamente casada, ser madre de una hija legítima y por tanto, de poder garantizar públicamente su comportamiento casto y de recogimiento. Adicionalmente, se basó en un discurso jurídico (que establecía una relación causa-efecto entre el abandono de los esclavos y su manumisión forzosa) para justificar su estatus de mujer libre. Estratégicamente, María recurrió a testimonios de conocidos de su madre para testificar en su favor, logrando su libertad y la de su hija.

### 4.3. Establecimientos y espacios públicos

Tanto en lo que respecta al colonialismo portugués como al español, no resulta tarea sencilla trazar un cuadro que pueda ser representativo de las formas de interacción entre los diversos grupos de estatus, etnoraciales y de género en los contextos urbanos de Minas Gerais y el Pacífico neogranadino.

Un primer aspecto que hay que considerar es la diversidad de los patrones vigentes en las distintas localidades, además muy cambiantes en sociedades mineras caracterizadas por su fuerte dinamismo y movilidad.

Una segunda dificultad surge del uso de historiografía del período como fuente de investigación, ya que está marcada por la búsqueda de posicionamiento en debates de ese campo disciplinar específico, produciendo descripciones muchas veces contrastantes. Como ya se ha mencionado, desde un inicio de la empresa colonial se intentaron establecer espacios segregados entre europeos e indígenas (lo que dio lugar a la conformación de “pueblos de españoles” y “pueblos de indios”) y con la llegada de los africanos se decretaron restricciones jurídicas para impedir que negros, mulatos e incluso mestizos habitaran en pueblos de indios, contemplando drásticas sanciones que incluían multas, azotes (y en caso de reincidencia, amputaciones e incluso la pena de muerte).<sup>154</sup> Con el desarrollo del mestizaje, las ciudades coloniales se volvieron espacios de interacción entre las distintas castas, con lo cual el panorama de segregación y estratificación social se hace diverso y complejo. Por ejemplo, numerosos reportes históricos destacan el malestar de los blancos cuando familias negras intentaban comprar casas o arrendarlas en barrios de blancos.<sup>155</sup> Además hay diversos casos de discriminación contra negros y mulatos en el acceso a servicios públicos.<sup>156</sup> Pero también existen ejemplos bien documentados de situaciones en que se debilitaban las rígidas estructuras de segregación. Por ello, mientras al-

154 Incluso los amos debían indemnizar a los indígenas por los daños ocasionados por sus esclavos en pueblos de indios (Tardieu 2006: 216).

155 Por ejemplo, el 12 de julio de 1613 en Quito, familias blancas manifestaron el deseo de reformar las costumbres de algunas familias negras que transformaban dichos lugares en “receptáculos de ladrones y otras ofensas de Dios que en ellas consienten”. Esta expresión hace referencia al estereotipo que asociaba a los negros con actividades delincuenciales. En 1663, el Comisario de la Santa Cruzada, don Francisco Villacis, se hizo el portavoz de la oposición de varios vecinos contra la compra de una casa en la plazuela de San Francisco por parte de unas mujeres negras, argumentado que ellas no podían vivir donde residían “tantas personas nobles y honradas”, dos categorías morales que estaban asociadas a la blancura de las personas. *Cf.* Tardieu 2006: 200.

156 En el caso de la Audiencia de Quito se puede citar por ejemplo que el presidente Matheo de Mata informó a la Corona la decisión de conservar todas las salas de los hospitales para el cuidado de indígenas, evitando el ingreso de negros y mulatos. Esta medida dada en Cuenca concernía también al Hospital San Andrés de Quito: “Y porque mi deseo es y a sido siempre que pesse a está presidencia atender con más especialidad a lo que puede ser favorable a los yndios por pobres miserables y desvalidos por cuya razón e impuesto el cuidado posible para que se puedan curar en los hospitales conserbandoles las salas que les están destinadas sin permitir se admitan en ellas negros ni mulatos como se hazia antes”. Citado en Tardieu 2006: 300.



gunos trabajos historiográficos enfatizan el carácter jerárquico y segregado de los espacios sociales, otros estudios insertos en el campo opuesto del debate recalcan más bien la fluidez de las fronteras sociales y la transgresión cotidiana de las reglas segregacionistas (*cf. v. gr.* Paiva/Ivo 2008).

Un tercer aspecto relevante a considerar son las fuentes utilizadas por los distintos autores. Estudios basados en las cartas y correspondencia entre las autoridades coloniales y las Coronas ibéricas enseñan, en general, un ambiente relativamente poroso. Eso se explica por el hecho de que esas mismas autoridades, con el ánimo de justificar su propio trabajo y de legitimar actos represivos extremos (como por ejemplo cortar el tendón de Aquiles de los esclavos para impedir las fugas, *cf.* Boxer 1962: 172), solían cargar las tintas al denunciar el supuesto exceso de libertad de los cautivos y su presencia en todos los espacios sociales. En contraste, autores que utilizan, por ejemplo, registros de bautismo o matrimonio, tienden a resaltar el peso de las fronteras sociales y de estatus, indicando que aun viviendo en una misma región de la ciudad, personas libres, libertas y esclavizadas frecuentaban mundos sociales bastante diversos. Aceptando esas limitaciones, buscaremos reconstruir brevemente en lo que se sigue dos contextos públicos marcados por interacciones entre esclavos, libertos y libres: las celebraciones religiosas y los establecimientos comerciales.

#### 4.3.1. Celebraciones religiosas

En Minas Gerais, las *confrarias* (cofradías), hermandades, y asociaciones de personas laicas cumplían una función clave en la mediación de la participación de los distintos grupos y estratos sociales en las actividades religiosas. Estas recolectaban recursos y forjaban lealtades. Eran también las responsables para mandar a construir las suntuosas iglesias propias del período barroco. Aunque las hermandades podían estar organizadas en grupos de estatus o etnoraciales, en las celebraciones públicas había algún grado de confraternización entre los distintos grupos:

Algumas, como as ordens terceiras do Carmo e de São Francisco, [eram] estritamente vinculadas aos homens brancos y à elite intelectual das Minas, outras, como as irmandades do Amparo e das Mercês, reservadas aos pardos, mulatos livres e artesãos; a irmandade do Rosário, por sua vez, reunia os escravizados. Toda essa compartimentação social, porém, convergia e interligava, com suas cruces, opus, bandeiras e andores, no panorama das procissões e festividades religiosas (Schwarcz/Starling 2015: 127).

De igual manera, las hermandades servían como espacio de protección y escenario de protagonismo social de los grupos que ocupaban lugares subordinados en las jerarquías sociales de la sociedad minera y que estaban excluidos de los papeles más destacados en otros contextos públicos, a saber, esclavizados, pardos forros y mujeres, sean estas blancas, esclavizadas o forras. La mujer blanca, siempre condenada al espacio doméstico controlado por el padre o esposo, tenía en las hermandades un cierto protagonismo en la organización de las conmemoraciones y eventos, a pesar de que eran espacios de reproducción y confirmación de la supremacía del hombre blanco. Para las mujeres de estratos más bajos, las hermandades tenían otra función, como señala Figueiredo (1993: 152): “viviendo cotidianamente sob o signo da escravidão ou das desclassificação, as mulheres pobres encontrariam nas práticas religiosas das irmandades não só um espaço (lícito) de convívio social, como também auxílio material e espiritual diante das distintas condições de vida”.

En la Audiencia de Quito también se conformaron cofradías con presencia de africanos. Un reporte de 1619 de la Compañía de Jesús hace referencia a la “Cofradía de los naturales y los morenos y morenas”, la cual seguramente existía incluso antes de la llegada de los jesuitas, tal como lo revela un documento en donde los mulatos solicitaron al Cabildo Eclesiástico el 30 de julio de 1589 la concesión de una capilla en la Catedral para la fundación de la “Cofradía de Nuestra Señora de Alta Gracia”, comprometiéndose a dar 500 pesos de limosna.<sup>157</sup> En Guayaquil también hubo una cofradía de negros y mulatos, que patrocinaba la capilla en honor a la Virgen del Rosario (Tardieu 2006: 262).

Sin embargo, estos espacios inclusivos contrastan con formas de discriminación y segregación cotidiana que soportaban los africanos en celebraciones religiosas ordinarias. Según una relación anónima de 1570, los domingos y los días de fiesta en Guayaquil se celebraba una misa por la mañana solo para los negros e indios, y a la una de la tarde se les impartía doctrina católica. Es decir, blancos, negros e indios no participaban juntos de las celebraciones religiosas. Durante tales celebraciones los domingos y fiestas de guardar, según ordenanza, ni negros ni indios podían estar en la calle.<sup>158</sup> En Quito,

157 Colección de Documentos sobre el Obispado de Quito, t.II (1583-1594), publicación del Archivo Municipal de Quito 1947: 409.

158 Capítulo sobre esclavos en las Ordenanzas del Cabildo de Guayaquil, 4 de mayo de 1590. Citado en Lucena Salmoral 2000: 141.

los regidores se reunieron en 1575 para crear una “Santa Hermandad” que establecía medidas discriminatorias en contra de los negros, mulatos e indios, a quienes se les acusaba de robo de ganado, peleas y “crímenes pasionales”; otras medidas incluían principalmente reprimir la “fuerza de las mujeres” a causa de su supuesta lascivia sexual. Las mujeres negras y mulatas eran hipersexualizadas; las mujeres indígenas también eran juzgadas por supuesta infidelidad a sus maridos negros (Tardieu 2006: 202).

En las iglesias locales también se implementaron cédulas reales que ordenaban separar los asientos donde podían ubicarse los asistentes a la misa, separación que se daba según su estatus social, casta y género, contemplando cuestiones como la ubicación de las mujeres que llevaban como acompañantes a sus doncellas o sirvientas. Se ordenaba por ejemplo que las mujeres de los oidores se sentaran en la capilla mayor, donde no podían sentarse mujeres negras ni indias:

Auto del Obispo de Quito del 13 de junio de 1572 para seguir en la Catedral Metropolitana lo establecido en Lima para dar paz y colocación de las mujeres de los oidores en la iglesia donde no hubiera negras, mulatas ni indias: “[...] que las mujeres de dichos señores que gobiernan y Presidente y oidores no entran en la dicha Capilla Mayor, y se asientan en una peana de la capilla de dicha Iglesia mayor, afuera, con algunas doncellas que tienen y llevan consigo otras mujeres principales, sin se asentar con ellas negras, ni mulatas, ni indias [...]” (Lucena Salmoral 2005: 108)

#### 4.3.2. Establecimientos comerciales

De la misma manera que las celebraciones religiosas, los establecimientos comerciales representaban espacios sociales relativamente porosos, en el ámbito de los cuales podían encontrarse hombres y mujeres de estratos sociales distintos. En las ciudades de Minas Gerais, muchas de las *casas de negócio* en las que se vendían desde bebidas alcohólicas hasta alimentos diversos eran propiedad de mujeres forras en donde incluso trabajaban mujeres esclavizadas. La importancia social de esas casas está bien subrayada en la historiografía dedicada a distintas ciudades mineras coloniales (*v. gr.* Souza 1999). Como describe Resende (2008: 118-119), no eran meros lugares de compra-venta, sino que estas casas han sido caracterizadas como espacios de juego, diversión y ocio en donde se evadían los controles y prohibiciones de la administración colonial (por ejemplo, las restricciones de apertura de tabernas y locales en horario nocturno o la prohibición de los

juegos de azar en lugares públicos). Pese a que no era legalmente permitido a los esclavos permanecer en tabernas o casas de bebidas, ni que el tabernero comprara objetos a los esclavos (por sospecha de tratarse de objetos robados), en la práctica muchos esclavos frecuentaban *casas de negócio* que se convertían en casas de juegos prohibidos, y los usaban como locales de acopio y reventa de mercancías robadas.

Había también locales clandestinos de venta donde los quilombolas podían intercambiar mercancías e informaciones (Souza 1999: 144). Particularmente relevante para el estudio de la convivialidad interétnica eran las tabernas o casas privadas, donde se realizaban fiestas, se tocaba el tambor (*batuques*), y se vendía aguardiente. Estos lugares eran frecuentados por hombres de diversos estratos, grupos etnorraciales y funciones en el sistema colonial. Figueiredo (1993) compila varios relatos que muestran que, en el ámbito de los festejos (los mismos que tenían lugar en todas las poblaciones de Minas Gerais en el ciclo del oro), era posible encontrar esclavizados fugados y sus captores, los llamados *capitães-do-mato*, además de amos que bailaban con sus esclavizadas, y blancos, mulatos, negros o capataces (*feitores*) que bailaban adelante de un oratorio. Conforme el autor:

O aparente paradoxo sugere que, nessa forma de lazer, naquele momento de festa acessível a todos, independentemente de sua posição, ocorresse um rebaixamento do conflito que cotidianamente opunham dominadores e dominados, produzindo então uma identificação passageira, um encontro em que apagavam-se diferenças e incompatibilidades em benefício dos papéis assumidos na diversão (Figueiredo 1993: 174).

\*\*\*

En conclusión, cuando se comparan los modelos de convivialidad en las regiones mineras coloniales del actual Pacífico colombo-ecuadoriano y del centro del hoy estado de Minas Gerais en Brasil se hacen evidentes similitudes y diferencias en cada uno de los ámbitos de interacción analizados.

En lo que se refiere a los ámbitos laborales, llama la atención en ambas regiones la relativa porosidad social y la pluralidad de regímenes laborales existentes. Aunque la esclavitud funcionaba como un eje articulador de las relaciones laborales, las estrategias individuales de mantenimiento de las jerarquías o de su superación generaban arreglos diversos que iban desde el modelo del amo con decenas de esclavos mantenidos bajo estricta vigilancia en su mina, hasta los esclavos de jornada que entregaban una renta

al final del día o de la semana, y los contornos de lo que Higgins llamó “esclavitud pactada”. La forma pactada comprendía, como se mostró, la expectativa de compra u obtención de la propia libertad por el esclavo y mismo tiempo la perspectiva de que, una vez liberto, el exesclavo podría incluso volverse un propietario de esclavos. Aunque se requiere sobre este punto una investigación más detallada, la bibliografía consultada para las dos regiones sugiere que la esclavitud en este ámbito laboral podría haber sido más severa con los hombres, ya que más mujeres que hombres, una vez libertas, lograban volverse amas de esclavos. Las mujeres esclavizadas, en términos generales, parecían además tener más libertad de movilidad que los hombres esclavizados. Para las personas libres y, ante todo, la élite blanca, la ecuación era inversa. Es decir, mientras que los hombres blancos tenían amplia libertad de movimiento y autonomía de acción, las mujeres blancas estaban más bien limitadas a los espacios domésticos y religiosos.

En el ámbito de las relaciones familiares hay similitudes claras entre las áreas urbanas de las dos regiones, a saber, la baja presencia de mujeres blancas y el papel de la Iglesia y la institución familiar para fomentar las jerarquías sociales. Eso se revelaba tanto en el tratamiento diferenciado y las posibilidades sociales muy diversas abiertas a hijos legítimos y a los llamados bastardos. Otra institución fundamental en el ámbito familiar era el compadrazgo que, si bien reproducía las jerarquías sociales, fortalecía también lazos de solidaridad tanto entre familias ricas como pobres. Permitía también el reconocimiento al menos parcial de hijos ilegítimos en la medida que el padre, al volverse padrino del hijo “generado en el pecado”, asumía alguna responsabilidad por el “bastardo”. La historiografía también registra casos de pedidos de suspensión o nulidad de matrimonios “desiguales” por diferencias raciales, de clase, y conducta moral o de honor.

Se evidencia una diferencia muy marcada entre las dos regiones respecto a la importancia de los vínculos familiares entre indígenas y blancos e indígenas y negros. Mientras una amplia bibliografía documenta esas uniones en la región del actual Pacífico colombo-ecuadoriano, casos similares representan una excepción en las ciudades mineras de Minas Gerais. Esa discrepancia puede indicar tanto una diferencia en las historias de las dos regiones como un sesgo historiográfico, o una combinación de ambos factores. Es decir, hay evidencias que el régimen colonial portugués logró sojuzgar más efectivamente que el español, a los indígenas que habitaban las áreas de las minas, expulsándolos hacia regiones apartadas y en ese entonces poco habitadas. Al mismo tiempo hay evidencias de que la admi-

nistración colonial portuguesa contribuyó para invisibilizar la presencia indígena en la formación de la familia colonial en Brasil, en la medida que no contabilizaba como indígenas a personas integradas en la vida urbana aunque hubieran nacido en el seno de una aldea o familia indígena. La historiografía, en general, reproduce esa invisibilización al dedicar poca o ninguna investigación a aquellos que “destrribalizados e desenraizados dos laços étnicos, por diversas formas, foram parar nas vilas e lugarejos na Minas colonial” (Resende 2003: 12).

Finalmente, en el ámbito de los espacios públicos, las similitudes entre las dos regiones parecen ser más importantes que las diferencias. En ambos casos, las iglesias y las organizaciones eclesiales (cofradías, hermandades religiosas) constituyeron espacios fundamentales de sociabilidad, aunque jerárquicamente organizados de acuerdo con el estatus, la raza, el género y la condición social. En las fiestas religiosas se generaban encuentros (al menos en el sentido de cercanía física) entre personas de grupos sociales diversos. De igual forma, en las dos regiones las tabernas y locales de consumo de alcohol representaban espacios importantes de convivencia entre grupos social y culturalmente diversos.

## Capítulo II: El régimen nacionalista racista

Alrededor de 1770 debían vivir en toda América unos 2,5 millones de africanos y afrodescendientes esclavizados, produciendo *commodities* equivalentes a 1/3 de todo el comercio europeo de la época (Parron 2011: 25). En el curso de los siguientes cien años ese sistema de producción esclavista fue desmontado progresivamente, aunque a velocidades muy diversas. A finales del siglo XVIII, el turbulento escenario en Europa y América daba claras señales de cambios en las estructuras políticas, sociales y económicas, y en particular en la trata transatlántica y en la condición legal de los esclavos. Ya en 1776, Estados Unidos había declarado su independencia y bajo la innovadora Constitución de 1787 se había establecido una república federal presidencialista. Los estados de Vermont (1777), Massachusetts y New Hampshire (1783) declararon tempranamente la abolición de la esclavitud, pero ni en la Declaración de Independencia ni en la Constitución se logró incluir alguna prohibición a la trata transatlántica ni mucho menos a la esclavitud en sí (Morgan 2012); de hecho ni siquiera reconoció algún tipo de derechos mínimos a los esclavos.<sup>159</sup> Por el contrario, los “no blancos” fueron desde un comienzo excluidos de la ciudadanía en virtud de la *Naturalization Act* de 1790, que reservaba la naturalización como estadounidense a personas blancas libres (esta discriminación legal solo se superó definitivamente con la *Immigration and Nationality Act* de 1952). Aunque en 1807 una ley federal prohibió la trata transatlántica, el sistema esclavista doméstico se fortaleció por el boom algodonero: solo en los estados del sur se contaban entonces unos 3,3 millones de esclavos (Parron 2011: 25). Tuvo que pasar casi un siglo después de la independencia y librarse una sangrienta guerra civil para que se aboliera la esclavitud a nivel federal mediante reforma constitucional (*cf.* Decimotercera Enmienda de 1865), para que se reconociera la ciudadanía<sup>160</sup> a todas las personas nacidas en Estados

---

159 Por ejemplo, la Constitución de Estados Unidos pudo haber reconocido a los esclavos el derecho de casarse, o que las familias de esclavos no pudieran ser separadas, o que los esclavos pudieran comprar su libertad. *Cf.* Higginbotham 2010: 101.

160 “What citizenship meant in the pre-Civil War period is revealed in Supreme Court Justice Bushrod Washington’s 1823 enumeration of the rights that were implied in the privileges and immunities clause. Basic among them were ‘protection by the government; the enjoyment of life and liberty, with the right to acquire and possess property of every kind, and to pursue and obtain happiness and safety, subject nevertheless to such restraints as the government may justly prescribe for the good of the whole’. A

Unidos, incluidos los afrodescendientes (*cf.* Decimocuarta Enmienda de 1868),<sup>161</sup> y para que se extendiera la posibilidad de naturalización a inmigrantes africanos o afrodescendientes (*Naturalization Act* de 1870).

Por su parte, en Sudamérica la resistencia de los quilombolas de Palmares (el quilombo más grande de Brasil) fue reprimida a finales del siglo XVII tras el asesinato de su último líder, Zumbi dos Palmares.<sup>162</sup> Igualmente fracasaron las rebeliones de Túpac Katari (1780-1781) y la insurrección comunera (1781), que habían logrado congregarse a indígenas, mestizos, negros y mulatos en torno a la lucha por la libertad. Comunidades *maroons* de Surinam, tras exitosa resistencia contra los colonizadores holandeses, lograron firmar tratados de paz y autonomía territorial (el más famoso, el tratado N'djuka de 1760), pero grupos como los Aluku mantuvieron esa lucha por décadas hasta que su líder, Boni, fue traicionado por un líder N'djuka en 1793. En la Cuba española y el Brasil postindependiente la esclavitud no solo se redujo sino que se intensificó: para 1850 debían haber unos 400.000 esclavos en la isla caribeña y 2 millones de esclavos en Brasil (es decir, un incremento del 130 % respecto a las cifras de 1770, *cf.* Parron 2011: 25-26).

El giro efectivo de las estratificaciones sociales y del orden colonial imperante en América hay que ubicarlo más bien en la Revolución Haitiana (1791-1804), que estuvo estrechamente vinculada a los eventos de la Francia revolucionaria. Justo antes del levantamiento en la próspera colonia de *Saint Domingue* habitaban unos 452.000 esclavos, 28.000 libertos, y tan solo unos 40.000 blancos; la mayor parte de los esclavos eran destinados a las más de 8.000 plantaciones de azúcar, café, algodón y cacao orientadas al mercado europeo (Grafenstein 2010: 91-94). Al final de la revolución, los antiguos esclavos negros tomaron el poder y los colonos blancos fueron asesinados o expulsados del país (Dubois 2005).

La experiencia haitiana tuvo un impacto decisivo en las colonias luso-hispanas. En las guerras independentistas, la abolición de la esclavitud y el

---

long list of more specific rights ensued, including 'the benefit of the writ to habeas corpus' and equality under the law (...)." Fredrickson 2005: 27.

161 Antes de esta enmienda, la Corte Suprema de Estados Unidos interpretó la expresión "we, the people" en el preámbulo de la Constitución con exclusión de los negros. *Cf. v. gr.*: U.S. Supreme Court, *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1857).

162 Zumbi dos Palmares fue ejecutado el 20 de noviembre de 1695 y su cabeza fue expuesta en plaza pública en Recife. La fecha fue adoptada oficialmente a nivel nacional como día de la Conciencia Negra por medio de la Lei 12.519 de 2011.



reconocimiento de la ciudadanía se convirtieron en motivaciones centrales en la decisión individual y colectiva de los africanos y afrodescendientes de tomar parte en las contiendas bélicas como estrategia de liberación y ascenso social, o bien huir y buscar el aislamiento en zonas apartadas de los nuevos centros de poder. Sin embargo, en notorio contraste con la experiencia haitiana, los esclavos y negros libres no lograron consolidar una posición dominante en los movimientos independentistas. Los movimientos revolucionarios no los lideraron caciques indígenas o líderes esclavos o libertos, sino miembros de la élite criolla blanca, incluyendo, entre otros, a encomenderos y terratenientes. Su proyecto político estaba basado en la descolonización y las ideas liberales y republicanas de igualdad ante la ley, nación y ciudadanía; pero este cambio de paradigma frente a las rígidas categorías de casta y linaje del régimen colonial no logró en el mediano plazo romper efectivamente las estructuras coloniales de inclusión/exclusión y disciplinamiento. Una vez asegurada la independencia, la élite criolla blanca pasó a ocupar las posiciones políticas y privilegios socioeconómicos que estaban reservados para los funcionarios ibéricos, en el marco de sociedades pensadas y estratificadas étnicamente. Y paulatinamente, en su afán de ser aceptados como miembros de pleno derecho en la comunidad de naciones civilizadas, las élites criollas delinearon la “nación” sobre la base de una cultura preponderantemente blanca y eurocéntrica en sus prácticas sociales y en sus posiciones políticas e intelectuales (Restrepo 2010: 71). Como sostiene Walsh (2010: 100), “[l]os criollos buscaban acercarse física, cultural, espiritual y mentalmente a los blancos europeos, tenían un afán de señorío e intentaban siempre diferenciarse de otras formas de la nacionalidad étnica”.

De este modo, el nuevo orden social postcolonial fue fundado sobre la idea de la nación, estratificada según el grado de civilización. Al autoproclamarse como continuadores del legado europeo, los criollos defendieron la preeminencia moral y civilizatoria europea sobre los pueblos subordinados (Restrepo 2010: 71). Consecuentemente, inferiorizaban y rechazaban los estilos de vida de los sectores populares (en especial, indígenas y afrodescendientes), ya que los consideraban ajenos a la civilización. La exclusión política de estos grupos sociales, analfabetos o poco educados, se percibía como una condición ineluctable para asegurar el funcionamiento efectivo de la precaria arquitectura estatal y de los regímenes democráticos recién establecidos. Es cierto que las élites criollas paulatinamente fueron renunciando al sistema esclavista y en la década de 1850 la mayoría de

naciones sudamericanas habían abolido oficialmente la esclavitud (con la notoria excepción de Brasil). Sin embargo, paralelamente a la declinación de la esclavitud como tecnología de poder legalizada de disciplinamiento y control social, a escala global se fueron fortaleciendo formas extremas de racismo, discriminación y prejuicio racial como dispositivos y prácticas orientadas a mantener la subordinación, explotación y exclusión de poblaciones previamente esclavizadas. Su base de legitimación fueron los saberes y discursos del racismo científico desarrollados en Europa y Estados Unidos.

Estas teorías defendían unas supuestas jerarquías raciales, sustentadas en evidencias de diferencias biológicas que permitían identificar varias “razas” entre los seres humanos. De acuerdo con los cánones del racismo científico, 1) la biología determina la cultura y conducta de un grupo; y 2) existen razas puras que son biológicamente superiores y otras que están condenadas a una inferioridad congénita. Bajo esas premisas, la raza blanca sería una raza pura, biológica e intelectualmente superior, mientras que las razas indígenas y negras eran caracterizadas por su inferioridad intelectual innata y por tanto, su inmutable incapacidad para hacer parte de la nación moderna y avanzada que se quería construir.

A este darwinismo biológico se sumaron el darwinismo social y otras corrientes evolucionistas durante el surgimiento de la antropología como disciplina, con la concepción de sociedades primitivas en los estudios clásicos de Maine, Lubbock, Morgan, Spencer y Tylor. Por ejemplo, según Herbert Spencer (quien formuló originalmente la tesis de la aplicabilidad de la teoría biológica evolutiva de Darwin a las sociedades), la historia humana es una trayectoria hacia el progreso, y por ello todas las sociedades pueden ser ubicadas en una única y continua escala evolutiva. De este modo, es posible distinguir entre sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas; bajo esta lógica el progreso se identifica con la ampliación de las fuentes de subsistencia, el desarrollo técnico y tecnológico, así como la complejización de las formas de organización sociopolítica. A pesar de las distintas corrientes teóricas, en términos generales las sociedades primitivas tendrían al menos cuatro características (Kuper 1994: 2-7): 1) estarían primeramente ordenadas sobre la base de relaciones de parentesco; 2) su organización de parentesco estaba basada en grupos de descendientes; 3) estos grupos de descendientes eran exogámicos y estuvieron relacionados por una serie de intercambios matrimoniales (no tendrían familias en el sentido moderno; las mujeres y los bienes eran compartidos entre los hombres); 4) como

especies extintas, estas instituciones y formas sociales primigenias quedaron preservadas como fósiles en ceremonias y lenguajes (especialmente en sistemas terminológicos de parentesco), ofreciendo evidencia de prácticas perdidas desde hace mucho tiempo. En ese sentido, la tribu constituiría la unidad inicial de organización social, que con el desarrollo de la familia y la propiedad privada así como el reemplazo de los vínculos de sangre por los vínculos con el territorio como base del orden social, evolucionaría a etnias y éstas a naciones. Desde finales del siglo XVIII, esta distinción evolucionista de las sociedades estaba presente en discursos nacionalistas acerca de la conformación de Estados sobre la base de vínculos de sangre (fundamento del *ius sanguinis*), identidad étnica y ancestralidad territorial. A la vez, durante el siglo XIX sirvió plenamente al despojo y exterminio de los pueblos indígenas en Norteamérica y a las ideologías imperialistas y colonialistas europeas en África y Asia, bajo la lógica de que el “atraso” de unas sociedades calificadas como “tribales” justificaba su exterminio o su sometimiento para que eventualmente alcanzaran el nivel de la civilización. En efecto, académicos europeos redujeron reinos ancestrales africanos al estatus de “tribus” (entendiendo por tales, unidades sociales primitivas); sus religiones fueron categorizadas como “animistas” y “fetichistas”, y sus contribuciones culturales fueron minimizadas a “folclor”, o incluso ignoradas e invisibilizadas (por ejemplo, a través de la teoría Hamítica, *cf.* Niane 1984: 12-14).

El racismo científico jugó un papel crucial en las representaciones populares y discursos políticos que legitimaron el Nuevo Imperialismo a finales del siglo XIX. Las naciones africanas, concebidas entonces como sociedades tribales estancadas entre el salvajismo y el barbarismo, estarían incapacitadas para lograr por sí solas un nivel más alto de civilización y autogobierno debido a su supuesta inferioridad biológica. La consecuencia geopolítica de estas posturas fue la denominada *mission civilisatrice*: si las sociedades tribales corresponden a una etapa primitiva de evolución social, constituye prácticamente un deber moral de las sociedades civilizadas (*the white man's burden*) ayudar a estos pueblos a alcanzar la civilización. Para ello, estas poblaciones tribales debían abandonar sus rituales y prácticas idólatras, tradiciones y lenguas bárbaras y adoptar los códigos de conducta (costumbres, etiqueta, vestimenta), idiomas y estándares culturales europeos, así como ser convertidos al cristianismo, lo que era concebido en conjunto como un proceso de “asimilación”. En este contexto, la ocupación y colonización de África era una medida indefectible para reducir los

espacios salvajes y extender las fronteras de la civilización. Para dar orden y legitimidad jurídica a este proyecto civilizatorio, las potencias europeas se reunieron en la Conferencia de Berlín (noviembre de 1884-febrero de 1885). Allí alcanzaron un acuerdo para asegurar sus dominios y fijar normas uniformes para las futuras ocupaciones coloniales europeas del continente africano. En el preámbulo del acuerdo se consagran los nobles propósitos de las potencias sobre África:

DESEANDO, en un espíritu de mutuo acuerdo, regular las condiciones más favorables para el desarrollo del comercio y la civilización en ciertas regiones de África, y para asegurar a todas las naciones las ventajas de la libre navegación de los dos principales ríos de África, que fluyen en el Océano Atlántico;

E incluso las potencias europeas se pusieron de acuerdo en ocupar territorios africanos para combatir eficazmente el comercio de esclavos, en cumplimiento de compromisos de derecho internacional que prohibían el tráfico esclavista:

#### CAPÍTULO II: Declaración relativa al comercio de esclavos

Artículo IX. Al ver que el comercio de esclavos está prohibido en conformidad con los principios del derecho internacional reconocido por las potencias signatarias, y viendo también que las operaciones que, por mar o por tierra, proporcionan esclavos para el comercio, también deben ser considerados como prohibidos, se declara que estos territorios no pueden servir como un mercado o un medio de transporte para el comercio de esclavos, de cualquier raza que sean. Cada una de las potencias se obliga a emplear todos los medios a su alcance para poner fin a este comercio y para castigar a quienes incurran en él.

Esta Declaración alcanzó fuerza vinculante con la Convención de Bruselas de 1890 (“para poner un término a los crímenes y devastaciones que engendra el comercio de esclavos africanos, proteger eficazmente a las poblaciones aborígenes de África, y asegurar a aquel vasto continente los beneficios de la paz y la civilización”), mediante la cual las potencias establecieron el colonialismo europeo como el medio más eficaz para combatir la trata esclavista en el interior de África.<sup>163</sup> De este modo, varias invasiones

---

163 Acta General de la Conferencia de Bruselas de 1890. Artículo 1: “Las Potencias declaran que los medios más eficaces para combatir la trata en el interior de África son los siguientes:

1. Organización progresiva de los servicios administrativos, judiciales, religiosos y militares en los territorios de África, puestos bajo la soberanía ó el protectorado de las naciones civilizadas.

europas durante el *scramble for Africa* se justificaron en el deber moral de poner fin al comercio esclavista en la región, en nombre de los más altos valores civilizatorios y humanitarios europeos.<sup>164</sup>

En conjunto, la biologización de la raza hizo que la civilización terminara asociada a la “raza blanca” o europea y a sus supuestos atributos físicos e intelectuales superiores, mientras que la barbarie y salvajismo resultaron asociados a las demás “razas”; en América Latina, a la indígena y negra. Si la composición racial de un país era un factor determinante para su civilización y modernización, no bastaba con promover la homogeneidad racial de la nación, sino garantizar que esa raza sea la más alta posible. Estas ideas fueron muy influyentes entre notables intelectuales y teóricos latinoamericanos, quienes concluían que la diversidad racial era una amenaza a la unidad nacional y que las “razas inferiores”, aún bajo tutela estatal, estaban destinadas a desaparecer. La lista de intelectuales latinoamericanos que acogieron ideas del racismo científico es extensa (*cf.* Casaús Arzú 2010); basta aquí mencionar algunos de los más reconocidos: Domingo Faustino Sarmiento, Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros (Argentina); Alcides Arguedas (Bolivia); Raimundo Nina Rodrigues, Sylvio Romero y Francisco José Oliveira Viana (Brasil); Miguel Jiménez López y Laureano Gómez (Colombia); Eusebio Hernández y Domingo Ramos (Cuba); Miguel Ángel Asturias y Carlos Samayoa Chinchilla (Guatemala); Francisco Cosmes, Justo Sierra y Francisco Pimentel (México). Por ejemplo, el influyente psiquiatra y ensayista José Ingenieros sostenía en 1905:

Los negros importados á las colonias [en América] eran [...] una oprobiosa escoria de la especie humana. Juzgando severamente, es fuerza confesar que esclavitud —como función productiva y como organización del trabajo— debería mantenerse en beneficio de estos desgraciados [...]. La esclavitud sería la sanción política y legal de una realidad objetiva puramente biológica. [...]

---

2. Establecimiento gradual en el interior de las potencias de que dependen los territorios de estaciones suficientemente guarnecidas, de manera que su acción protectora ó represiva pueda hacerse sentir con eficacia en los territorios devastados por la caza de hombres. [...]

164 Esto se siguió argumentando incluso ya avanzado el siglo xx: Emilio De Bono, el general italiano fascista que dirigió la invasión a Etiopía en 1935 justificaba la operación militar, entre otras razones, en abolir la esclavitud en el Imperio etíope, que había reactivado desde 1902 el comercio esclavista con Sudán y la minería de oro usando mano de obra esclava. Esta alegada misión civilizadora no fue sin embargo un obstáculo para incorporar forzosamente a los esclavos “liberados” al ejército italiano durante la campaña de ocupación. *Cf.* Ahmad 1999.

Los hombres de raza de color no deberían ser, política y jurídicamente, nuestros iguales; son inaptos para el ejercicio de la capacidad civil y no deberían considerarse “personas” en el concepto jurídico [...]. [C]uanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; á lo sumo se les podría proteger para que se extingan agradablemente [...]. Es necesario ser piadoso con estas piltrafas de carne humana; conviene tratarlos bien, por lo menos como á las tortugas seculares del Jardín Zoológico de Londres ó á los avestruces adiestrados que pasean en el de Amberes (Ingenieros 1908: 270-273).

En términos generales, la recepción y reproducción del racismo científico y de las ideologías evolucionistas europeas en algunas áreas de América Latina derivaron en un régimen de “no coexistencia”, entendido como la negación de los “otros” (indígenas y afrodescendientes) en la construcción del Estado-nación (Costa 2011a). Se trata, en los términos de Andrews (2007: 197), de una “guerra a la negritud”: la búsqueda de la reducción demográfica o incluso de la desaparición del componente africano de la población mediante distintos mecanismos (promoción de la migración europea; promoción de matrimonios “interraciales” para lograr el blanqueamiento generacionalmente; blanqueamiento cultural y estético). En Cuba significó la represión y exterminio del único partido político latinoamericano de la época (con excepción de Haití) organizado en torno a demandas de la población afrocubana y la lucha contra la discriminación racial: el Partido Independiente de Color (1908-1912), cuyos líderes y miles de sus miembros fueron asesinados durante la masacre de 1912.<sup>165</sup> En el caso de los afrodescendientes en el Pacífico colombo-ecuatoriano, este régimen de no coexistencia se vio reflejado en su segregación geográfica y abandono gubernamental.

Este modelo de no coexistencia se equipara con patrones de confinamiento y exterminio aplicados a las poblaciones indígenas a lo largo y ancho del continente: desde las masacres e *Indian Wars* organizadas por *settlers* canadienses y estadounidenses para el despojo de tierras indígenas y el acceso a reservas auríferas y otros recursos naturales, o las guerras del Estado

165 El Partido Independiente de Color tenía como consigna la lucha contra la discriminación racial contra la población afrocubana, y estaba liderado y compuesto en buena parte por veteranos negros y mulatos de las guerras de independencia (1895-1898), descontentos por la situación de Cuba tras la intervención estadounidense, bajo la cual se impusieron diversas políticas discriminatorias que impedían el ascenso social y político de los afrodescendientes. Después de la prohibición del partido en 1910, sus líderes organizaron un alzamiento armado en 1912 que fue duramente reprimido en una masacre denominada “Guerrita del Doce” o “Guerrita de la Raza”. En detalle, cf. Helg 1991.

Mexicano contra el pueblo Yaqui y su posterior *Todesmarsch* hacia Yucatán (1875-1908), o las masacres, mutilaciones punitivas, y diversas formas de reclutamiento forzado y explotación laboral de “indios salvajes” durante la fiebre del Caucho en la Amazonía de Brasil, Colombia, Ecuador y Perú (1879-1912), hasta las guerras de exterminio para el despojo de tierras en el Cono Sur, como lo ilustran la “Campaña del Desierto” en Argentina, en la década de 1870; la “Ocupación de la Araucanía” en Chile (1861-1883); y las “cacerías de indios” en Tierra del Fuego en las décadas de 1880 y 1890 (produciendo el genocidio del pueblo Selk’nam). Por ejemplo, ya en 1844, Domingo Faustino Sarmiento, quien sería Presidente de Argentina (1868-1874), se anticipaba a la campaña de exterminio, declarando en el periódico *El Progreso* que:

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, pero gracias a esta injusticia, la América está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra. Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes [...]. Quisiéramos apartar de toda cuestión social americana a los salvajes, por quienes sentimos, sin poderlo remediar, una invencible repugnancia; no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar y mandaríamos a colgar ahora, si reapareciesen en una guerra (citado en: Canio/Pozo 2013: 30).

En gran parte, los beneficiarios del despojo y exterminio de los indígenas fueron las élites locales eurodescendientes y los colonos extranjeros, quienes recibieron los títulos legales sobre esos territorios. A este respecto son ilustrativos los pasajes de algunos discursos del comandante de la “Campaña del Desierto”, el General Julio Argentino Roca:

Estamos como Nación empeñados en una contienda de razas en que el indígena lleva sobre sí el tremendo anatema de su desaparición, escrito en nombre de la civilización. Destruyamos, pues, moralmente esa raza, aniquilemos sus resortes y organización política, desaparezca su orden de tribus y si es necesario divídase la familia. Esta raza quebrada y dispersa, acabará por abrazar la causa de la civilización. [...]

La ola de bárbaros que ha inundado por espacio de siglos las fértiles llanuras ha sido por fin destruida [...]. El éxito más brillante acaba de coronar esta expedición, dejando así libres para siempre del dominio del indio esos vastísimos territorios que se presentan ahora llenos de deslumbradoras promesas al inmigrante y al capital extranjero (citado en: da Silva Catela 2013).

El régimen de no coexistencia, establecido bajo el discurso de “civilización vs. barbarie”, también justificaría la reducción de “tribus” y “salvajes” en *reservations*, reservas y resguardos, términos que denotan separación/división racial. Un ejemplo de ello es el título de la Ley 89 del 25 de noviembre de 1890 en Colombia, “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”.<sup>166</sup> Su propósito aculturalizador estaría bien reflejado en la opinión de Guillermo Valencia (influyente político colombiano de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, miembro de una de las más tradicionales familias esclavistas payanesas), para quien

es menester acabar con aquellas costumbres ancestrales que paraliza en ellos [los indígenas] toda iniciativa, que les lleva a borrar en sus hijos hasta las huellas de la civilización que penosamente les imprimimos en las almas y los cuerpos. Es menester transformar en colombianos aquellos exponentes de la inutilidad aborigen que se consumen en la desidia, el rencor y el desaliento (citado en Castillo Gómez 2007: 251).

## 1. Lógicas de estratificación y discursos políticos transregionales: nacionalismo y racismo

El sistema jerárquico de castas establecido por España y Portugal, sobre la base de la doctrina de limpieza de sangre, había derivado en una rígida lógica de ascenso social basada en la estrategia del blanqueamiento generacional gradual a través de uniones con blancos. Esta lógica, robustamente naturalizada e interiorizada a lo largo de tres siglos de dominio ibérico, no desaparecerá totalmente en las sociedades postcoloniales latinoamericanas, como lo sugieren algunos estudios contemporáneos (*cf.* Telles 2014). No obstante, la revolución en Haití y los procesos de independencia a principios del siglo XIX efectivamente marcaron un punto de inflexión en el discurso político. Las ideas liberales de igualdad ante la ley, soportadas en los conceptos de ciudadanía, nación, y soberanía popular, movieron las revoluciones en Norteamérica, Francia, Haití, y en las ciudades hispanoamericanas. Esto, unido a la prohibición de la trata transatlántica impuesta por el Reino Unido desde 1807, y a la eliminación jurídica de los privilegios relacionados con la limpieza de sangre, abrió una ventana de oportuni-

166 Si bien algunos de sus artículos han sido declarados inconstitucionales, la ley continúa vigente hasta la fecha.



dades para la abolición de la esclavitud y para promover la movilidad social de los afrodescendientes en la región. Sin embargo, debido a la oposición exitosa de los esclavistas y otras élites económicas, sólo hasta mediados del siglo XIX la mayoría de países independientes sudamericanos abolieron la esclavitud; Brasil tomaría esta decisión sólo hasta el final del siglo. No sorprende por ello que algunas lógicas que sustentaban las estratificaciones sociales coloniales mostraran notorias continuidades. En particular, la lógica del blanqueamiento, que presuponía la heterogeneidad racial y propendía por la progresiva desaparición de los indígenas y afrodescendientes, fue determinante para el mantenimiento de relaciones sociales asimétricas y estratificaciones socioeconómicas desiguales según el color de piel en las sociedades postesclavistas del siglo XIX.

Esta lógica fue progresivamente integrada al concepto de “nación”, un término en boga entre los intelectuales europeos desde el siglo XVIII, que estaba asociado a la idea de Estado como exacto contenedor institucional de una etnia (Estado-nación), lo que implicaba la homogeneidad étnica de la población. Inicialmente, durante la fase independentista (1810-1830), los colectivos que previamente estaban vinculados sobre la idea de soberanía del rey español tuvieron que encontrar una narrativa capaz de construir una identidad común en un marco de fragmentación política y fronteras difusas. La idea de nación (y su asociación a los conceptos de soberanía) ofrecía una respuesta convincente: promover una “conciencia nacional” y un “sentimiento patriótico” incentivaba la toma de armas a favor de la causa independentista. Sin embargo, era algo complejo establecer los márgenes de la “nación” a partir de la delimitación de comunidades étnicas homogéneas en sociedades con africanos esclavizados, colonos europeos e indígenas americanos, lo que se refleja en los intentos frustrados de construcción de “Estados-nación” en la región. Como Pamplona (2015: 93) bien resalta, en un período de apenas dos décadas, entre 1810-1830, emergieron 17 intentos de conformación de “Estados-nación” de los cuatro antiguos virreinos y capitanías de la América Hispana. Estas “comunidades imaginadas” (Anderson 1983) se construyeron de forma más o menos contingente, tanto a través de la acción política y bélica como a través de estrategias pedagógicas y performativas en el plano discursivo (*cf.* Bhabha 1990). La república de la Gran Colombia ilustra bien este punto. Se trató de un proyecto de nación que integró entre 1819 y 1830 los territorios correspondientes al antiguo virreinato de la Nueva Granada, la Provincia de Panamá, la Capitanía General de Venezuela, la Presidencia de Quito

y la Provincia de Guayaquil. Esta república fue parte de un proyecto aún más ambicioso de “imagi-nación” de Simón Bolívar que aspiraba hacia la unificación “colombiana” (en este contexto, “latinoamericana”). En la Carta de Jamaica de 1815, Bolívar planteaba sus ideas principales sobre este proyecto de nación y los dilemas identitarios que implica:

Nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado [...]. Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria. [...] Esta nación se llamaría Colombia como un tributo de justicia y gratitud al creador de nuestro hemisferio. [...] [E]s una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo Gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. [...] Seguramente la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración.

Desde un inicio, este era un proyecto de influencia liberal, asociado a la inmediata emancipación de los esclavos y a su reconocimiento como ciudadanos en igualdad de condiciones (aunque en buena medida condicionado a su participación en la contienda bélica a favor de los patriotas). Sin embargo, una vez asegurada la independencia en el campo de batalla, se redujeron las presiones igualitaristas a favor de los esclavos y libres de color; Bolívar perdió el poder, y la Gran Colombia terminó disuelta, en gran medida debido a que chocaba con intereses y privilegios de élites locales.

Los intentos posteriores de construcción de naciones siguieron distintas direcciones según las específicas relaciones de clase, étnicas, raciales y de género a nivel local (Pamplona 2015: 88-89), pero en términos generales puede afirmarse que las élites políticas decimonónicas en Latinoamérica concibieron sus sociedades como “heterogéneas” y concluyeron que el proceso de construcción de los Estados-nación requería una homogenización en línea con la ancestralidad y cultura europea. Para entender mejor la relevancia de este punto, vale la pena hacer una breve referencia a la evolución del concepto de “nación” en Europa. Desde los tiempos del imperio romano, el cuerpo social estaba caracterizado por su heterogeneidad étnica

y cultural, sin que ello fuera considerado un obstáculo para la configuración de reinos y otros entes políticos. Durante el medioevo, la península Ibérica era habitada por diversos grupos, incluyendo a iberos, visigodos, celtas, itálicos, judíos, y musulmanes; las relaciones intergrupales eran comunes pero no llegaron a concebirse como sociedades “híbridas”, “mestizas” o multiculturales. En el siglo XVII, los discursos europeos asociaban el término “raza” a diferentes hábitos, religiones y lenguajes. En ese sentido, los galos y francos en Francia o los normandos y sajones en Inglaterra eran concebidos como diferentes “razas” para legitimar revoluciones a través del discurso de la “guerra perpetua” entre los pueblos conquistados y la élite dominante (Foucault 2010: 56-83). Pero para diversos autores de la ilustración y del nacionalismo europeo de finales del siglo XVIII, el concepto de “raza” se usaba como equivalente al de “nación” y servía como agente unificador entre poblaciones que se entendían culturalmente homogéneas y se ajustaban dentro de las fronteras de un Estado. Con esa connotación era posible hablar de una “raza” inglesa o francesa, y sobre estas ideas se produjo en la segunda mitad del siglo XIX la unificación de los pequeños reinos, principados, ducados y obispados en que estaría dividida la nación germana y la italiana. Este entendimiento de “nación” como homogeneidad racial y cultural del cuerpo social suponía la construcción de un “otro” u “otros” externo. No necesariamente se trata de la construcción simbólica de un enemigo, sino de grupos que funcionan, en el complejo proceso de construcción identitaria, como un “otro generalizado” que corporifica aquello que se opone a lo que va constituyendo como el “nosotros” de la comunidad nacional, de modo que los caracteres identitarios propios se consolidan por el contraste (Young 1995).

A diferencia del nacionalismo europeo (y en particular, del republicanismo francés), en Sudamérica los mecanismos de constitución del “otro” no fueron orientados predominantemente al exterior de las fronteras geográficas del país. En los procesos de formación nacional monoculturales, el lugar del “otro” de la nación fue ocupado por grupos que compartían el territorio estatal. Si bien en el período bolivariano el foco se concentró en establecer la distinción entre el americano y el colonizador español, una vez lograda la independencia, la identidad nacional se construyó sobre la base de la identificación eurodescendiente y el rechazo e invisibilización del aporte afrodescendiente. Para ilustrar este punto, se puede citar a Vicente Rocafuerte, uno de los pensadores ecuatorianos más representativos y Presidente del Ecuador de 1835 a 1839, quien sugirió que la población

de la nueva nación debería acercarse a los parámetros de la blancura europea y a la vez se lamentaba por la presencia de afrodescendientes:

No sólo debemos de ocuparnos de aumentar la población sino mejorarla y hacer desaparecer la variedad de matices que hoy se nota. Para lograr esta homogeneidad de color que tiene más trascendencia de lo que parece a primera vista, es indispensable atraer la migración de Europa [...]. [E]n la sierra hay la ventaja incalculable de tener una población homogénea, lo que no sucede en el Guayas; la casta africana enemiga de todas las demás castas va adquiriendo un poder que es tiempo de contener, por la íntima unión que debe establecerse entre los blancos y los indígenas, la que no podrá efectuarse mientras existan los tributos (citado en Chaves Maldonado 2009b: 230).

Este nacionalismo racista se sustentó en un pensamiento esencialista que presumió la existencia de un grupo cuyas características definían los rasgos de la nación y que se consideraba legitimado para establecer quién debía ser considerado como “otro”, ajeno, contaminante, peligroso y por tanto excluible. Aquellos que fueron reconocidos como parte de la nación debieron someterse a un molde unificador de “cultura nacional”. Esta unificación determinaba los grados de ciudadanía política, de los que dependerían a su vez los niveles de integración y exclusión socioeconómica y legal. Se postulaba una uniformización cultural paulatina de la nación, invocando ante todo elementos ibéricos y criollos (idioma y religión). Los indígenas y negros libres trashumantes eran por su parte considerados como población residual (Wade 2008) y asociados a espacios geográficos remotos (*v. gr.* Chocó, Urabá, Magdalena Medio, etc.) que se percibían como “zonas de la frontera interna”, en los límites del orden económico, político, natural y simbólico de la nación. Así, el núcleo de la nación fue definido como una interpretación inversa de sus márgenes (en detalle, *cf.* Arias 2005).

El concepto de “ciudadanía” es fundamental en la estratificación nacional postcolonial en razón a su lógica incluyente/excluyente. El término tiene que ver con la pertenencia al conjunto social y con el consecuente reconocimiento o negación de una serie de libertades y derechos. Sus orígenes se remontan a los tiempos de la democracia ateniense y la república romana, más resurge con fuerza en el discurso político de las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII en América y Europa. En esta sección se hará un análisis del concepto en la forma en que fue adoptado en las constituciones del período emancipatorio. Es cierto que muchas de estas constituciones no fueron efectivamente implementadas o tuvieron una vigencia muy corta;

pero lo que interesa aquí no es su impacto o valor jurídico, sino las lógicas de estratificación que estos documentos jurídicos reflejan.

Los procesos de independencia de las colonias luso-hispanas estuvieron conectados estrechamente en una cadena transregional de eventos, incluyendo la independencia de los Estados Unidos en 1776 (una revolución que demostró la viabilidad de derrotar militarmente a una potencia colonial europea y que inauguró el constitucionalismo moderno), la Revolución Francesa en 1789 (una revolución para terminar con la estratificación feudal de los estamentos —nobleza, clero y plebe o “tercer estado”—, que promulgaba los ideales de igualdad, libertad y solidaridad en torno a la idea de “ciudadanía universal”, y que condujo a la abolición de la esclavitud en las Antillas Francesas en 1794), la independencia de Haití en 1804 (una revolución de esclavos que invirtió las relaciones de poder raciales), y la invasión de Napoleón a España en 1808 (que dejó un vacío de poder en las colonias hispanoamericanas y forzó el traslado de la corte real portuguesa a Río de Janeiro, desencadenando una serie de eventos que terminaron en la independencia de Brasil). Cada uno de estos eventos alteró los cálculos políticos a ambos lados del Atlántico, reaccionando con un similar furor nacionalista y constitucionalista liberal. En Cádiz (sede provisional de las Cortes Generales del Gobierno español), la respuesta inicial a las rebeliones americanas fue más bien conciliatoria, considerando que en algunos casos las juntas autónomas rechazaban al invasor francés e invocaban el retorno del monarca legítimo. Además el contingente militar español en América era demasiado pequeño para una reacción más decidida (McFarlane 2014: 76-77). Esto llevó a considerar el reconocimiento de la igualdad de todos los habitantes del Imperio español, no ya como súbditos, sino como ciudadanos de una “nación española”, apelando de este modo a un sentimiento de unidad. Esto suponía el fin del sistema de castas basado en la limpieza de sangre. En la famosa proclama del Consejo de Regencia de España e Indias del 14 de febrero de 1810, los españoles americanos fueron elevados “a la dignidad de hombres libres”.<sup>167</sup> En octubre de ese año, las Cortes establecie-

167 “Desde este momento, Españoles Americanos, os veis elevados a la dignidad de hombres libres: no sois ya los mismos que antes encorvados baxo un yugo mucho más duro mientras más distantes estabais del centro del poder; miradlos con indiferencia, besados por la codicia, y destruidos por la ignorancia. Tened presente que al pronunciar o al escribir el nombre del que ha de venir a representaros en el Congreso Nacional, vuestros destinos ya no dependen ni de los Ministros, ni de los Virreyes, ni de los Gobernadores; están en vuestras manos”. Proclama del Consejo de Regencia de España e Indias a los Americanos Españoles del 14 de febrero de 1810.

ron la unidad de la nación española tanto en Europa como en los territorios de ultramar, y por lo tanto la igualdad en derechos entre los peninsulares y los habitantes de Hispanoamérica (*ibid.*: 70-71). En el texto definitivo de la Constitución de Cádiz de marzo 19 de 1812, se definió a la “nación española” como la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios (artículo 1); al nacional español como a “todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de estos” así como a “los libertos desde que adquieran la libertad en las Españas” (artículo 5); y al ciudadano como aquellos españoles “que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios y están avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios” (artículo 18). En otras palabras, permitía la inclusión de los exesclavos como nacionales españoles, pero por regla general los excluía de los derechos civiles y políticos que otorgaba la condición de ciudadano.

Ya en las discusiones de 1811, la actitud represiva militar había reemplazado a la conciliatoria, a medida que llegaban las noticias de la violencia de los levantamientos. Con ello, se hacía claro que jugaban un papel significativo los antagonismos entre clases etno-sociales (*v. gr.* pugnas entre indígenas, negros, mulatos, zambos y blancos), y era especialmente preocupante el rol que jugarían los esclavos en los levantamientos. En el caso de México, por ejemplo, los españoles lograron contener la rebelión de indígenas y mestizos gracias al reclutamiento de morenos (Ziga Gabriel/Sámamo Rentería 2012: 23). De modo que para promover que los esclavos y libertos tomaran armas del lado realista, se abrió la posibilidad de reconocerlos como ciudadanos españoles por “servicios calificados a la Patria”. Así, el artículo 22 de la Constitución de Cádiz contemplaba como excepción a la regla general que:

A los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios del África, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos: en su consecuencia las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieren servicios calificados a la Patria, o a los que se distinguan por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio.

Esta Constitución tuvo un impacto muy diferenciado en Hispanoamérica. Fue leída en Caracas el 3 de diciembre de 1812, tras lo cual fueron encarceladas unas doscientas personas. En enero de 1813, Juan Domingo

de Monteverde (líder del ejército realista) solicitó excluir a Venezuela de la aplicación de la Constitución, para aplicar la “ley de la conquista”. En tanto, como explica Sosa Abella (2006: 112-122), algunos ejemplares de la Constitución fueron enviados desde Panamá (donde estaba instalado provisionalmente el virrey de la Nueva Granada) a las ciudades leales a la Corona en el Caribe (Portobelo, Riohacha y Santa Marta) y a Cuenca, con el pedido de reenviarlos a Quito, Pasto y Popayán. Esto permitió alimentar las expectativas de cambio e insertar el lenguaje constitucional incluso en los territorios realistas. En las provincias del Caribe, y en especial Panamá y Santa Marta, donde numerosos negros participaron en la defensa militar de las ciudades, unos pocos adquirieron grados de oficiales de milicias por actuaciones destacadas, e incluso la carta de ciudadanía, logrando además el acceso a cargos públicos. No obstante, en las provincias del sur el impacto fue menor. Sólo hasta el 23 de julio de 1813 fue promulgada en Pasto y el 14 de noviembre leída y juramentada en Cali; en diciembre los realistas fueron vencidos en Cali por las tropas de Antonio Nariño (Restrepo Piedrahita 1993: 203-209) y en España, Fernando VII recuperó el trono. Pocas semanas después, en mayo de 1814, Fernando VII decretó la nulidad de la Constitución, la ilegalidad de las Cortes de Cádiz, y la restauración del absolutismo. De modo que los espacios de inclusión a la ciudadanía a los negros en la Constitución de Cádiz fueron muy marginales en las provincias leales del sur de la Nueva Granada. Además, como Sosa Abella (2006: 124) bien observa,

visto desde el ángulo contrario, la ciudadanía se convirtió en un obstáculo adicional para quienes no podían acceder a ella [...]. [P]or un lado, a un muy reducido grupo de la población negra se le brindó la posibilidad cierta de obtener la ciudadanía y por el otro lado, a la mayoría, las circunstancias históricas les impuso indirectamente un factor más de dominación en tanto que a los impedimentos tradicionales de participación política se sumó uno nuevo.

Por su parte, en las provincias disidentes primó la imagen de la Constitución de Cádiz como trampa y recurso de apaciguamiento de los pueblos americanos. La elaboración y posterior difusión de la Constitución de Cádiz se enmarcó en la carrera paralela por legitimar organizaciones políticas “estatales” autónomas a nivel provincial e incluso local en las ciudades en rebelión de la Nueva Granada, lo que produjo un número significativo de constituciones de corte liberal en la Primera República (1810-1816) en poblaciones como Socorro, Bogotá, Tunja, Rionegro, Cartagena, Pam-

plona, Mariquita y Neiva.<sup>168</sup> Este es un fenómeno atípico en todo el continente, que ilustra el grado de dispersión y fragmentación del Virreinato de la Nueva Granada. Como comenta Llano Isaza (1999: 15-17), esta dispersión se remontaba al período indígena;<sup>169</sup> al llegar la independencia, las localidades neogranadinas vivían en una especie de federalismo racial-económico, sin relaciones entre sí y con muy pocos nexos con el centro del poder en Santafé de Bogotá. Estas constituciones tuvieron una corta vida y su implementación efectiva es más que dudosa, pero ilustran las concepciones de igualdad imperantes en los discursos políticos de las élites locales de la época. Por ejemplo, la Constitución del Estado Libre de Neiva establecía que:

Artículo 5: Ningún hombre, ninguna corporación o asociación de hombres tiene algún título para obtener ventajas o particulares y exclusivos privilegios distintos de los que goza la comunidad, si no es aquél que se derive de la consideración que le deben sus virtudes, sus talentos y los servicios que haga o haya hecho al público. Y no siendo este título por su naturaleza hereditario ni transmisible a los hijos, descendientes o consanguíneos, la idea de un hombre que nazca Rey, Magistrado, Legislador o Juez es absurda y contraria a la naturaleza.

En términos generales, estas constituciones tenían una definición muy inclusiva de la ciudadanía; en algunos casos se reconocían como ciudadanos neogranadinos a todos los nacidos en la América Libre.<sup>170</sup> Esta con-

168 Cf. Acta de la Constitución del Estado libre e independiente del Socorro (agosto 15 de 1810); Constitución monárquica de Cundinamarca (abril 4 de 1811); Constitución de la República de Tunja (diciembre 9 de 1811, sección preliminar, capítulo I, 3-5); Constitución del Estado de Antioquia (marzo 12 de 1812); Constitución de la República de Cundinamarca (abril 17 de 1812); Constitución del Estado de Cartagena de Indias (junio 14 de 1812); Constitución de Popayán (julio 17 de 1814); Reglamento para el Gobierno provisorio de la Provincia de Pamplona de Indias (mayo 17 de 1815, art. 100-143); Constitución del Estado de Mariquita (junio 21 de 1815, título I, arts. 1-44 y título XXIII, art. 1); Constitución provisional de la provincia de Antioquia (julio 4 de 1815); y Constitución del Estado Libre de Neiva (agosto 31 de 1815, título I, arts. 1-33).

169 En contraste con otros territorios americanos antes de la llegada de los europeos, en Colombia no había un centro de poder ni un pueblo indígena dominante.

170 En el artículo 6 del Decreto del 25 de septiembre de 1814, el Congreso de las Provincias Unidas de la Nueva Granada se había establecido que eran titulares de los derechos del ciudadano los “naturales o naturalizados de cualquier parte de América, siempre que vengan a establecerse en la Nueva Granada [...]”. Según el artículo 2 del Reglamento de las Provincias Unidas (21 de octubre de 1814) podían ser parte del Gobierno General todos los nacidos en el “Continente Colombiano o sus islas (llamado antes América Española)”. En la Revisión de la Constitución Cundinamarquesa



cepción abierta de ciudadanía se sostenía bajo una lógica de la igualdad de todos los *hombres* que forman la comunidad política con independencia de las diferencias de sangre.<sup>171</sup> Así, se reconocían al menos cuatro derechos (libertad, igualdad ante la ley, seguridad y propiedad) para todos los hombres, revocando no solo los privilegios genealógicos de las antiguas estratificaciones coloniales, sino también los privilegios que el régimen colonial había establecido a favor de los indígenas.<sup>172</sup> Las escuelas expresamente no podrían tener preferencias (el equivalente a las modernas “acciones afirmativas”) ni hacer distinciones entre blancos y miembros de las castas.<sup>173</sup> Con todo, se reconocían los derechos territoriales de los indígenas,<sup>174</sup> se afirmaban sus derechos de voz y voto en las elecciones;<sup>175</sup> e incluso se ponía fin a sus tributos.<sup>176</sup> En principio, esto suponía la abolición del sistema de

---

de 1812 (julio 13 de 1815) se establecía que “No se mirarán como extranjeros a los naturales de los demás Estados de la América Libre”.

- 171 Cf. Reglamento para el Gobierno provisorio de la Provincia de Pamplona de Indias de 1815. Artículo 101: “Todos los hombres nacen libres e iguales, y la naturaleza no ha producido ningún dueño y señor de los otros. Reunidos en sociedad sólo por el consentimiento libre, y voluntaria elección de la mayor parte, pueden unos gobernar a los demás”.
- 172 Cf. Constitución de la República de Tunja (sección preliminar, capítulo I, 3-5); Constitución de Mariquita (título I, arts. 1-44 y título XXIII, arts. 1-2); Constitución del Estado Libre de Neiva (título I, art. 1); también se reconoció de este modo en la Constitución de Cúcuta de 1821 (artículo 3).
- 173 Cf. Constitución de la República de Tunja de 1811, sección sexta, art. 3: “Ni en las escuelas de los pueblos, ni en las de la capital habrá preferencias ni distinciones, entre blancos, indios u otra clase de gente. Lo que en este Estado distinguirá a los jóvenes será su talento, y los progresos que hagan en su propia ilustración”.
- 174 Cf. Acta de la Federación de las Provincias Unidas de Nueva Granada de 1811: “Artículo 24. No por esto se despojará ni se hará la menor vejación o agravio a las tribus errantes, o naciones de indios bárbaros que se hallen situadas o establecidas dentro de dichos territorios; antes bien se las respetará como legítimos y antiguos propietarios, proporcionándoles el beneficio de la civilización y religión por medio del comercio y por todas aquellas vías suaves que aconseja la razón y dicta la caridad cristiana, y que sólo son propias de un pueblo civilizado y culto; a menos que sus hostilidades nos obliguen a otra cosa”. “Artículo 25. Por la misma razón podremos entrar en tratados y negociaciones con ellos sobre estos objetos, protegiendo sus derechos con toda la humanidad y filosofía que demanda su actual imbecilidad, y la consideración de los males que ya les causó, sin culpa nuestra, una nación conquistadora”.
- 175 Constitución de la República de Cundinamarca de 1812. Artículo 24: “Los indios gozan de todos los derechos de ciudadanos y tienen voz y voto en todas las elecciones, como los demás de esta república”.
- 176 Acta de la Constitución del Estado libre e independiente del Socorro de 1810: “En el día que proclamamos nuestra libertad y que sancionamos nuestro Gobierno por el acto más solemne y el juramento más santo de ser fieles a nuestra CONSTITUCIÓN, es muy debido dar un ejemplo de justicia declarando a los indios de nuestra Provincia LIBRES DEL TRIBUTO que hasta ahora han pagado y mandando que las tierras llama-

castas. Sin embargo, al restringir estos derechos ciudadanos a los *hombres libres*, las mujeres y los esclavos seguían excluidos del estatus de ciudadanos;<sup>177</sup> en algunos casos se entendía que esta situación era provisional, y que se resolvería en cuanto el Estado tuviera los recursos para compensar a los propietarios de esclavos.<sup>178</sup>

En todo caso, esta apertura normativa y declaraciones igualitarias entre 1809 y 1821 pueden enmarcarse en temores compartidos a lo largo y ancho de la región: los criollos querían ganar el apoyo militar de las castas para la causa independentista (o al menos reducir el reclutamiento realista de esclavos). Por ejemplo, en ciudades como Cartagena, donde la ma-

---

das resguardos se les distribuyan por iguales partes para que las posean con propiedad y puedan transmitir las por derecho de sucesión; pero que no puedan enajenarlas por venta o donación hasta que hayan pasado veinticinco años contados desde el día en que cada uno se encargue de la posesión de la tierra que le corresponda. Asimismo se declara que DESDE HOY MISMO ENTRAN LOS INDIOS EN SOCIEDAD con los demás ciudadanos de la Provincia a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva CONSTITUCIÓN, a excepción del derecho de representación que no obtendrán hasta que hayan adquirido las luces necesarias para hacerlo personalmente”.

177 Cf. Constitución del Estado Libre de Neiva. Título VII (Las elecciones). Artículo 2: “Las cualidades necesarias para tener en ejercicio este derecho [al voto] son la de hombre libre, vecino, padre o cabeza de familia, o que tenga casa poblada y viva de sus rentas o trabajo sin dependencia de otro, y serán excluidos los esclavos, los vagos, los que tengan causa criminal pendiente o que hayan incurrido en pena, delito o caso de infamia (...)”; Reglamento para el Gobierno provisorio de la Provincia de Pamplona de Indias de 1815, artículo 166: “Ningún individuo tendrá otro título, ni tratamiento público que el de Ciudadano, única denominación de todos los hombres libres, que componen el Estado” (esta norma se inspiró en el artículo 226 de la Constitución Federal de Venezuela de 1811); Constitución de la Gran Colombia de 1821, artículo 4: “Son colombianos: 1. Todos los hombres libres nacidos en el territorio de Colombia, y los hijos de éstos (...)”. Los subrayados no pertenecen a los textos.

178 Cf. Constitución del Estado de Cartagena de Indias de 1812, Disposiciones varias, artículo 3: “Ninguna autoridad podrá emancipar esclavos sin consentimiento de sus amos o sin compensarles su valor”; Reglamento para el Gobierno provisorio de la Provincia de Pamplona de Indias de 1815, artículo 157: “Como podrían resultar males, tal vez irreparables a la Sociedad de restituirse repentinamente al pleno de la libertad a las personas desgraciadas conocidas con la denominación de Esclavos; el Gobierno del Estado se valdrá de los medios que estén a su alcance para conseguir que el Supremo Congreso haga con la prontitud posible la declaratoria conveniente sobre esta importante materia, procurando siempre la indemnización de los propietarios”; Constitución del Estado de Mariquita de 1815, Título XXIII, Disposiciones generales, artículo 4: “Ninguna autoridad podrá emancipar esclavos sin consentimiento de sus amos, o compensarles su valor”, artículo 5: “El Cuerpo Legislativo dará lugar entre sus deliberaciones al proyecto de un fondo de manumisión, y discurrirá sobre los medios y arbitrios de realizarlo”, artículo 6: “Entretanto cuidará de que la protección de las leyes defienda a los esclavos, de la arbitrariedad e inclemencia de sus propietarios, estableciendo, renovando o mejorando las que obligan a éstos a tratar con humanidad a aquéllos, a castigarlos sin crueldad y a contribuirles con lo necesario”.

yor parte de la población era de color, el apoyo afrodescendiente era una cuestión decisiva para la causa independentista, como se confirma en su participación crucial en los eventos que llevaron a la declaratoria de independencia del 11 de noviembre de 1811 (Helg 2015: 22-27). Sin embargo, el enlistamiento y entrega de armas a los negros generaba suspicacias entre los revolucionarios criollos, por los temores de una “guerra de castas” que emulara la experiencia haitiana. Estos temores parecían hacerse realidad en 1813, cuando al grito de “¡Guerra a los blancos explotadores del pardo y del indio!”, los mulatos e indígenas de los llanos venezolanos se levantaron bajo el liderazgo del español José Tomás Boves contra las élites criollas caraqueñas (“mantuanos”). En los llanos ya se presentaba un cierto grado de cimarronismo que permitía a los pardos gozar de algunas libertades y autonomía frente a Caracas. Boves supo aprovechar el descontento social de estos grupos ante las políticas adoptadas por los mantuanos y asegurar el apoyo de los esclavos con promesas de emancipación y distribución de tierras (*cf.* Thibaud 2011). Por el bando patriota se manejaban discursos similares, como lo refleja el famoso Decreto de Guerra a Muerte de Simón Bolívar, proclamado el 15 de junio de 1813: “Españoles y Canarios, contad con la muerte, aun siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de América. Americanos, contad con la vida, aun cuando seáis culpables”. Bajo este decreto de exterminio por el origen nacional, que estaría vigente hasta el tratado de armisticio de 1820 entre Bolívar y Pablo Morillo, se ordenó el fusilamiento de españoles armados y civiles a medida que avanzaba el ejército republicano. Estos eventos en Venezuela causaban temor entre los esclavistas neogranadinos, ya que como plantea Valencia Llano (2008: 185), demostraba que muchos negros –esclavos y libres–, indígenas y mestizos, no compartían sus ideales políticos, y que se oponían al establecimiento de un Estado republicano que podría afectar la preservación de su relativa autonomía o constreñir las libertades de hecho que habían logrado en regiones apartadas de los centros coloniales del gobierno español.

En resumen, la importancia del apoyo militar de indios y negros y los temores de una “guerra de castas” en buena medida explican que tanto los españoles como los criollos atrayeran a ambos grupos con promesas centrales a sus demandas: la reducción de los tributos indígenas y la abolición de la esclavitud. Sin embargo, la inclusión a través de la ciudadanía (reconociendo en algunos casos el derecho al voto) y las promesas de libertad estaban usualmente condicionadas a la participación en las guerras del lado rea-

lista o republicano, respectivamente (*cf.* Blanchard 2008). Como se verá en detalle más adelante (*cf. infra*, II.3.2), esas promesas fueron progresivamente pospuestas una vez logradas las victorias en el campo de batalla. Tras el final de las guerras de independencia contra el Imperio español, los intentos de reconquista e invasiones de terceras potencias y los conflictos fronterizos entre las nuevas repúblicas dificultaron el proceso de construcción de Estados nacionales y en algunos casos retardaron la ruptura efectiva con la esclavitud y otras estructuras coloniales (Galeana 2010). Como resultado de estos conflictos, la región entró en un círculo vicioso de endeudamiento externo, crisis financiera y bancarrotas, que debilitó seriamente sus democracias y acentuó la desigualdad y la pobreza (Bonilla 2010).

El caso de Brasil es diferente en varios aspectos. Mientras que los nuevos Estados-nación hispanoamericanos lucharon en guerras independentistas para establecer repúblicas presidencialistas, la independencia en 1822 fue un proceso casi ausente de violencia en el que el rey portugués fue reemplazado por su hijo, quien estableció una monarquía constitucional orientada bajo el parlamentarismo. Durante buena parte del siglo XIX, Brasil combinó los esfuerzos por mantener las características imperiales del antiguo régimen portugués y los de construcción de un Estado-nación constitucional y representativo. Las antinomias que esta situación producía se pueden constatar en la Constitución de 1824 (vigente hasta 1889), que incorpora el concepto de ciudadanía en una sociedad esclavista y de súbditos. Según su artículo 6 (I), eran ciudadanos brasileños aquellos que hubieran nacido en Brasil como ingenuos (libres) o libertos.<sup>179</sup> A primera vista, en este texto no se hacen distinciones explícitas por el color de piel u otro marcador racial. Además parece ajustarse ideológicamente a la agenda constitucional liberal y a la defensa de la igualdad racial, dado que permitió la inclusión en la ciudadanía de la población afrobrasileña libre, muy numerosa en la época. Sin embargo, al preservar la distinción entre libres naturales (ingenuos) y por ahorro o manumisión (libertos), en realidad mantuvo las estratificaciones sociojurídicas del sistema esclavista (libre, liberto, y esclavo), que en la práctica estaban delimitadas por criterios raciales, y que servían para mantener divididos a los esclavos y libertos y así evitar insurrecciones basadas en la solidaridad de color. Como explica

179 Constitución del Imperio de Brasil de 1824. Artículo 6: “São Cidadãos Brasileiros: I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação. [...]”

Parron (2011: 12-13, 56-57), el artículo VI implicó, por un lado, que constitucionalmente sólo se reconoció a los libres y libertos como ciudadanos imperiales, lo que puso en manos de los dueños de esclavos la extensión de la ciudadanía en Brasil. Por otro lado, al exigir que los libertos detentores de derechos ciudadanos hubieran nacido en Brasil, mantuvo la tradicional división jerárquica entre negros criollos (nacidos en Brasil) y bozales (nacidos en África), que durante la colonia garantizó la estabilidad del sistema esclavista. De este modo, el Imperio de Brasil pudo proclamar su adhesión ideológica al constitucionalismo liberal abriendo espacios de movilización social a favor de los libertos, y al mismo tiempo pudo mantener legalmente las estratificaciones establecidas bajo la esclavitud: distinguía a los habitantes de Brasil entre aquellos a quienes reconocía como ciudadanos brasileños por haber nacido libres o haber sido liberados, y entre aquellos habitantes del Brasil que eran esclavos y eran por tanto tenidos como extranjeros.

Adicionalmente, como explica Grinberg (2002: 109-115), en Brasil se estableció una distinción entre el acceso a derechos civiles y políticos. La pretendida extensión de derechos ciudadanos a los libertos estaba en realidad limitada a sus derechos civiles, ya que no incluía derechos políticos como el elegir y ser elegido; por ello se puede hablar de una ciudadanía de primera y segunda clase. De acuerdo con el capítulo VI de la Constitución de 1824 (*cf.* artículos 90-97), solo podían ejercer el derecho al voto aquellos ciudadanos mayores de 25 años que no hubieran sido sirvientes (con lo cual se excluía a buena parte de los libertos), y que tuvieran una renta líquida anual superior a 200.000 reales en bienes raíces, industria, comercio o empleo. Para ser elegidos a cargos públicos los ciudadanos debían llenar condiciones adicionales según el cargo que restringían drásticamente las posibilidades de participación política efectiva de los afrodescendientes. Así la élite blanca garantizaba la continuidad de su control del gobierno y los cargos superiores de la administración y el ejército. Grinberg también menciona que los legisladores de entonces eran muy reacios a extender derechos ciudadanos a los libertos, alertando que ello incentivaría levantamientos y revueltas, como ocurrió en Haití durante la Revolución Francesa. Este esquema de ciudadanía de primera y segunda clase se reforzó en la república con la Constitución de 1891, en cuyo artículo 70, § 1, numerales 1 y 2, se excluyeron del ejercicio de derechos políticos a los analfabetos y mendigos. Con esta medida se logró excluir de derechos de ciudadanía a una parte considerable de la población afrodescendiente (*v. gr.* libertos que

antes del requisito de alfabetismo gozaban de derechos ciudadanos). Esta situación se mantuvo hasta bien entrado el siglo xx.

## 2. Discursos científicos: jerarquías raciales, evolución y degeneración

Pese a sus diferencias historias, tanto en Hispanoamérica como en Brasil las élites que diseñaron los proyectos de construcción de una identidad nacional importaron de Europa ideas homogeneizadoras de la nación y de la superioridad de las naciones blancas, de lo que se concluía que para el progreso de los nuevos Estados era necesario alterar la composición racial, incentivando la presencia blanca y reduciendo el componente indígena y negro. Esto se acentuó con la difusión global del racismo científico, que le confirió al racismo popular y a las políticas públicas eugenésicas una base de legitimación moderna hasta la primera mitad del siglo xx.

Ya desde el siglo xviii los naturalistas (biólogos, botánicos y zoólogos) habían intentado ofrecer taxonomías humanas sobre la base de las apariencias físicas.<sup>180</sup> En su obra *Systema Naturae* (1758), Linneo (1707-1778) desarrolló una lógica de clasificación género/especie y una escala zoológica en la que propuso la existencia de un orden de mamíferos denominados “primates” al que pertenecen, por sus similitudes físicas, los monos, chimpancés, gorilas, orangutanes, y los humanos, entre otros. Con esta clasificación Linneo no quería indicar una relación evolutiva entre los primates (tal idea solo se propondría científicamente un siglo después), sino resaltar la ordenación estratificada del reino animal; los primates serían los “primeros” en el escalafón, y se distinguirían de los secundates y tertiates, pertenecientes a escalas zoológicas inferiores. Si bien Linneo defendió la unidad de la humanidad atribuyéndole la denominación de

---

180 Filósofos de la ilustración también defendieron la existencia de razas así como escalas jerárquicas entre ellas. Tal vez el ejemplo más destacado e influyente de racismo científico durante la ilustración es el de Immanuel Kant (1724-1804), quien escribió varios ensayos donde defendía la superioridad de la raza blanca sobre la roja (indios americanos), la amarilla (asiáticos), y la negra (africanos), como en *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785), y *Physische Geographie* (1802) e incluso dictaba cátedras de antropología y geografía física (cf. Castro-Gómez 2005: 37-41). Otro ejemplo digno de mención es el del filósofo escocés David Hume (1711-1776), quien llegó a sostener en 1753: “negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilised nation of any complexion other than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufacture among them, no arts, no sciences”. Citado en: Olende 2013: 35.

*Homo sapiens*, distinguió cuatro variedades de *Homo sapiens* según su adaptación al clima: *americanus*, *europaeus*, *asiaticus*, y *afer* (negro), y les atribuyó características positivas y negativas. Esta clasificación sirvió como referente para la discusión académica posterior, que se enfocó en establecer si estas razas pertenecían a una sola especie o a diferentes especies y si compartían el mismo escalafón o si podían identificarse estratificaciones. El debate se dividió entre aquellos que postulaban el poligenismo u origen múltiple de las razas (*v. gr.* Edward Long, Christoph Meiners, Julien-Joseph Virey, Charles White) y entre quienes postulaban como Linneo el monogenismo, es decir, la unidad de la especie humana, con diferencias fenotípicas por la adaptación al clima y el medio ambiente. Como ejemplos se pueden citar los trabajos de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) y Petrus Camper (1722-1789). El primero es conocido por su teoría de los climas, a partir de la cual explicaba la diversidad física entre razas humanas y su distribución geográfica. El segundo es autor de la teoría del ángulo facial, según la cual las razas humanas (y sus cualidades morales e intelectuales) se pueden distinguir a partir de los distintos ángulos faciales, que se construyen a partir de dos líneas: una desde la parte media de la frente a la mandíbula superior y otra desde ese punto hasta el conducto auditivo a la base del cráneo; de allí atribuía rasgos simiescos a los negros y menores capacidades intelectuales (*cf.* Camper 1792).

Sin embargo, es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que estas observaciones y esbozos genéricos empezaron a ser sistemáticamente discutidos en Europa y Norteamérica, tanto desde la perspectiva del poligenismo (*v. gr.* Georges Cuvier, Anders Retzius, Robert Knox y Samuel George Morton) como del monogenismo (*v. gr.* Charles Darwin). Morton (1799-1851), considerado el padre de la antropología física estadounidense, defendió en *Crania Americana* (1839) la idea de que cada raza pertenecía a una especie distinta y que la raza negra era inferior a la blanca, reinterpretando pasajes bíblicos y usando como metodología empírica la medición de cráneos de caucásicos, indígenas y negros. Según sus datos, los caucásicos tendrían el cerebro más grande y los negros el más pequeño, por lo que eran intelectualmente inferiores; esto los hacía incapaces de volverse civilizados, y por tanto, justificaba su esclavización. Estas conclusiones lo convirtieron en un autor muy popular entre los esclavistas del sur estadounidense (quienes a su vez eran altamente influyentes en la política de sus respectivos estados y en el Congreso estadounidense). Dos de los más reconocidos seguidores de Morton, Josiah Nott (1804-1873) y George Gliddon

(1809-1857) extendieron sus ideas con evidencia basada en el estudio de esculturas y momias egipcias en *Types of Mankind* (1854). Estas ideas acerca de la natural desigualdad entre la “raza” blanca y la negra tuvieron una incidencia fundamental en los debates y tensiones políticas que derivarían en la Guerra Civil y en la brutalidad de las acciones bélicas.<sup>181</sup>

Por su parte, el francés Arthur de Gobineau (1816-1882) publicaba por esa misma época su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), en donde define a los blancos europeos (en particular, los germanos) como sinónimo de civilización y a los negros los ubica en la escala más baja de la jerarquía racial, por lo que serían, por definición, incapaces para la vida civilizada.

Es en este contexto en el que Darwin (1809-1882) publica *On The Origin of Species* (1859), un trabajo basado en décadas de observaciones como naturalista y biólogo que lo llevaron a proponer su teoría sobre la evolución de las especies, los procesos de selección natural, y el predominio de los más aptos en el reino animal; sin embargo prefirió posponer la publicación de sus reflexiones sobre la evolución humana. Esto ocurrió una década después, cuando publicó *The Descent of Man* (1871), trabajo en el que Darwin sostuvo que todos los *Homo sapiens* debían tener un origen único y una rama evolutiva común que los conecta a los monos. En esta obra, Darwin daba argumentos para fortalecer la tesis de los abolicionistas británicos y estadounidenses, cuya campaña se basaba en el lema *Am I Not a Man and a Brother?*<sup>182</sup> Al parecer Darwin era consciente de las implicaciones de su tesis sobre el ancestro común en las discusiones políticas de su época, como se desprende de sus cuadernos de anotaciones durante su

---

181 La deshumanización de los afrodescendientes (consecuencia de su estado jurídico como bienes muebles y su inferiorización racial) tuvo una incidencia crucial en las acciones bélicas. Por ejemplo, los soldados confederados aplicaron una guerra sin cuartel contra soldados negros de la Unión, asesinando a todos los que caían bajo su poder, como estrategia deliberada para intimidar a la población civil y evitar su participación en la guerra o su huida a los estados del norte (flujo que era considerado un “contrabando de guerra”). Como explica Lewis (2017: 176), “Renewing a strategy used for centuries, Confederate soldiers brutally killed many African Americans under the policy of no quarter for black soldiers, and they also killed women and children with equal fervor. This sort of violence did not end after the Civil War. The continued exhibitions of racially motivated and inchoate acts of brutality traumatized many black Americans and made them fearful that white southerners intended to carry out what they had threatened to do for centuries”.

182 De hecho, el medallón de 1787 que simboliza la campaña abolicionista (en el que aparece un esclavo encadenado en actitud suplicante, con el lema citado) fue elaborado por el abuelo de Darwin, Josiah Wedgwood.



expedición en el *Beagle* (1831-1836), en los que se percibe una creciente convicción por la hermandad humana, especialmente tras su estancia en Brasil, donde tuvo contacto con las atrocidades del sistema esclavista y lo llevó a tomar partido por la causa abolicionista (*cf.* Desmond/Moore 2010: 78-86). No obstante, pese a su rechazo al esclavismo,<sup>183</sup> Darwin no desestimó la idea de que las “razas” estaban ordenadas jerárquicamente por pertenecer a diferentes escalas de evolución; en varios pasajes destacó las distancias morales e intelectuales entre las “razas”,<sup>184</sup> e incluso en algunos apartes sugirió que las “razas civilizadas” exterminarán a las “razas primitivas”.<sup>185</sup> Como se analizará en detalle, estas contradicciones dieron un amplio espacio para la interpretación científica posterior.

El debate académico noratlántico tuvo una incidencia profunda en la discusión general sobre la composición racial en América Latina y sobre sus consecuencias para los proyectos de construcción nacional y el progreso socioeconómico. Durante este período, la actividad científica en Brasil y el resto de la región mostraba un grado muy incipiente de institucionalización; las estructuras para la formación de nuevos científicos, en los términos en que se habían instaurado en algunos países europeos, eran prácticamente inexistentes. Tampoco se disponía de mecanismos públicos o privados de financiamiento de investigaciones científicas. Trabajos de investigación original producidos localmente estaban siempre vinculados a iniciativas de científicos individuales que tuvieron acceso a la formación en

183 “Slavery, although in some ways beneficial during ancient times, is a great crime; yet it was not so regarded until quite recently, even by the most civilized nations. And this was especially the case, because the slaves belonged in general to a race different from that of their masters”. Darwin 1871: 117.

184 “Nor is the difference slight in moral disposition between a barbarian, such as the man described by the old navigator Byron, who dashed his child on the rocks for dropping a basket of sea-urchins, and a Howard or Clarkson; and in intellect, between a savage who does not use any abstract terms, and a Newton or Shakspeare (sic). Differences of this kind between the highest men of the highest races and the lowest savages, are connected by the finest gradations. Therefore it is possible that they might pass and be developed into each other”. Darwin 1871: 35.

185 Uno de los apartes más criticados al respecto sugiere que en un futuro cercano los caucásicos exterminarán a las “razas salvajes”: “At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilised races of man will almost certainly exterminate, and replace throughout the world the savage races. At the same time the anthropomorphous apes, as Professor Schaaffhausen has remarked, will no doubt be exterminated. The break will then be rendered wider, for it will intervene between man in a more civilised state, as we may hope, even than the Caucasian, and some ape as low as a baboon, instead of as now between the negro or Australian and the gorilla”. Darwin 1871: 201.

Europa (Stepan 1976: 36). En general, la vida intelectual en América Latina se caracterizaba por la ávida recepción de la “ciencia europea” en todos los campos de conocimiento. Este bajo nivel de institucionalización de la actividad científica y la ansiedad con la que se seguían los nuevos descubrimientos científicos no constituía propiamente una paradoja. Reflejan más bien la forma como la ciencia, antes de consolidarse un modo particular de producción de conocimiento, se torna un valor y un dogma para las élites nacionales. El uso que se hacía de las teorías recibidas era particular y específico. El positivismo, darwinismo social, spencerianismo o el liberalismo adquirieron nuevos rasgos al ser fusionados con la tradición intelectual local y reconstruidos de forma ad hoc para estudiar los obstáculos al progreso que pudieran derivarse de la composición étnica de la población nacional. El soporte en la ciencia europea fue la llave para entrar en el debate público de la época y el mecanismo legitimador de las diferentes fórmulas para la construcción de una sociedad avanzada en el trópico.

Se pueden identificar tres cuestiones principales en disputa, todas ellas directamente relacionadas con la composición de la población nacional y las perspectivas futuras de la nación. El primer foco de los debates era la jerarquía racial, donde se discutía si, de hecho, individuos y grupos humanos “no blancos” eran biológicamente inferiores o si eran otros factores de orden no racial, como el ambiente físico o el entorno social, los que determinaban las posibilidades de desarrollo. La segunda cuestión se refiere a las uniones entre las que definían como diferentes razas humanas; aquí se quería constatar si ello tenía riesgos o si por el contrario abría nuevas posibilidades para la nación. El tercer eje del debate trataba directamente la evolución biológica, en su conexión con el progreso social. Se discutía, por ejemplo, en qué medida las habilidades y facultades desarrolladas a lo largo de la vida para la mejor adaptación al medio podían ser transmitidas a las generaciones futuras, con el propósito de asegurar la adaptación y el perfeccionamiento progresivo de los miembros de la nación en su entorno físico y social.

El repertorio de respuestas teóricas a este conjunto de cuestiones en el debate europeo y norteamericano era rico y variado. La discusión sobre las desigualdades entre las razas remitía inevitablemente a Gobineau, quien había servido como emisario del gobierno francés en Brasil durante 15 meses, y quien ponía en duda el progreso de la humanidad fundamentado en la “paradoja racial civilizatoria”: entre mayor “pulsión civilizatoria” de una raza, mayor es la tendencia a asimilar a las otras. Y entre más sangre extraña

absorbe, más se debilita y decae (Hofbauer 1999: 107). Posteriormente, las investigaciones europeas dejaron de anclar el supuesto de la desigualdad de las razas en caracteres físicos visibles al observador común (tipo de cabello, color de piel, etc.), como lo hiciera Gobineau, y empezaron a fundamentar la desigualdad bajo criterios taxonómicos y antropométricos, en consonancia con la craneometría y otros métodos científicos vigentes. Una de las tesis más prominentes sostenía la superioridad de los dolicocefalos, o sea, portadores de un tipo de cráneo más largo que ancho, supuestamente característico de la “raza aria”. La importancia de los determinantes ambientales en la definición de las posibilidades de progreso individual y social también era destacada. Las referencias más frecuentes en este punto eran los trabajos de Friedrich Ratzel (1844-1904) y de Thomas Buckle (1821-1862), los cuales señalaban la correlación directa y necesaria entre factores climáticos y del suelo y las posibilidades de desarrollo de una nación (Schwarcz 1993: 58).

Respecto a la segunda cuestión (la mezcla de razas), ocupaba un lugar central el riesgo de degeneración, entendido como supuestos desvíos del tipo humano normal que se transmiten genéticamente. El tema fue tratado sistemáticamente por primera vez por Gobineau, pero ganó nueva actualidad y sentido político en los primeros años del siglo XX, en el ámbito del avance de las ideas eugenéticas. En este debate, Mosse (1978: 106) destaca el papel del médico italiano Cesare Lombroso (1836-1909) y del alemán Max Nordau (1849-1923). En sus estudios, Lombroso asocia degeneración con criminalidad e identifica, a partir de rasgos físicos, los criminales natos o atávicos, que en contraste con los criminales esporádicos y recuperables, deberían ser asesinados para que los genes de la degeneración no fuesen transmitidos a las generaciones futuras. La pena de muerte podía servir para completar y fortalecer el proceso de selección natural, y en ese sentido, haría parte de una “selección benéfica” (Mosse 1978: 107). Nordau populariza las ideas de Lombroso, articulándolas con la crítica cultural y social en contra de la liberalización moral. Según Nordau, la degeneración debía ser combatida tanto por la ciencia positivista como por la internalización personal de una disciplina y moral sexual rígida, como se observa en el *modus vivendi* del “alemán trabajador”. Tanto Lombroso como Nordau eran judíos y no eran, en la percepción de Mosse (1978: 109), necesariamente racistas. Con todo, sus ideas sirvieron de amalgama para la moral racista en Europa y derivaron más adelante en construcciones metafísicas, como la que propuso Ernst Haeckel (1834-1919) en su

variante de darwinismo social. En el ámbito de la antropología francesa fue influyente el trabajo de Paul Broca (1824-1880), fundador en 1859 de la Sociedad Francesa de Antropología (Faria 1973: 3 *et seq.*). En un ensayo de 1864, Broca contradujo la tesis de Gobineau acerca de los efectos necesariamente degenerativos del cruce de razas (*cf.* Broca 1864: 1-2). Para Broca, hay que distinguir entre uniones de razas similares y uniones de razas remotas. Los cruces del primer tipo serían eugénicos, esto es, producen generaciones futuras indefinidamente fértiles. Este sería el caso del pueblo francés, un pueblo híbrido constituido por la mezcla de varias razas similares. En su tipología también identificaba otras tres formas de unión, dependientes del grado de proximidad de las “razas cruzadas”: agenésica (de hijos enteramente estériles), disgenésica (cuya primera generación es casi completamente estéril, y la siguiente totalmente infértiles), y paragenésica (cuya fertilidad es decreciente en los siguientes cruces de esa especie, y por lo cual tienden a desaparecer, salvo si retornan a cruces con razas puras similares). La tesis de la degeneración también tuvo defensores destacados en la psiquiatría francesa; en particular se destaca Bénédict-Augustin Morel (1809-1873), quien concibió las enfermedades mentales como una forma de degeneración física (neurológica) que mezcla causas hereditarias y transgresiones morales; de ello deducía que los trastornos mentales se agravaban progresivamente con cada nueva generación. En ese sentido, el degenerado pertenece a un estadio evolutivo más primitivo y representa una amenaza para el progreso social. Al tratarse de una cuestión biológica, Morel defendía la posibilidad de implementar medidas preventivas y de higiene pública para reducir las patologías psíquicas y contribuir al avance civilizatorio de la especie.

En relación con el tercer eje articulador del debate, a saber, la discusión en torno a la evolución biológica en su conexión con el progreso social, la controversia era mayor debido a la variedad de corrientes europeas, en particular, el neolamarckismo, el socialdarwinismo y el spencerianismo. Si bien no se trata de corrientes totalmente opuestas ni claramente distinguibles, tuvieron desarrollos particulares en América Latina. El botánico francés Jean-Baptiste de Lamarck (1774-1829) formuló por primera vez, de forma sistemática, una teoría de evolución biológica bajo los principios de progreso y adaptación. Según la concepción lamarckiana, la transformación de las especies admite que las habilidades adquiridas en vida puedan ser transmitidas hereditariamente, de manera que existe en la línea de ascendencia una acumulación del esfuerzo de adaptación al medio. Se

trataría de una evolución lenta como resultado de la adaptación a los cambios en el medio ambiente.<sup>186</sup> Como explica Stepan (1991: 74), ideas neolamarckistas en América Latina justificaban la creencia de que el esfuerzo humano tenía sentido ya que los avances logrados durante la vida de un individuo podían ser transmitidos genéticamente y de este modo podía lograrse el progreso. Por otro lado, el darwinismo social defendía el principio de selección natural en los términos de Darwin. En las postrimerías del siglo XIX, el presupuesto de la desigualdad innata de aptitudes entre las diferentes poblaciones mundiales adquirió prestigio y difusión dentro y fuera de Europa. En Alemania, como muestra Ferdinand (1999: 176), las aplicaciones político-sociales de la teoría de Darwin comenzaron en la década de 1860 a través de Ernst Haeckel (1834-1919), Ludwig Büchner (1824-1899) y Friedrich Albert Lange (1828-1875). En estos autores, Ferdinand distingue entre una vertiente democrática y una aristocrática de darwinismo. Autores de la variante democrática como Lange defendían los programas de asistencia social como premisa para que prevalezca el principio de selección natural; por su parte, autores de la corriente aristocrática como Haeckel se oponían a cualquier tipo de asistencia a los “menos aptos”.<sup>187</sup> Adicionalmente, el trabajo de Herbert Spencer se destacó entre las aplicaciones del principio de la evolución a la dinámica histórica y social observadas en Inglaterra. Según Spencer, en el curso del proceso de evolución, razas e individuos “menos aptos” van siendo apartados a favor de los mejor adaptados. Ferdinand (1999: 117) describe la compleja mecánica que según Spencer llevaría a la sobrevivencia de los “más capaces”: los individuos mejor adaptados, representantes de una “raza superior” se caracterizan por una constitución corporal mayor y un sistema nervioso más desarrollado, característico de una inteligencia más elevada, y con una fertilidad mayor a la de las “razas menos desarrolladas”. De modo que en términos demográficos los “más fuertes” substituyen compensatoriamente a los “más débiles”, superados en la competencia por recursos. En la evolución histórica, los mejor adaptados (la “raza blanca”) se dispersan por la faz

186 Esta teoría fue descartada con las investigaciones del zoólogo August Weismann (1834-1914), quien demostró la imposibilidad de transferencia a generaciones futuras de características adquiridas en vida (*cf.* Ferdinand 1999: 182).

187 Haeckel consideraba además que las diferencias intelectuales entre los niveles más elevados de evolución de la especie humana (en la que nombraba a europeos como Goethe, Shakespeare, Spinoza y Aristóteles) y la más inferior (en la que situaba a hombres de las selvas y a patagónicos) eran mayores que entre seres humanos y orangutanes (*cf.* Haeckel 1968 [1898]: 410).

de la tierra, haciendo avanzar los procesos internos de desarrollo. Este conjunto de ideas tuvieron expresiones concretas en políticas públicas, como los programas que preconizaban la separación de las razas, la eugenesia, la esterilización y la negación de tratamiento a quienes fuesen considerados portadores de “material humano pobre” (Finzsch 1999: 97).

### **2.1. Racismo científico en Brasil**

Los postulados del racismo científico fueron ampliamente hegemónicos en el debate entre los “hombres de ciencia” brasileños hasta la década de 1930, al punto que se puede hablar propiamente de un movimiento eugénico brasileño (*cf.* Stepan 1991) con crucial influencia en los debates sobre la idea de nación que se estaba construyendo, así como en la legislación y políticas públicas de la época. Los racistas científicos brasileños estaban de acuerdo en torno al primer axioma del racismo científico internacional, según el cual la humanidad está dividida entre razas, y su corolario, a saber, que las diferentes razas conforman una jerarquía biológica en la que los blancos ocupan la posición superior. Las clasificaciones raciales aceptadas variaban, reflejando la multiplicidad de taxonomías en el debate internacional. La referencia al grupo superior también asumía diversas formulaciones: en algunos casos se hablaba de blancos, en otros de arios, europeos, o dolicocefalos. Pese a esta diversidad en las clasificaciones, había consenso acerca de la jerarquía biológica en sí misma. Las divergencias entre los racistas científicos brasileiros se situaban en el segundo eje de cuestiones explicado atrás: la discusión sobre la mezcla de razas y los riesgos de degeneración. Aquí se distinguen dos corrientes: algunos autores consideraban que la mezcla de razas en Brasil llevaría a una degeneración creciente y a la imposibilidad de constituir un pueblo brasileiro apto para la civilización. Esto implicaba que en pro del avance civilizatorio era necesario reducir el porcentaje de la población de razas inferiores e incentivar la inmigración de razas deseables. Otros consideraban que la “hibridación” en Brasil era paragenésica, lo que llevaría a la desaparición progresiva de los negros y mestizos de piel oscura, considerados como inferiores, y al blanqueamiento paulatino del conjunto de la población. Como ejemplo de estas posturas se presentan respectivamente los influyentes estudios de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) y Sylvio Romero (1851-1914).

### 2.1.1. Raimundo Nina Rodrigues

Nina Rodrigues era un médico legista radicado en Bahía, quien se posicionó como un investigador muy influyente a nivel nacional en múltiples áreas de conocimiento; en especial, se le atribuye un rol fundacional en la medicina legal y la antropología en Brasil. A partir de un núcleo de investigadores de la facultad de medicina de Bahía, logró contar con varios seguidores y continuadores de sus propuestas, incluyendo a figuras importantes de la intelectualidad brasilera en diversas regiones del país, como Artur Ramos, Oscar Freire y Afrânio Peixoto, así como interesados ilustres como Euclides da Cunha. Internacionalmente, Nina Rodrigues seguía de cerca las investigaciones de antropología criminal italiana, liderada por Lombroso, así como la escuela médico-legal de Lyon de Lacassagne. Nina Rodrigues viajó a Europa y publicó sus libros fuera de Brasil, incluyendo artículos en revistas editadas por Lombroso y Lacassagne (Corrêa 1998 [1982]). Uniendo la antropología criminal con la teoría evolucionista de Tylor, Nina Rodrigues buscó establecer los nexos entre desarrollo moral y el grado de progreso biológico-racial. Según el autor, la posibilidad de aprendizaje moral depende ante todo del grado de “evolución biológica” del “grupo racial” al que se pertenece. En ese sentido, la raza adquiere el carácter de metaconcepto que engloba y determina todas las dimensiones de la vida personal y colectiva. De ello deriva que cualquier proyecto de igualdad legal y política de individuos que pertenecen a distintas “razas” ignora el hecho elemental de que los negros se encuentran en un estadio evolutivo diverso y que por tanto son biológicamente incapaces de alcanzar el grado de madurez moral de los blancos, lo que obstaculiza su integración como ciudadanos en igualdad de derechos y deberes con los blancos. Siguiendo esta argumentación, Nina Rodrigues reivindicaba que la imputabilidad penal fuera asignada según el grado de desarrollo biológico-moral del individuo<sup>188</sup> (lo cual se definía a través de métodos antropométricos). Así, aplicar el código penal a diversas “razas” sería como castigar a niños por no haber alcanzado la madurez, o a los locos por su locura (Hofbauer 1999: 168 *et seq.*). A modo de ejemplo, explica que el concepto de derecho de propiedad de las sociedades africanas para la época en que los esclavos fueron llevados

188 El caso de los mestizos era particularmente complejo, puesto que la clasificación de Nina Rodrigues consideraba la posibilidad de la existencia tanto de mestizos degenerados como mezclas exitosas, que generarían mestizos “moralmente íntegros”.

a América ofrece una justificación moral al gran número de hurtos y otros crímenes cometidos por los negros brasileiros, quienes no tienen conciencia de la antijuridicidad de su conducta (Nina Rodrigues 1935: 409).

El racialismo purista de Nina Rodrigues tuvo consecuencias variadas, algunas de ellas inesperadas. La primera de ellas es más evidente, y por decirlo así, ideológica, y se refiere a la reproducción del discurso dominante sobre las jerarquías raciales. Una segunda consecuencia es que el argumento de una desigualdad irreductible de tipo biológico entre diferentes grupos de la población convirtió a Nina Rodrigues en un defensor intransigente de las expresiones religiosas afrobrasileras y en un oponente de la persecución policial a sus practicantes (Hofbauer 1999: 171). Por esa vía poco usual, Nina Rodrigues se convirtió en un multiculturalista defensor de las diferencias (raciales) en un momento en que sus contemporáneos defendían el mestizaje como salida para formar una nación homogénea basada en una “raza brasileira”. Incluso entre sus seguidores brasileiros más cercanos, la propuesta de pureza racial no encontró eco (Corrêa 1998 [1982]: 196 *et seq.*). Las ideas racistas de Nina Rodrigues sólo serían suscritas plenamente por el investigador nazi Heinrich Krieger (1940) en un ensayo en la prestigiosa revista *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* en el que trató la “cuestión racial” en Brasil.

### 2.1.2. Sylvio Romero

Sylvio Romero, natural de Lagarto (estado de Sergipe), se formó en Derecho en Recife, participando de la intensa vida intelectual de la ciudad. Allí compartió con otros pensadores de la corriente que se llegó a conocer como *Escola do Recife*, que defendía el germanismo (la divulgación de investigadores alemanes en Brasil) y la superioridad de la “raza aria”. Establecido en Rio de Janeiro en 1879, Romero comenzó a combinar las lecciones del positivismo con las nuevas influencias del darwinismo, estudiando vivamente a Ernst Haeckel y más tarde la obra de Herbert Spencer, para Romero (1878: 185), la prueba definitiva de que era posible “a transformação do Comtismo pela doutrina darwinica”. La adhesión al darwinismo y la creencia en la prevalencia del principio de selección natural entre las sociedades humanas resultó un paso fundamental para que Romero combinara el dogma de la desigualdad biológica entre las razas y la posibilidad de un mestizaje benigno que, adecuadamente orientado, conduciría al blanqueamiento paulatino de los brasileiros (Mota 2000: 106 *et seq.*).



La creencia de Romero en la distribución desigual de talentos entre las diferentes “razas” no admitía excepciones. Negros e indígenas eran, por definición, ineptos para la vida civilizada y no podría haber medida política o educativa que cambiase la fuerza determinante de la biología (*cf.* Romero 1895). Romero dedicaba largos pasajes de sus textos en explicar las razones de la superioridad de lo que él entendía como “raza aria”. Su fascinación por los arios no conocía límites. Admiraba al “genial Bismarck” y consideraba que Alemania prestaba un servicio a la humanidad a través de su aventura colonial en África (Romero 1906: 271 *et seq.*). En este punto llegaba incluso a discordar de su inseparable amigo Tobias Barreto, quien igualaba a alemanes y a judíos (*cf.* Romero 1878: 166).

La posibilidad del mestizaje biológico benigno o “regenerador” (Romero 1912: 271) no significaba una ruptura o reformulación del dogma del racismo científico. Su defensa del mestizaje se fundaba precisamente en la creencia de que cualquier perspectiva de futuro para la nación brasilera debía enfrentar el problema de la fuente biológica: se requería blanquear la población. En la formulación de su tesis del mestizaje blanqueador, Romero parece combinar fundamentalmente tres ingredientes: una variación de la teoría de los híbridos de Broca, la aplicación de principios de selección natural y supervivencia de los más aptos (basado sobre todo en Spencer), y el determinismo de Buckle. Romero, poligenista como Broca, parece combinar las formulaciones del autor francés para estudiar los cruces entre “razas distantes” en Brasil, al hablar de una absorción de las “dos razas menos avanzadas” (indígenas y negros) o de la formación una “sub-raza mestizo y criollo” (Romero 1953 [1888]: 111). En cualquiera de estas dos interpretaciones, sin embargo, el sentido de la mezcla es claro: el mestizo es una forma transitoria que debe conducir a la aproximación gradual hacia el tipo racial blanco. Adicionalmente, siguiendo a Spencer, este paulatino blanqueamiento se producía por el hecho de que los blancos estarían mejor preparados para la lucha por la sobrevivencia, aún si los nativos y negros tienen ventajas para la adaptación al medio físico brasilero; por el mestizaje, esas ventajas deberían serles transmitidas hereditariamente.

La regeneración racial por la vía del mestizaje no era, para Romero, un proceso de debiera ocurrir espontáneamente. Debían efectuarse intervenciones políticas y legales para direccionar la migración, evitando que la población germana se concentre solamente en las provincias del sur. Si-

multáneamente, era necesario algùn tipo de control sobre los matrimonios, para dirigir la procreación hacia el blanqueamiento.<sup>189</sup>

Con muchas variaciones, las ideas de mestizaje cultural, formuladas por Romero, reaparecerían años más tarde en diversos autores. También la idea de la mezcla biológica regeneradora encontraría adeptos por muchas décadas. Merece destacarse el trabajo del médico y etnólogo João Batista de Lacerda Filho, quien en su calidad de director del Museo Nacional de Rio de Janeiro, comparecería como único representante de América Latina en el Congreso Universal de las Razas, realizado en la Universidad de Londres en 1911. Lacerda se mostraba particularmente impresionado con el relato presentado en el congreso por Du Bois sobre el trato inhumano a los entonces diez millones de negros en Estados Unidos y buscaba contraponer al caso norteamericano la *solução brasileira*. Según Lacerda (1912), los negros americanos estarían bien organizados y su número estaría en aumento, mientras que en Brasil, éstos no estaban organizados y tendían a desaparecer, resolviéndose de este modo el “problema de la raza negra”. Tomando proyecciones demográficas de su colega de institución, Roquete Pinto, Lacerda pronosticó la completa desaparición de los negros y la casi extinción de los mestizos en el término de un siglo. A partir de ahí solo restaría el “atavismo” (Lacerda 1912: 100).

### 2.1.3. Francisco José Oliveira Vianna

Más tardíamente, ya en la década de 1920, Francisco Oliveira Vianna (1883-1951), de formación jurídica y radicado en Niterói, retomaría la idea del mestizaje blanqueador, pudiendo ser tratado, bajo ese aspecto, como un continuador explícito de la obra de Sylvio Romero. En *Evolução do povo brasileiro* (originalmente publicado en 1923), Oliveira Vianna estudió detalladamente la distribución geográfica de los “grupos raciales” brasileños, mostrando, a través de proyecciones demográficas, que el blanqueamiento paulatino de la población era un hecho ineludible, basado en dos procesos combinados: por un lado, la inmigración asociada a la tendencia

---

189 “Manda a verdade, porém, afirmar que essa almejada unidade, só possível pelo mestiçamento, só se realizará em futuro mais ou menos remoto; pois será mister que se dêem poucos cruzamentos dos dous povos inferiores entre si, produzindo-se assim a natural diminuição destes, e se dêem, ao contrário, em escala cada vez maior com indivíduos de raça branca” (Romero 1953 [1888]: 355).

de los inmigrantes de casarse con brasileños, y por el otro, la mayor fecundidad de los blancos.

Los “mestizos” son objeto de observación de Oliveira Vianna, quien distingue entre mestizos producto de excepcionales “cruzamientos felices” de negros e indios con blancos, y el caso más común de mestizos que “quedan por debajo del tipo superior del que provienen”. De cualquier forma, según Oliveira Vianna, la única posibilidad de “ascenso civilizatorio” para las generaciones con un antepasado negro o indio reside en el mestizaje. Según el autor:

Essas duas raças inferiores [pretos e índios] só se fazem agentes da civilização, isto é, somente concorrem com elementos eugênicos para a formação das classes superiores, quando perdem a sua pureza e se cruzam com o branco: se, em função da nossa civilização o eugenismo do índio é nulo, se é limitadíssimo o do negro, já o dos dous tipos cruzados, o mulato, e o mameluco, é mais desenvolvido e sensível (Oliveira Vianna 1933 [1923]: 137).

La lógica del ascenso civilizatorio por medio del “cruce racial” es aplicada por Oliveira Vianna (1982 [1919]: 180) a la evolución demográfica brasileña para mostrar cómo el número de “mestizos inferiores” (en su clasificación, el “mestizo refractario a la arianización”) va decreciendo en virtud de la pérdida de “vitalidad” del elemento negro, “como mesmo porque só nos últimos tempos as seleções étnicas entram a exercer, de uma maneira eficaz, a sua poderosa ação arianizante e clarificadora sobre a massa nacional”. En esta dinámica poblacional, los “mestizos superiores” van asumiendo a través de las generaciones “atributos físicos mais ou menos semelhantes aos arianos” y se “arrancham, por isso, na categoria aristocrática dos ‘morenos’”.

Oliveira Vianna buscaba destacar, como lo hiciera Sylvio Romero, el papel de aquellos que él califica como dolico-rubios, germánicos, o como elementos áricos. Apoyándose en Lapouge, a quien cita con gran frecuencia, el autor postulaba que el hombre “dolico-rubio” (*dolico-louro*) posee una tendencia innata a migrar. Por ello supone que éstos, pertenecientes a la aristocracia portuguesa con ocasión de los grandes descubrimientos, llegaron en gran número a Brasil. Es sólo con las corrientes migratorias posteriores que llegarían

representantes da raça celtibérica, morena e de pequena estatura. [...] Nos primeiros tempos, quando o nosso país é ainda considerado um lugar de desterro, povoado de índios bravios e de feras, só as naturezas intrépidas, os

temperamentos audazes, as vantagens enérgicas, como as do dolico-louros, são capazes de abandonar o seu ubi e transpor o oceano para vir tentar a fortuna do outro lado do Atlântico (Oliveira Vianna 1933 [1923]: 116).

En las manos de Oliveira Vianna, los argumentos del racismo científico ganaron instrumentalidad y aplicaciones sociológicas ausentes en sus predecesores brasileños. Se trató básicamente de formular una interpretación de la estratificación social brasileña completamente fundada en dogmas raciales. Oliveira Vianna intentó demostrar que las posiciones de mando en todas las esferas de la sociedad brasileña han sido ocupadas por portadores de sangre aria desde la época colonial. Para explicar los casos de movilidad social, observados también entre los “mestizos”, el autor recurre, como atestigua el agudo y pionero análisis de Paiva (1978: 140 *et seq.*), al concepto de “capital eugenésico” de Lapouge, según el cual cada raza contiene “individuos eugenésicos”, con capacidad de liderazgo y de conducción del conjunto de miembros de su grupo. Sin embargo, la distribución en cantidad y calidad de estos elementos eugenésicos entre las diferentes “razas” se considera desigual: entre los arios la concentración de elementos eugenésicos sería particularmente alta; entre negros, escasa. Es en este universo teórico que Oliveira Vianna busca sustentación para su idea de un cruce interracial exitoso, la “mezcla feliz”, referida anteriormente. Tales mezclas felices pueden ser acompañadas de una paradoja evolutiva según Oliveira Vianna, ya que la apariencia física no permite identificar inmediatamente al mestizo portador de un alto stock eugenésico. Esto se daría con los “mulatos superiores” en Brasil, ya que los mecanismos de selección social, basados en el fenotipo, acababan contribuyendo a impedir el ascenso social de individuos que, pese a su fenotipo, eran portadores de un gran capital eugenésico. Estudiando el período colonial, Oliveira Vianna (1933 [1923]: 139) constataba que:

Os preconceitos sociais têm para com eles [mulatos superiores] rigores seletivos de uma meticulosidade exagerada. Eles descendem de uma raça servil sem nenhuma tradição de nobreza. Os estigmas da raça inferior, aos demais, lhe recaem, em regra, justamente sobre aqueles dois atributos, que aos olhos do povo são os índices mais seguros da bastardia de origem: os cabelos e a cor. Esta e aquele os tornam, noventa e nove sobre cem, indissimuláveis. Essa indissimulabilidade é o grande embaraço que eles deparam no seu incoercível movimento de ascensão para as classes superiores.

En la visión de Oliveira Vianna, los “mulatos superiores” representan, por así decirlo, una imperfección de las jerarquías sociales en Brasil. Se

trata, para este autor, de un caso en el que el reconocimiento social no corresponde al stock eugenésico que porta un individuo o grupo determinado. Con todo, por regla general, las jerarquías sociales existentes en Brasil son legítimas según el autor, ya que están apoyadas en la biología, que distribuye desigualmente el capital eugenésico.

El carácter tardío y la radicalidad de la convicción racista de Oliveira Vianna despiertan la justa interpelación acerca de los factores históricos que llevaron a que un ideólogo nacionalista, más de tres décadas después de la abolición de la esclavitud, buscara legitimar las jerarquías sociales a través del dogma de la desigualdad racial. Para responder a esta cuestión conviene traer a colación algunos de los argumentos utilizados por Paiva (1978: 135 *et seq.*). Según el autor, el racismo de Oliveira Vianna necesita ser entendido como réplica a algunos discursos nacionalistas como el de Manoel Bomfim, que se oponían a los privilegios conferidos por la política inmigratoria a los inmigrantes europeos. En contra de ese tipo de nacionalismo, Oliveira Vianna oponía su propio nacionalismo, basado en la premisa de que el éxito de la nación dependía de su capacidad de elevar, a través de la atracción de inmigrantes arios, el “stock eugenésico” de su población. Desde un punto de vista cultural, Oliveira Vianna trataba a la sociedad brasileña como una rama, un “trasplante” de la civilización europea, alimentado y mantenido vivo en Brasil por la presencia ariá iniciada por los descubridores portugueses y renovada por los inmigrantes europeos. A esos grupos les correspondía proteger al país de la influencia nefasta del “mestizaje inferior”, moralmente inestable y opuesto a la disciplina y las reglas. Su argumento ganaba con ello un claro sentido político: se prestaba a la férrea defensa de los intereses de las oligarquías dominantes contra los nuevos grupos urbanos que comenzaban a conquistar alguna visibilidad pública a través de huelgas y revueltas. El racismo de Oliveira Vianna (1982 [1919]: 180) despolitiza esa protesta, convirtiéndola en una expresión de la “psicofisiología”, “excesiva”, “irregular”, “discontinua” y subversiva que tiene su gran enemigo en el poder “que impõe, que ordena, que disciplina, que coage, que restringe, que encarecerá”.

La obra de Oliveira Vianna continúa teniendo un lugar destacado en la reflexión sobre la modernización brasileña. Su diagnóstico sobre la falta de espíritu público de los brasileños y la necesidad de un Estado fuerte que discipline y oriente la sociedad anómica y poco solidaria todavía se repite con frecuencia. Los aspectos propiamente raciales de su análisis son, o bien

omitidos, o bien tratados como marginales en la obra del autor (como lo hace Odália 1997: 163 et seq.). Se acepta así el propio argumento de Oliveira Vianna, quien para protegerse de la acusación de racismo, decía que el tema de la superioridad de los arios estaría por fuera de su horizonte de preocupaciones. Sin embargo, su argumento de defensa es la confesión misma del crimen que se le imputa. Según él, en lugar de la “raza germánica”, otros problemas más interesantes y fecundos —como por ejemplo, la aclimatación, la selección eugenésica de la inmigración, la asimilación, los cruces y la psicología diferencial de los tipos antropológicos— tomaron su lugar y empezaron a absorber su pensamiento e interés de investigación (Oliveira Vianna 1933 [1923]: 3). Pero la lógica racista no representa un desvío de ruta o un apéndice del que pueda prescindir la obra de Vianna, sino que constituye el núcleo de su explicación de las jerarquías sociales y el cemento que da consistencia a su defensa de un Estado fuerte capaz de difundir las obras y los valores de la civilización europea en Brasil (Piva 2000: 137 *et seq.*). Su obra documenta, por eso, la importancia fundante asumida por el racismo científico para las ciencias sociales brasileñas. Con su trabajo se consolida una tradición de interpretar los déficits de modernización del país como producto de diversos atavismos. Los énfasis han ido cambiando, y la gramática de fondo explícitamente racial ha ido cediendo, dando lugar a matices culturales. Pero aún se mantiene en sectores significativos de la sociología de la modernización brasileña una mirada aristocrática, que contempla con sospechas la poca vocación de la gente pobre y atrasada para la vida civilizada.

## 2.2. Racismo científico en Colombia y Ecuador

Desde la fundación misma de las ciencias sociales en lo que hoy es la república de Colombia también es posible encontrar vestigios de racismo científico que tienen hasta el día de hoy una influencia muy significativa en la forma en que se conciben y debaten temas asociados con la modernización y desarrollo en ese país. En 1808, Francisco José de Caldas (científico y prócer de la independencia de la Nueva Granada<sup>190</sup>) publicó en el Semanario del Nuevo

190 Nacido en Popayán, se vinculó a la Real Expedición Botánica de la Nueva Granada (1783-1813) en 1805, donde aportó sus conocimientos en física y geografía para medir la altitud y establecer los pisos térmicos. Desde 1806 fue director del Observatorio Astronómico de Santa Fe de Bogotá. Participó en el levantamiento de criollos ilustra-

Reino de Granada un artículo titulado “Del influjo del clima sobre los seres organizados”. En él defendía la tesis ambientalista, según la cual existía una correlación directa entre el lugar geográfico y las características antropológicas, de manera similar a la relación entre el medio ambiente y la flora y fauna (Castro-Gómez 2005: 259). De hecho, se trata de una tesis bastante difundida entre los ilustrados criollos de la época; en un texto de 1806, Hipólito Unanue defendió esta tesis para las condiciones del Virreinato del Perú, con un título muy similar al de Caldas: “Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados”.

Para Caldas, el clima influye (aunque no determina inexorablemente) en la condición física y moral de los individuos. Para ello se basa incluso en la teoría del ángulo facial de Camper:

El instinto, la docilidad y, en una palabra, el carácter de todos los animales depende de las dimensiones y de la capacidad de su cráneo y de su cerebro. El hombre mismo está sujeto a esta ley general de la naturaleza. La inteligencia, la profundidad, las miras vastas y las ciencias, como la estupidez y la barbarie (...). Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo de ella, una frente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90°, anuncian grandes talentos, el calor de Homero y la profundidad de Newton. Por el contrario, una frente angosta y comprimida hacia atrás, un cerebro pequeño, un cráneo estrecho, y un ángulo facial agudo son los indicios más seguros de la pequeñez de las ideas y de la limitación. El ángulo facial, el ángulo de Camper, tan célebre entre los naturalistas, reúne casi todas las cualidades morales e intelectuales del individuo. (...) Cuando este ángulo crece, crecen todos los órganos destinados a poner en ejercicio la inteligencia y la razón; cuando disminuye, disminuyen también estas facultades. El Europeo tiene 85° y el Africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra es el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie, y la ignorancia son las dotes de la segunda. El clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha también dilatado y comprimido las facultades del alma y la moral. Véase a Cuvier (*Leçons d'Anatomie comparée*), y no se dudará del imperio del clima sobre la armazón huesosa de nuestro cuerpo, y de los asombrosos efectos de sus dimensiones sobre la constitución física del hombre, sobre sus virtudes y sus vicios (Caldas 1808: 145-146).

De lo anterior deriva que el progreso y el desarrollo de las capacidades morales e intelectuales de la población es más favorable en la zona andina, considerando sus condiciones climáticas y su alternancia entre tiempos hú-

---

dos el 20 de julio de 1810 y asumió diversas posiciones militares hasta su captura y fusilamiento en 1816.

medos y secos, en contraste con el calor y las condiciones selváticas de las costas. Si bien Caldas niega ser determinista, asume que existen distintas razas humanas y que algunas son más aptas para habitar las regiones frías y otras las cálidas. Para el caso neogranadino, concluye que las poblaciones establecidas en la zona andina están en mejores condiciones para alcanzar el progreso. Durante la segunda mitad del siglo XIX, esta lógica llevó a distinguir entre salvajes (localizados en selvas tropicales del Pacífico y el Amazonas) y “menos bárbaros” (asentados en tierras altas y en las faldas de los Andes, cristianizados durante la colonia). Esta postura refleja una visión muy extendida en una época en la que se fijaban las bases para construir el proyecto de nación, fijando su centro en la identidad andina, e inferiorizando a la población costera del Caribe y el Pacífico. De hecho, es una de las ideas que más ha perdurado en el imaginario nacional colombiano y con notorias implicaciones políticas (*v. gr.* en las guerras civiles en torno a la cuestión sobre la adopción de un régimen centralista o federalista).

Una postura similar a la de Caldas fue defendida por los científicos participantes de la Comisión Corográfica a mediados del siglo XIX, entre los que se destacan Agustín Codazzi y Felipe Pérez. Codazzi y Pérez eran defensores de la tesis ambientalista y sostenían que la civilización y el progreso están asociados a la raza blanca, mientras que la raza negra posee una mejor constitución física para habitar y laborar en climas insalubres para otras razas. Sin embargo, en opinión de Restrepo (2007), de ello no necesariamente derivaron la jerarquía inherente entre las razas, por lo que su noción de raza no coincide del todo con la que configuró el racismo científico de finales del siglo XIX. Empero, conviene tener en cuenta las imágenes inferiorizantes del negro que difundían estos autores. Por ejemplo, en un informe de 1853 al gobernador del Chocó, Codazzi expresaba:

Una raza que casi en su totalidad pasa sus días en una indolencia semejante, no es la que está llamada a hacer progresar al país. La ignorancia por una parte, la desidia por otra, un orgullo mal entendido porque hoy son libres, hacen que siempre sean (y lo son en realidad) esclavos de sus pocas necesidades para vivir como los indios que llamamos bárbaros (Codazzi [1853] 1959: 324, citado por Restrepo 2007: 31).

Y en un informe de junio de 1853 al gobernador de la provincia de Barbacoas, Codazzi los describe en estos términos:

Los individuos de esta última [la “raza africana”], antes se dedicaban a la ex-



plotación de las minas; pero en el día, haciendo mal uso de la libertad recién adquirida, han dejado en su mayor parte este trabajo por vivir en absoluta independencia, en las orillas de los ríos, sembrando unas pocas matas de plátano, algunas de maíz y otras de cañas, cuyos productos, unidos a los peces abundantes en los ríos, y a los zaínos y cerdos de monte, que pueblan las selvas no inundadas, les dan un grosero, pero seguro alimento. Como viven casi desnudos, con un simple guayuco los hombres, y las mujeres con una vara de bayeta sujeta a la cintura, si quieren hacerse una muda de ropa para presentarse en el pueblo, van a las playas de los ríos a lavar las arenas auríferas, y en pocas horas tienen lo necesario para sus compras (Codazzi [1853] 1959: 333-334, citado por Restrepo 2007: 30).

Este tipo de caracterizaciones racializadas e inferiorizantes son también comunes en la academia ecuatoriana. Por ejemplo, el jurista e historiador ecuatoriano Pedro Fermín Cevallos, en el Tomo VI de su “Historia del Ecuador” publicada en 1873, destaca la influencia positiva de la “raza blanca” (asociada al progreso y la belleza), en contraste con la “raza negra” y sus “cruzamientos”:

Desde que la república abrió sus puertas a todas las naciones ha ido mejorando la casta de sus hijos por medio del mayor número de europeos i de los americanos ingleses, cuyo color blanco i sonrosado se encarna admirablemente en la americana pura, i mejor todavía en la mestiza, procedente de los blancos i bronceados [...]. De los cruzamientos de las razas europeas i americanas salen, al andar de dos o tres jeneraciones, formas hermosas i delicadas, al paso que tarda bastante mejorar la prole procedente de europeos y africanos [...]. La prole procedente del cruzamiento de indios con africanos no mejora sino raras veces en cuanto a hermosura, pues se sostiene, como si dijéramos aferrados, las toscas formas de los negros (Cevallos 1873: 73-74, 78).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, tanto en Colombia como en Ecuador se hicieron esfuerzos para dar impulso a la ciencia e investigación locales. Sólo para ilustración, cabe mencionar que en 1867 se estableció la Universidad Nacional de Colombia, y en la década de 1870 se crearon diversas sociedades científicas y se fundaron diversas revistas científicas en el país (*v. gr.* la Academia de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional en 1871, o la Revista Médica en 1873). Sin embargo, buena parte de la producción académica se mantuvo en un nivel clasificatorio y descriptivo (Torres Gutiérrez 2001: 120). Con todo, en las primeras décadas del siglo XX, en ambos países se empezaron a publicar estudios científicos locales que defendían la tesis ambientalista y ubicaban a los afrodescendientes e indígenas como pertenecientes a “razas” inferiores, y por tanto como amenazas para el progreso de la nación. Estas representaciones reforzaban

visiones estereotipadas construidas desde la colonia y se inspiraban en teorías europeas del racismo científico.

En Ecuador, gran parte de estas investigaciones se concentraron en Esmeraldas y el Valle del Chota y Mira, dos de las principales regiones habitadas por afrodescendientes desde la época colonial. Las representaciones que se creaban desde estos estudios asociaban a la “raza negra” con el clima, la fuerza corporal, la alegría innata y la propensión a la criminalidad. Por ejemplo, en 1922, el jurista y lingüista Alfredo Pérez Guerrero, en su libro sobre la historia y la cultura nacional ecuatoriana, hizo referencia a los negros para indicar que su fuerza de trabajo es acoplable al clima y a la región; es decir, que determinadas razas son biológicamente compatibles con determinados climas: “si sabemos que la raza negra soporta fácilmente los climas ardientes, no la dedicaremos a cultivos de climas fríos, etc.” (Pérez Guerrero 1986 [1922]: 88). En 1929, el sociólogo Luis Bossano Paredes publicó el resultado de sus estudios sobre el regionalismo en el Ecuador, donde explica la especial adaptación de los negros a determinados climas y describiéndolos como un grupo propenso a la pereza y la criminalidad:

La disparidad de temperamentos en los individuos de la costa y de la sierra obedece pues, con evidencia, al influjo peculiar y natural de cada una de estas regiones. [...] [E]l costeño es más propenso a los entusiasmos, a las reacciones inmediatas de actividad y dinamismo que por la misma razón, son efímeros [...]. Impulsividad, agilidad, movimiento están lógicamente favorecidos por el clima y la alimentación. [...] [La pereza] llega a exacerbarse más bien en el costeño, el cual, por lo general cuenta con una dosis (sic) mayor de sangre morena que de india (el elemento africano encontró su más fácil adaptación en tierras cálidas). [...] Las Estadísticas lo demuestran y la Climatología lo comprueba cómo la criminalidad se presenta, a veces, con caracteres alarmanes, en las comarcas costaneras [...]. [E]n la parte norte domina el elemento de color más propenso a la violencia y más avezado en la criminalidad (Bossano Paredes 1929: 201-202, 209).

También se propusieron representaciones que infantilizaban a los afrodescendientes, quienes requerirían una acción paternalista de los blancos. El abogado y sociólogo Humberto García Ortiz sostenía en 1935 que “el negro es sociable, en el mismo grado en que pueden serlo el niño o el salvaje”. Es decir, reforzaba la representación del negro salvaje, violento, peligroso, y la imagen infantilizada del “negro niño”, “fornido y alegre, risueño a pesar de sus nostalgias ancestrales”. Afirmaba además que al negro se le debía culturizar para que pudiera alcanzar la categoría de ser humano: “[a los negros] deberían abríseles las puertas de la cultura, haciéndolas fran-

quear a paso firme pero lento, para que por medio de ella surja del mundo subhumano al mundo humano” (citado en Torre 2002: 21).

Por su parte, a principios del siglo XX se desató en Colombia un debate sobre la tesis de la degeneración de las razas, impulsada en gran medida por el médico y psiquiatra Miguel Jiménez López, quien después de realizar sus estudios en París retornó a su país adaptando al contexto local algunas de las tesis de Morel y otros psiquiatras franceses de la corriente neurológica (según la cual toda patología mental tenía sustrato cerebral). Como lo relata Torres (2001), en agosto de 1916, en su lección inaugural de la cátedra de patología mental, titulada “La locura en Colombia y sus causas”, Jiménez López sostuvo que las estadísticas locales mostraban un incremento dramático de las enfermedades mentales, y esto lo atribuía a la degeneración racial producto de la mezcla con razas aborígenes, a las que califica como deficientes tanto desde el punto de vista biológico como moral:

Por parte de las razas aborígenes de la América, hay todo el fundamento deseable para pensar que ellas eran ya, antes de la época colombiana, razas deficientes, bien por una incompleta evolución o por haber llegado a un período de completa decadencia. Razones de orden antropológico y de orden histórico respaldan esta hipótesis [...]. Los más autorizados historiadores y americanistas opinan que el vicio de la embriaguez por la chicha y por otras bebidas fermentadas era tan general y tan profundo en las tribus de esta zona, que la mayor parte de sus hombres –dirigentes y esclavos– eran verdaderos intoxicados, que no podían producir sino una descendencia degenerada. No es pues de extrañar que, debilitada y aminorada en sus energías, la población indígena hubiese sido tan fácilmente sometida por sus conquistadores, y que de allí en adelante continuase siendo, como hasta hoy, un rebaño manso, envilecido y apocado, pues la oscura idea de la personalidad y de la libertad que pudo tener en sus mejores tiempos, desapareció atávicamente de su cerebro en regresión [...]. De este conflicto de sangres tan diversas y distantes han surgido profusamente, como de toda aproximación violenta, tipos extremos y aberrantes, así en lo morfológico como en lo psíquico. El mestizo americano, base étnica de nuestra población, no representa, pues, una fusión de las razas originarias, en que estas se compensen y atemperen en sus rasgos extremos; es una simple yuxtaposición de tales rasgos [...]. De aquí que en nuestros países tanto la vida colectiva como la vida individual se marquen ya por una pasividad resignada e impotente -herencia aborígen- ya por la impetuosidad irreflexiva y carente de control personal -herencia latina. Persiste, en consecuencia, a través del cruce secular de nuestros progenitores, la viciación primordial de su psiquismo, la que reforzada por causas accidentales, surge con frecuencia en todas las esferas de nuestra población, ya bajo la forma de locuras del gran grupo de las llamadas locuras constitucionales, ya bajo la forma de degeneraciones inferiores, ya con el carácter de neurosis, bien como

enfermedades de la emotividad o de la voluntad (citado en Torres Gutiérrez 2001: 130-131).

Para el Tercer Congreso Médico Colombiano (1918), Jiménez López presentó una ponencia titulada “Nuestras razas decaen: Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares - El deber actual de la ciencia”. Allí defendió su tesis de la degeneración física e inferioridad biológica de la población local, comprobable en sus bajas tasas de nupcialidad, natalidad y longevidad, así como en la alta tasa de mortalidad, entre muchas otras “evidencias” de tipo físico, intelectual y conductual, como por ejemplo las tasas de criminalidad (Torres Gutiérrez 2001: 134). Como paliativos a esta degeneración progresiva producida por el mestizaje entre razas inferiores, recomendó diversos tipos de medidas higiénicas y políticas públicas (educativas, antialcohólicas, etc.). Sin embargo, consideraba que la única manera de detener realmente la decadencia biológica y moral de la nación consistía en la importación de una raza superior, que describe en estos términos:

[E]l más deseable para regenerar nuestra población es un producto que reúna, en lo posible, estas condiciones: raza blanca, talla y peso un poco superiores al término medio entre nosotros; dolicocefalo; de proporciones corporales armónicas; que en él domine un ángulo facial de ochenta y dos grados aproximadamente; de facciones proporcionadas para neutralizar nuestras tendencias al prognatismo y al excesivo desarrollo de los huesos maxilares; temperamento sanguíneo-nervioso, que es especialmente apto para habitar las alturas y las localidades tórridas; de reconocidas dotes prácticas; metódico para las diferentes actividades; apto en trabajos manuales; de un gran desarrollo en su poder voluntario; poco emotivo [...]. En Suiza, en Bélgica, en Holanda, en Baviera, en Wurtemberg, en el Tirol sería acertado buscar el personal de nuestra inmigración (Jiménez López 1920: 38-39).

Estas ideas serían muy influyentes sobre las políticas públicas en las siguientes décadas al ser acogidas por algunos miembros de la élite científica y política colombiana, incluyendo a figuras muy reconocidas como Luis López de Mesa y el congresista y posterior presidente Laureano Gómez (1950-1953), quien no ocultaba sus simpatías por el régimen nazi y abiertamente sostenía que “[e]l negro es una plaga” (Arocha 2004: 165). Como relata Torres,

la Asamblea de Estudiantes de Bogotá, preocupada, organizó y financió una discusión pública sobre el tema. Las nueve conferencias se desarrollaron du-

rante varios días a partir del 21 de mayo de 1920, en el teatro Municipal. A ella fueron invitados intelectuales ilustres de Bogotá y de Medellín: Luis López de Mesa (psiquiatra), Calixto Torres Umaña (fisiólogo), Jorge Bejarano (higienista), Simón Araújo (institutor), Lucas Caballero (sociólogo) y Miguel Jiménez López, quien la inauguró y la clausuró. En esas dos conferencias [Jiménez López] repitió y amplió las explicaciones y las propuestas de su ponencia (Torres Gutiérrez 2001: 135).

Aun cuando las tesis de Jiménez López fueron criticadas durante el evento, en posteriores acciones se implementarían sus propuestas. Es el caso de Luis López de Mesa, reconocido miembro de varias academias científicas colombianas e internacionales, y quien llegó a ser Ministro de Relaciones Exteriores entre 1938 y 1942. En 1927, López de Mesa redactó un ensayo titulado “El Factor Étnico”, con circulación restringida entre algunos jerarcas católicos y funcionarios públicos de nivel, “para no ofender al patriotismo con una divulgación inconsulta”. En el texto, López de Mesa consideraba crucial implementar una política de inmigración que “depurara” los defectos que producía el cruzamiento entre las razas locales, que describe en estos términos:

El avance de las vías públicas, que hacen fácil la comunicación entre las distintas regiones del país, traerá una fusión casi instantánea de las variedades étnicas que las pueblan. Y como este cruzamiento verificado así por mera determinación de propinquidad daría ocasión a resultantes poco apetecibles, ya que algunos elementos están grandemente retrasados en cultura o deteriorados físicamente por las endemias del trópico, a veces viciados por malos hábitos de alimentación y de bebidas, conviene prever el futuro y ensayar el evitar esas causas de seguro detrimento de la raza por todos los medios que la ciencia y la prudencia indican. Comarcas hay, como las hoyas deletéreas del Cauca y del Atrato, parte de las costas del Atlántico y del Pacífico y núcleos más o menos grandes en otras regiones, orillas del Magdalena, por ejemplo, cuya población africana está tan descaecida fisiológica y espiritualmente, que no podemos mezclarla con el resto de la población sin hacer sufrir al conjunto de la nación muchos pasos hacia atrás y aun perturbarla para siempre. Porque aquellos núcleos de raza, heridos de muerte en su mayor parte por la tuberculosis, el paludismo, las bubas, la anemia tropical y algunos otros males de menor importancia, pero igualmente generalizados, son todavía muy numerosos para ser absorbidos impunemente por el resto de la población, ya de suyo ampliamente mestizada con el elemento africano o aborígen. La mezcla del indígena de la Cordillera Oriental con ese elemento africano y aun con los mulatos que de él deriven, sería un error fatal para el espíritu y la riqueza del país: se sumarían, en lugar de eliminarse, los vicios y defectos de las dos razas, y tendríamos un zambo astuto e indolente, ambicioso y sensual, hipócrita y vanidoso a la vez, amén de ignorante y enfermizo. Esta mezcla de san-

gres empobrecidas y de culturas inferiores determina productos inadaptables, perturbados, nerviosos, débiles mentales, viciados de locura, de epilepsia, de delito, que llenan los asilos y las cárceles cuando se ponen en contacto con la civilización (López de Mesa 1927: 11-12).

Como Ministro de Relaciones Exteriores no sólo materializó estas ideas respecto a la migración no blanca, sino que además impulsó una política restrictiva frente al refugio de judíos europeos que escapaban del régimen nazi.<sup>191</sup> Como relatan en detalle Galvis/Donadío (2002: 216-229), López de Mesa promovió la expedición del Decreto 2.383 de 1938 (que redujo los depósitos migratorios para las nacionalidades “deseables”) y del Decreto 1.723 del 23 de septiembre de 1938 sobre ingreso de extranjeros (que prohibió a los cónsules otorgar visas a personas que hubieran perdido su nacionalidad de origen, como era el caso de los judíos que huían del III *Reich*).

### 3. Marco jurídico

La abolición de la trata transatlántica y de la esclavitud constituyen las reformas jurídicas más trascendentales respecto al estatus legal de los afrodescendientes en América durante el siglo XIX. Las bases ideológicas de la abolición y las dinámicas del movimiento abolicionista transatlántico son muy variadas y sujetas a un vívido debate en la historiografía, que usualmente se concentra en el rol que jugó el Imperio británico y en las motivaciones que tuvo. Dos grandes corrientes pueden identificarse aquí: el enfoque moral y el económico. En la tradición historiográfica moralista, se argumenta que la abolición del comercio esclavista y de la esclavitud misma fue básicamente el producto de la creciente condena social de la esclavitud como actividad deshumanizante y esencialmente contraria con los principios morales. Respecto a esta postura hay al menos dos grandes

191 En circular fechada el 30 de enero de 1939 enviada por el canciller López de Mesa a las representaciones colombianas en todo el mundo se lee: “Considera el Gobierno que la cifra de cinco mil judíos actualmente establecidos en Colombia, constituyen (sic) ya un porcentaje (sic) imposible de superar, a pesar de los sentimientos humanitarios que naturalmente inclinan a la acogida benévola de las minorías raciales hoy perseguidas [...]. La anterior consideración, hace pues necesario, y en espera de una reglamentación más completa sobre la materia, que los cónsules bajo su jurisdicción OPONGAN TODAS LAS TRABAS HUMANAMENTE POSIBLES A LA VISACIÓN DE NUEVOS PASAPORTES A ELEMENTOS JUDÍOS, sin establecer entre ellos distinciones privilegiadas por razón de su origen o nacionalidad” (citado por Galvis/Donadío 2002: 217).

vertientes: en la primera, se destaca el papel de propagandistas filantrópicos y de algunos miembros de la aristocracia británica que son considerados como íconos morales por denunciar públicamente la inhumanidad de la trata, y cuya exitosa acción política en el Parlamento condujo a las leyes de prohibición del comercio de esclavos en 1807 y de abolición de la esclavitud en 1833. Esa es la narrativa defendida contemporáneamente por el expremier británico David Cameron con la idea de una mítica “edad de oro británica de alta moralidad” (cf. Darity Jr. 2014: xi), e inspiró algunos eventos públicos y estudios de historiadores británicos en el marco de la conmemoración del bicentenario de la *Slave Trade Act* en 2007, usualmente formulados con un tono autocomplaciente y de orgullo patriótico en el que Gran Bretaña es representada como adalid de la libertad y líder en el combate contra la esclavitud (cf. Burroughs 2015: 2-3; Oldfield 2012; Wahab/Jones 2011). En una segunda vertiente, se destaca el papel de la base social, como las organizaciones religiosas y la movilización popular, como motores que impulsaron el cambio normativo (cf. v. gr. Drescher 1999: 35-86). En ambas vertientes se asume que la abolición y la política internacional británica que promovía poner fin a la trata esclavista era un acto humanitario de autosacrificio nacional, considerando la enorme pérdida económica que representaba esta medida para el Imperio británico (un suicidio económico o *econocide*, para usar la expresión de Drescher).

Por su parte, según la tradición historiográfica economicista, la decisión británica de prohibir el comercio esclavista no se tomó propiamente por una motivación humanista sino primordialmente porque ya no era rentable, debido a la pérdida de sus colonias en Norteamérica y a que sus restantes colonias esclavistas en las Antillas se encontraban en una situación de decadencia económica irreversible, ya que el modelo productivo esclavista y mercantilista se había hecho anacrónico e ineficiente con la Revolución Industrial, que produjo una migración masiva del campo a la ciudad, poniendo a disposición de las fábricas a una gran masa de trabajadores a quienes se podía explotar laboralmente con salarios ínfimos y sin derechos ni garantías laborales. El abolicionismo sería entonces una fachada detrás de la cual se cubrieron las pretensiones imperialistas de Gran Bretaña sobre los recursos naturales de África y su deseo de abrir nuevos mercados para sus productos manufacturados. Para lograr el control del continente tenía que eliminar la influencia comercial de antiguas potencias europeas en la región (especialmente Portugal), y ganar conocimiento geográfico en el área (lo que era posible gracias a su presencia naval per-

manente en África occidental). Una vez asegurada su presencia militar en las costas africanas, Gran Bretaña tenía la oportunidad de reemplazar el viejo esquema mercantilista por una política económica de libre mercado sustentada en el capitalismo industrial, en la que ya no era imprescindible extraer población de África, pero sí las materias primas de su *Hinterland*. Paralelamente, en América Latina, el argumento abolicionista servía para comprometer a los nacientes Estados mediante tratados de libre comercio (denominados entonces “tratados de amistad, comercio y navegación”) a romper el monopolio comercial con su antigua metrópoli y garantizar la libre navegación de embarcaciones británicas en costas, ríos y puertos latinoamericanos.

Esta perspectiva economicista de la abolición, si bien fue defendida previamente por autores como Marx, tuvo su desarrollo más sistemático en la obra de Eric Williams. Según Williams (1983 [1944]: 178-196), sería un error histórico omitir el papel del movimiento abolicionista y de los “santos” (líderes humanitarios como William Wilberforce, James Ramsay o Thomas Clarkson), pero su importancia ha sido exagerada y distorsionada; en gran medida, estos líderes inicialmente sólo demandaban el fin de la trata transatlántica, y sólo hasta 1823 se incorporó como demanda la abolición (progresiva) de la esclavitud. Una vez que Gran Bretaña decidió prescindir del comercio esclavista, estaba en su más genuino interés imperialista asegurarse que sus rivales económicos también cesaran de lucrarse con el comercio de personas capturadas en África. La tesis economicista también explicaría por qué varias exploraciones y campañas colonizadoras de las potencias europeas en África a finales del siglo XIX se legitimaron bajo la excusa de suprimir la esclavitud.<sup>192</sup> El ejemplo más conocido es la repartición de África durante la Conferencia de Berlín de 1885; uno de los argumentos principales para defender la colonización europea fue el combate a la esclavitud, que se mantenía en casi en todas las zonas de África

192 “From the early 1880s to the end of the century all the major states of western Europe became involved in the competition for territories in Africa. European occupation was commonly justified in the literature of the period in terms of a need to eradicate the Muslim slave trade. This argument was employed with particular insistence by the propagandists of the Congo Free State, in conjunction with the advocates of the Catholic antislavery ‘crusade’ launched in 1888 by Cardinal Lavignerie. It led to the international antislavery conference held at Brussels in 1889-90 which resulted in agreements on a policy for the military suppression of the ‘Arab’ slave trade in eastern and in central Africa. The ultimate use of this kind of propaganda was made by Italy in 1935 in order to justify her imperial aggression against Abyssinia” (Hogg 2013 [1973]: xi).



ca reclamadas por los europeos. Sin embargo, como sabemos, en realidad se trató de una iniciativa de Alemania como nueva potencia imperialista para aclarar reclamos territoriales y redibujar el mapa de fronteras según los intereses de explotación económica de las potencias europeas. Más aún, pese a que casi todo el continente africano cayó bajo el dominio europeo en la década de 1890, la esclavitud se mantuvo legalmente en buena parte de las colonias al menos hasta la Primera Guerra Mundial.

Independientemente de la postura que se adopte en este debate, vale la pena notar su marcada narrativa occidentalista. La abolición vista exclusivamente como el resultado de un movimiento humanitario de la élite británica omite toda la agencia de los esclavos en el proceso: su resistencia pasiva y activa a la institución de la esclavitud; sus levantamientos desde los barcos hasta las plantaciones; sus denuncias judiciales y públicas sobre la inhumanidad de la trata y los horrores de la esclavización. La abolición tiene una historia mucho más variada que sugiere una combinación de factores causales económicos y morales (en lugar de una visión antinómica entre estos factores) y que obliga a tener en cuenta acontecimientos y decisiones jurídicas que se produjeron en distintos lugares del mundo durante ese mismo período, desde Estados Unidos y las islas del Caribe hasta los reinos del África precolonial. Así, el movimiento abolicionista en Gran Bretaña, que empieza a desarrollarse a partir de la década de 1780, no puede entenderse sin el cambio en la opinión pública tras la declaración de independencia estadounidense en 1776 (*cf.* Brown 2006). Es difícil entender la abolición británica de la esclavitud en 1833 sin considerar el cambio en la opinión pública tras los levantamientos de esclavos en Barbados, Jamaica y la Guyana Británica entre 1830 y 1832, y sin tener en cuenta la pervivencia de sistemas de explotación similares a la esclavitud. Por ejemplo, los dueños de las plantaciones inglesas en el Caribe tras la prohibición de 1833 reemplazaron el sistema esclavista por *indentured servitude*, usando ante todo trabajadores provenientes de India y otras regiones de Asia ante la mirada condescendiente del Imperio británico (hasta su prohibición en 1917). En 1841 se estima que la población esclavizada en India alcanzaba entre 8 y 9 millones de personas, muchos de ellos *agrestic slaves* (es decir, esclavos y siervos atados a trabajar la tierra de su amo), aunque también habían miles trabajando como esclavos domésticos (Morgan 2007: 18).

Desde la perspectiva africana, la colonización europea desde mediados del siglo XIX tampoco significó el fin real de la esclavitud sino solo su paulatina proscripción legal y su transformación en contratos de servidumbre

que no eran más que formas veladas de trabajo esclavo. Como explica Higgs (2012: 10-12), en las colonias portuguesas la esclavitud estaba legalmente proscrita; no obstante, los ahora denominados “libertos” estaban obligados a trabajar por veinte años para sus antiguos amos hasta 1875, y posteriormente se estableció un sistema de servidumbre, en el que los “libertos” eran ahora llamados “sirvientes” (*serviçais*). En São Tomé y Príncipe, trabajadores angolanos debían firmar contratos de cinco años para trabajar en jornadas de 11 horas y media al día en plantaciones de café y cacao, y sin oportunidad real de retornar a Angola. Por su parte, en Túnez la administración francesa desde 1883 excluyó toda referencia al término “esclavitud” del vocabulario oficial, pero no tuvo dificultades en reconocer y utilizar las formas locales de esclavitud, como el *kehamessat* (una especie de servidumbre por deudas) o de imponer trabajos forzados a los locales (en detalle, cf. Mrad Dali 2015). De hecho, en otras colonias, las formas de esclavitud local incluso se mantuvieron legalmente de manera discreta; ese fue el caso de las colonias alemanas en África, tras su establecimiento en 1890.

Para el caso latinoamericano, como veremos, el papel británico fue sin duda crucial, pero también es importante considerar, entre otras múltiples dinámicas interdependientes, la influencia de la Revolución Haitiana y los entrelazamientos locales de los movimientos independentistas. Más aún, hay que considerar los efectos reales de la abolición en términos de desigualdades sociales. Las denominadas leyes y decretos de abolición de la esclavitud fueron en gran medida regulaciones de indemnización estatal a los dueños de esclavos, en compensación por la reducción o pérdida “patrimonial” derivada de la abolición. De este modo, en conjunto, las élites esclavistas pudieron mantener su predominio social en el período postabolicionista; los esclavos en cambio quedaron desprotegidos. La discriminación legal directa del sistema esclavista fue reemplazada en buena medida por formas de discriminación legal indirecta (es decir, normas que no incorporan distinciones expresas entre grupos sociales pero que en su implementación tienen impactos diferenciados entre los grupos). El ejemplo más relevante en términos de desigualdad son las regulaciones sobre ciudadanía: la promesa inclusiva e igualitaria del estatus de ciudadano en las constituciones liberales del siglo XIX estuvo en numerosos casos supe-  
ditada a la propiedad sobre tierras u otros bienes inmuebles, al pago de impuestos, saber leer y escribir, o a no laborar (o incluso no haber laborado en el pasado) en ciertos oficios que implicaran servidumbre. Al fijar estas

condiciones, el derecho no discriminaba explícitamente a los afrodescendientes, pero considerando quiénes eran dueños de las tierras<sup>193</sup>, qué grupos tenían acceso al sistema educativo, y quiénes no eran “sirvientes” o no habían estado sometidos a relaciones laborales serviles, salta a la vista qué grupos eran favorecidos y qué grupos resultaban en gran medida excluidos de los derechos ciudadanos efectivos. Además no solo no eliminaron las desigualdades por nacimiento/ascendencia, sino que instauraron criterios capitalistas de clase como condiciones de acceso a la ciudadanía.

### 3.1. Tratados internacionales contra la trata y otras normas de impacto transregional

La literatura abolicionista con frecuencia subraya las leyes que prohibieron el comercio esclavista en 1807 en Gran Bretaña (*Slave Trade Act*) y en Estados Unidos (*Act Prohibiting Importation of Slaves*). Sin embargo, la abolición de la trata no supuso ningún cambio en el estatus legal de los africanos que ya se encontraban sometidos a la esclavitud en territorios del Imperio británico o en Estados Unidos; solo creó un nuevo estatus legal para aquellos africanos que fueran rescatados en el trayecto hacia América en barcos con banderas de países donde la trata había sido proscrita. El verdadero cambio en el estatus legal de los esclavos en el Imperio británico sólo se produjo décadas después, con la *Slavery Abolition Act* de 1833, que sin embargo, aseguró enormes compensaciones monetarias para los dueños de esclavos (que solo terminaron de pagarse en el año 2015)<sup>194</sup> y como veremos más adelante, fue crucial para asegurar el expansionismo colonial británico en África. En el caso de Estados Unidos, la situación jurídica es más ambigua, considerando las dilaciones de la abolición legal y

193 Esto no desconoce el hecho de que un grupo de afrodescendientes había logrado acceder a bienes inmuebles y por lo tanto cumplían con ese requisito. Se trata de un típico mecanismo de inclusión/exclusión. En este sentido, se evalúa el alto impacto excluyente frente a un menor impacto incluyente a favor de los afrodescendientes.

194 La ley reservaba 20 millones de libras esterlinas (que equivalen actualmente a alrededor de 300 mil millones de libras) para el pago estatal de compensaciones, de las cuales se cubrieron £15 millones con un préstamo bancario que solo se terminó de pagar en 2015 (cf. Manjapra 2018). Entre los beneficiarios de las compensaciones se encuentran algunas de las familias más influyentes de la Gran Bretaña contemporánea, incluyendo a exministros como Douglas Hogg y David Cameron. El padre del ex primer ministro William Gladstone (1809-1898) recibió £106.769 (equivalente hoy a £83 millones) por los 2.508 esclavos que poseía en 1833. Cf. la base de datos online *Legacies of British Slave-ownership*, <http://www.ucl.ac.uk/lbs/>

las continuidades jurídicas que mantuvieron a los afroamericanos en condiciones de explotación económica. En 1808, cuando entró en vigencia la prohibición de importación de esclavos, la economía estadounidense ya no dependía del comercio transatlántico de esclavos, ya que la demanda de mano de obra podía satisfacerse con esclavos nacidos en el país; de hecho, con la rápida expansión de la industria algodonera en los estados del sur de Estados Unidos en la década de 1800, la institución de la esclavitud ganó aún mayor peso en esas áreas (Gleeson/Lewis 2012: viii-ix). Además, con la *Emancipation Proclamation* de 1863 y la Décimotercera Enmienda de 1865 (en el contexto de la Guerra Civil), no se proscribió la esclavitud en todos los casos, ya que se estableció una cláusula de excepción con respecto a la esclavitud por crímenes:

Section 1. Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction.

Section 2. Congress shall have power to enforce this article by appropriate legislation. (Resaltado fuera del texto).

Varios estados sureños aprovecharon esta excepción para crear un sistema legal que promovía la criminalización y encarcelamiento de exesclavos. Estas normas expedidas a partir de 1865 son conocidas como *Black Codes*: normas civiles y penales que pretendían asegurar que los dueños de esclavos mantuvieran su control sobre ellos, o bien como *apprentices* o como trabajadores de prisiones bajo el modelo de *convict leasing*.<sup>195</sup> De este modo se esperaba evitar el colapso de las economías del sur debido a la pérdida de la mano de obra gratuita ofrecida por unos cuatro millones de trabajadores esclavizados (en detalle, *cf.* Blackmon 2009). Estas leyes usaban criterios raciales para definir a los potenciales sujetos criminales (discriminación legal directa) o establecían condiciones en el tipo penal que afectaban desproporcionalmente a los exesclavos (discriminación legal indirecta), lo que las hacía mucho más difícil de controvertir judicialmente. Un ejemplo que ilustra lo anterior es el establecimiento del delito de vagancia. Según el *Act to confer Civil Rights on Freedmen de Mississippi* de 1865 (*cf.* capítulo IV, sección 5 y capítulo VI, sección 2), los exesclavos podían ser arrestados y

195 Mediante este modelo de explotación, prisioneros terminaban trabajando gratuitamente para grandes *planters* o empresas. Ocho estados del sur aplicaron este sistema.

condenados a trabajos forzados si no lograban demostrar haber firmado algún contrato laboral al 1 de enero de cada año. Por ello debían siempre cargar consigo su contrato laboral para presentarlo a las autoridades y evitar cargos de vagancia. A estos *Black Codes* le siguieron las *Jim Crow Laws* a partir de la década de 1870, mediante las cuales se estableció el régimen de segregación racial en instalaciones públicas. La Corte Suprema declaró la constitucionalidad de estas normas en 1896 (*Plessey vs. Ferguson*), y sólo se desmontarían paulatinamente tras la sentencia *Brown v. Board of Education* (1954) y definitivamente con la *Civil Rights Act* (1964).

Considerando las ambigüedades de los casos británico y estadounidense, resulta más adecuado destacar la experiencia de Haití como el primer país independiente en el continente americano en declarar la abolición definitiva de la esclavitud (en detalle, cf. Hector/Hurbon 2009). Mientras que muchos de los líderes de la independencia de Estados Unidos eran esclavistas y estaban convencidos de la necesidad de mantener el sistema esclavista, la revolución independentista en Haití estuvo dirigida por esclavos. El núcleo central del levantamiento haitiano fue la lucha por el fin de las estratificaciones jurídicas a través de la abolición de la esclavitud y el reconocimiento de la ciudadanía. En 1791, cuando los dueños de las plantaciones se negaron a cumplir con la decisión de la París revolucionaria de otorgar la ciudadanía francesa a algunos mulatos ricos, estalló la rebelión general. En 1792 la Asamblea Nacional Francesa les concedió la ciudadanía a los hombres libres de color y en 1794 la Convención Nacional Francesa declaró la abolición de la esclavitud de los negros en todas las colonias, como medida para contener la invasión inglesa y española de sus colonias en el Caribe. Durante este breve período, se abrió un espacio político en la propaganda oficial francesa en el que se promovieron las ideas republicanas de igualdad y libertad, con un impacto decisivo en amplios sectores de la población negra (Grafenstein 2010: 104-112). En 1802, Napoleón intentó restablecer el sistema esclavista enviando una gran expedición militar a la isla, lo que derivó en un nuevo enfrentamiento bélico que concluyó con la derrota de los franceses, la declaración de independencia y la prohibición de la esclavitud en 1804. En la Constitución de 1805 se instauró el Imperio de Haití (artículo 1<sup>196</sup>), declarando “negros” a todos los ciudada-

---

196 Constitución de Haití de 1805. Artículo 1: “El pueblo habitante de la noble isla llamada Santo Domingo decide aquí formarse como Estado libre, soberano e independiente de todo poder del universo, bajo el nombre de Imperio de Haití.”

nos.<sup>197</sup> Este nuevo orden implicó un reto singular a las relaciones raciales a lo largo del continente americano, en la medida en que las élites blancas (europeas y locales) temían que se emulara en sus territorios una rebelión de esclavos exitosa como la haitiana. Esto en parte debido a que muchos haitianos que emigraron durante o después de la revolución se asentaron en diversos lugares de la región Caribe, incluyendo Belice, Cuba, Jamaica, Luisiana y Nueva Granada (Johnson 2012; Serna 2012; Soulodre-La France 2012). Según Johnson (2012: xix), el influjo de refugiados haitianos en Nueva Orleans duplicó la población local y alteró permanente el carácter de la vida local; otras ciudades norteamericanas como Norfolk, Charleston, Filadelfia, Nueva York y Baltimore también fueron destinos populares. A esto se agrega la población haitiana itinerante involucrada en actividades navales, comerciales y militares en ciudades costeras de sociedades esclavistas del Caribe. Los miedos que generaba la expansión de ideas revolucionarias a través de haitianos explica en cierta medida la prohibición de entrada de negros provenientes de las colonias francesas a dominios españoles (Soulodre-La France 2012: 35, 44) o que tras el surgimiento de una república negra antiesclavista en las vecindades de sus estados esclavistas, Estados Unidos secundara a Francia en el bloqueo económico a Haití y se negara a reconocerlo como país independiente hasta 1862.

El éxito de una revolución de esclavos y el fin oficial de la esclavitud en Haití tuvo una enorme repercusión en el Caribe y el resto de América. Johnson (2012) analiza el “big bang” de la Revolución Haitiana y los entrelazamientos transcoloniales que desencadenó en los tres grandes imperios del Caribe (España, Francia y el Reino Unido) en pro de la causa abolicionista y emancipatoria. En esta narrativa, Johnson muestra diversos levantamientos de esclavos de la región que estuvieron vinculados a los acontecimientos en Haití.<sup>198</sup> También destaca el rol crucial que Haití

---

Artículo 12: “Ningún blanco, cualquiera sea su nación, pondrá un pie en este territorio con el título de amo o de propietario, y de ahora en adelante aquí no podrá adquirir ninguna propiedad.”

197 Constitución de Haití de 1805. Artículo 14: “Necesariamente debe cesar toda acepción de color entre los hijos de una sola y misma familia donde el jefe del Estado es el padre; a partir de ahora los haitianos solo serán conocidos bajo la denominación genérica de negros.”

198 Entre otros, la rebelión de Jose Chirino (Venezuela, 1795), la segunda guerra maroon (Jamaica, 1795-1796), la revuelta Boca Nigua (Santo Domingo, 1796), la revuelta de Gabriel Prosser (Virginia, 1800), la rebelión de Charles Deslondes (Luisiana, 1811). Cf. Johnson 2012: 157-158.

cumplió para la causa independentista mexicana y sudamericana en 1816, cuando concedió asilo a centenares de patriotas, incluyendo a Francisco Javier Mina y al propio Simón Bolívar, quien evitó su captura en la Nueva Granada en 1815, cuando las fuerzas realistas parecían haber derrotado al movimiento independentista (Johnson 2012: 111-112). El gobierno de Haití le ofreció apoyo financiero y militar, con la condición de que Bolívar tomara decisiones inmediatas para abolir la esclavitud. En cumplimiento de este compromiso, el 2 de junio de 1816, durante su primera expedición desde Haití a las costas venezolanas, Bolívar proclamó la liberación de todos los esclavos que se unieran a la causa independentista: “he venido a decretar [...] la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados [...]”. Una vez en Angostura en 1819, promovió una legislación abolicionista que derivó en la Ley de manumisión de 1821, que sin embargo pospuso la abolición total de la esclavitud.

Por su parte, el movimiento abolicionista en el Reino Unido logró una favorable coyuntura al alinear su causa al conflicto bélico con Francia. Después de la Revolución Francesa de 1789, la corona británica apoyó persistentemente la conformación de coaliciones de reinos europeos con el objetivo de ahogar la república francesa y restaurar el régimen monárquico. Paradójicamente esta política condujo al ascenso de Napoleón como emperador francés en 1804, sobre la base de sus victorias militares en la Europa continental. El Reino Unido cambió entonces su objetivo y estrategia, que en adelante consistió en propiciar la caída de Napoleón haciendo uso de su dominio sobre el Atlántico. El 23 de mayo de 1806, en el marco de la guerra declarada en 1803, el Parlamento inglés expidió la *Foreign Slave Trade Act*, que prohibió a los sujetos británicos comerciar esclavos con Francia o sus aliados, lo que debía servir para debilitar la economía francesa, que dependía en buena medida de sus plantaciones esclavistas. Apenas unos días antes (16 de mayo de 1806), el gobierno británico había ordenado un bloqueo comercial de puertos franceses y de sus aliados. Esto extendía la fuerte intervención británica en el comercio marítimo europeo e intercontinental, que ya había llevado al Congreso de Estados Unidos a expedir una ley prohibiendo la importación de bienes británicos (*Non-Importation Act* de 1806). En noviembre de 1806, Napoleón decretó en Berlín el Bloqueo Continental, que prohibió la importación de bienes británicos en los puertos europeos, y justificó esta decisión en las restricciones comerciales ordenadas por el Reino Unido en mayo de ese año, que Napoleón consideraba una ruptura del derecho internacional. Y el 2 de

marzo de 1807 se expidió una ley federal en Estados Unidos que prohibió toda la importación de esclavos (*Act Prohibiting Importation of Slaves*). Es en este contexto internacional de guerras económicas en el que se logró una mayoría en el Parlamento británico para expedir la *Slave Trade Act* (25 de marzo de 1807), que generalizó la prohibición del comercio de esclavos declarándolo ilegal y ordenando su abolición en todo el Imperio británico a partir del 1 de mayo de 1807 (Huzzey 2015: 18). Para la implementación de esta normativa con amplios efectos extraterritoriales, y en particular para ejercer el control e inspección de navíos, se ordenó un bloqueo naval en África occidental y se creó el *West Africa Squadron* para patrullar la costa de África Occidental, tarea que se mantuvo hasta 1865. Si la *Royal Navy* capturaba una embarcación con esclavos en esa zona, solía llevar a los esclavos rescatados al puerto de Freetown, que desde 1808 se convirtió en la base para el *West Africa Squadron* y en la primera colonia oficial británica en África occidental. Esta presencia militar en el África occidental en nombre de la causa antiesclavista justificó otras intervenciones en tierra, incluyendo por ejemplo el bombardeo de Lagos en 1851 (tras el cual la actual Nigeria comenzó a ser una colonia de facto del Imperio británico hasta su anexión oficial en 1861, cuando se implementó la transición de la trata esclavista por el comercio con palma de aceite<sup>199</sup>) y sirvió como laboratorio para el establecimiento de protectorados y colonias en África Central y en África Oriental (Huzzey 2015: 36-37). De manera que la *Slave Trade Act*, que usualmente es vista como el resultado del movimiento humanitario abolicionista entre las fuerzas políticas del Reino Unido, puede también ser interpretada como una estrategia jurídica para la consolidación de la autoridad imperial británica, como lo analiza Benton (2011). En todo caso las ambigüedades del antiesclavismo británico pueden deberse al hecho de instaurarse en el Parlamento como un movimiento humanitario en favor de los derechos de los esclavos, pero entregando la implementación de la prohibición de la trata a la fuerza naval británica, institucionalmente

---

199 “By the time the slave trade finally ended at Lagos in the mid-nineteenth century, a new and, in the minds of many Europeans, revolutionary type of commerce had emerged to take its place. The commodity traded was now no longer human beings, but rather a mundane vegetable oil derived from palm fruit that grew wild in the interior of the West African coast, for which industrialization and urbanization were creating new uses in Europe. That many in Britain believed this new trade was necessary to abolition and, with its handmaiden Christianity, had the power to reform Africa and save her peoples at once from the sins of the slave trade and their own simple shortcomings reveals much about the early-Victorian worldview”. Mann 2007: 1.



menos enfocada en imperativos morales<sup>200</sup> y más bien dominada por estereotipos racistas y prácticas coercitivas “civilizatorias” (Burroughs 2015: 6). Lo cierto es que la *Slave Trade Act* legalizó la actividad que antes realizaban los bucaneros ingleses (que capturaban barcos esclavistas de otras naciones para quedarse con su “carga”, cf. Huzzey 2015: 17-18) y legitimó el establecimiento británico permanentemente en África, lo que le sirvió para posicionarse como potencia global y expandir su hegemonía marítima y comercial a lo largo del siglo XIX. Más aún, estableció en los británicos un imaginario perdurable de su superioridad y de la benevolencia de su dominio (Huzzey 2015: 45).

Para guardar las formas jurídicas, el Reino Unido aplicó una laboriosa estrategia negociadora bilateral y multilateral (*v. gr.* en el Congreso de Viena de 1814<sup>201</sup>) con los diferentes reinos, imperios y repúblicas involucrados en la trata esclavista. En nombre del noble propósito de proscribir la esclavitud, Gran Bretaña logró que numerosos países le otorgaran a la *Royal Navy* el derecho de interceptación y visita de sus buques en búsqueda de esclavos (aunque en el papel se tratara de una concesión recíproca). Así celebró decenas de tratados bilaterales con reinos africanos, con Portugal (1810 y 1815), Estados Unidos (Tratado de Gante de 1814<sup>202</sup>), Francia (1814), España (1817) y con algunos de los Estados latinoamericanos independientes. Sin embargo, hoy no está en discusión el hecho de que en muchas ocasiones su fuerza naval operó en los límites o incluso por fuera del derecho internacional, arrogándose una autoridad supranacional coercitiva como potencia dominante (Burroughs 2015: 4).

200 Esto no desconoce los sentimientos moralistas que motivaron a numerosos oficiales y almirantes de la *Royal Navy* involucrados en la causa anti-esclavista, como lo explica en detalle Wills (2015). Sin embargo, esta misma autora reconoce que no se puede asumir (como algunos autores suelen hacer) que todos los miembros del *West Africa Squadron* fueran humanitarios y estuvieran motivados por los imperativos morales de terminar la esclavitud y velar por el bienestar de África.

201 En la “Declaración de las Ocho Potencias (Austria, España, Francia, Gran Bretaña, Portugal, Prusia, Rusia y Suecia) relativa a la Abolición Universal de la Trata Esclavista” del 8 de febrero de 1815 se lee: “[L]os hombres justos e ilustrados de todos los siglos han pensado que el comercio conocido con el nombre de Tráfico de negros de África es contrario a los principios de la humanidad y de la moral universal [...] [v]arios gobiernos de Europa han resuelto abandonarlo, y [...] todas las potencias que tienen colonias en las diferentes partes del mundo han reconocido por leyes, por tratados, o por otros empeños formales, la obligación y la necesidad de extinguirlo [...]”. Cf. Lucena Salmoral 2000: 346.

202 En virtud de este tratado (que puso fin a la guerra anglo-estadounidense de 1812), Estados Unidos se comprometió a combatir internacionalmente la trata esclavista.

Respecto a los acuerdos bilaterales entre Portugal y el Reino Unido, es importante resaltar la especial coyuntura que permitió al Reino Unido imponer especiales condiciones que Portugal muy difícilmente podía rechazar (Bethell 1970: 7-9). Tras la negativa de Portugal a participar en el Bloqueo Continental, Napoleón ordenó la invasión militar de la península ibérica, que inició en noviembre de 1807, y derivó en el ascenso de José Bonaparte al trono español y el traslado de la corte real portuguesa a Brasil, bajo la escolta de navíos ingleses. Poco después del arribo, en enero de 1808, Dom João ordenó la apertura de Brasil al comercio británico. Pero a los británicos no sólo les interesaba abrir el mercado brasileño en momentos en que eran excluidos de Europa y Norteamérica; presionaron para la firma de un tratado bilateral que impidiera que los portugueses aprovecharan el retiro británico del comercio negrero para extender su mercado a áreas previamente dominadas por comerciantes británicos. De este modo, en los *Tratados de Aliança e Amizade, de Comércio e Navegação* de 1810 se acordó la abolición gradual del comercio de esclavos, la obligación de Portugal de capturar esclavos solo en las regiones africanas que le pertenecieran (o donde tuviese “legítimas pretensiones”), y la prohibición de extenderse a zonas donde potencias europeas habían abandonado la trata (Rodrigues 2000: 97). Posteriormente, en el tratado de 1815 (complementado en 1817), Portugal se obligaba a abolir toda su trata al norte del Ecuador, lo que incluía la Costa de Mina (Bethell 1970:18-19).

En virtud de los acuerdos bilaterales con España y Portugal (y posteriormente con Brasil) se establecieron las denominadas Cortes de Comisión Mixta (*Courts of Mixed Commission for the Abolition of the Slave Trade*) en Río de Janeiro y en La Habana. Adicionalmente, en Freetown también operaban una Comisión Mixta Anglo-Portuguesa y una Anglo-Española. Estas Comisiones Mixtas decidían sobre el destino de los navíos capturados y el de los esclavos rescatados.<sup>203</sup> En la práctica, estos acuerdos establecieron un

203 Como explica en detalle Martínez (2012: 69-98), los procesos debían ser resueltos en el plazo de 20 días; sin embargo, en la práctica la resolución podía tomar incluso meses. Durante ese plazo, en muchas ocasiones los esclavos debían permanecer a bordo del barco hasta que se tomara una decisión, por lo que muchos enfermaban y morían. Sin embargo, por razones humanitarias se llegó a autorizar su desembarco o su traspaso a otros barcos que ofrecieran condiciones más dignas. La mayoría de los casos terminaron en condenas: 485 barcos fueron condenados en Sierra Leona y sólo 29 fueron liberados; en Río 25 fueron condenados y 6 fueron absueltos. En La Habana, 49 fueron condenados y 9 fueron absueltos. La tripulación no era sometida a juicio penal ante las Cortes de Comisión Mixta, pero podían ser enviados a las cortes competentes de sus respectivos países. El barco era sometido a subasta y los recursos

nuevo estatus jurídico para los negros: los denominados “emancipados” o “africanos libres”. Tómese para efectos de ilustración el caso del convenio bilateral con España de 1817. Como explica Lucena Salmoral (2000: 347-351), según el artículo 1 del tratado hispano-británico de septiembre 23 de 1817, se prohibía el tráfico de esclavos en todos los dominios españoles a partir del 30 de mayo de 1820, por lo que desde esa fecha ningún vasallo de la Corona española podía “comprar esclavos o continuar el tráfico de esclavos en parte alguna de la costa de África”. El tratado además obligaba a la Corona española a dictar una real cédula dirigida a sus autoridades en América y Filipinas notificando la prohibición del tráfico esclavista. La real cédula que cumplió con esta obligación establecía además las penas para quienes incumplieran con la prohibición, incluyendo la confiscación de la nave, hasta diez años de prisión, y la libertad de los africanos que se encontraran en los barcos, que en el tratado con el Reino Unido se denominaban “emancipados” (*liberated Africans*). Estos eran

esclavos transportados hacia las colonias españolas, cuya embarcación era capturada por un crucero de guerra, o bien esclavos descubiertos por las autoridades insulares en el momento de desembarcar. En virtud del artículo VII del Tratado debían recibir de la Comisión Mixta un certificado de emancipación y ser entregados “al Gobierno en cuyo territorio se hallare establecida la Comisión que hubiera pronunciado la sentencia, para ser empleados en calidad de criados o de trabajadores libres. Cada uno de los dos Gobiernos se obliga a garantizar la libertad de aquel número de estos individuos que respectivamente les fueren consignados”. Inés Roldán ha enfatizado la importancia de este extraño grupo de negros que no nació de la sociedad de plantación, sino de un acuerdo internacional y de la especial circunstancia de ser apresado en un buque ilegal de tráfico de esclavos o en el momento de desembarcar. El emancipado va a ser un quebradero de cabeza para las autoridades antillanas españolas, pues no supieron qué hacer con él, pues su presencia era considerada un ejemplo pernicioso para los restantes esclavos. Aunque “teóricamente” no era un esclavo, su situación real fue la de tal [...] (Lucena Salmoral 2000: 349-350).

Según Martínez (2012: 100), mientras la mayoría de emancipados en Sierra Leona lograron efectivamente vivir en libertad como trabajadores ordinarios en la colonia británica, en sociedades esclavistas como Cuba y

---

eran divididos entre los dos gobiernos; posteriormente se optó por subastarlos por piezas, para impedir su reutilización en la trata. Una parte del dinero recaudado se destinaba al pago de las expensas del proceso, y una parte importante se le entregaba como recompensa al navío captor.

Brasil la situación fue diferente. En La Habana muchos fueron reesclavizados, y en Brasil muchos fueron contratados por el propio gobierno, bajo denuncias constantes de malos tratos, y en condiciones no muy distantes de las que sufrían los esclavos. Además, como explica Gallotti (2006: 130-132), los *africanos livres* en Brasil tenían un estatus jurídico similar al de personas libres bajo tutela, sometidas a trabajo forzado por un período definido (14 años) y hasta la década de 1850 fueron percibidos como el nivel más bajo de la escala social; posteriormente, cuando la fase de trabajo forzado había pasado, la categoría ganó connotaciones más positivas. Pero independientemente de estas particularidades, lo cierto es que estos acuerdos bilaterales crearon una categoría atípica que ponía en tela de juicio la lógica en la que operaban las sociedades esclavistas.

Hay diversos cálculos acerca del número de africanos emancipados en virtud de este tipo de acuerdos internacionales.<sup>204</sup> Lo que es claro es el notable incremento de la participación portuguesa y española en el conjunto de las operaciones transatlánticas esclavistas justo durante el período en que el comercio estaba legalmente proscrito: el comercio esclavista en las colonias portuguesas (y luego el Brasil independiente) asciende al primer lugar, y el español al segundo (especialmente en Puerto Rico y Cuba, alcanzando su máximo histórico en cuatro siglos). Este incremento también hay que atribuirlo al efecto de las políticas de liberación comercial de Gran Bretaña, que irónicamente incrementaron la demanda de esclavos al eliminar los aranceles sobre el azúcar brasileño (Martínez 2012: 143). En la práctica, el contrabando de esclavos mantuvo activa la trata hasta muy avanzado el siglo XIX. Brasil solo suprimió el comercio ilegal de esclavos en 1851, Estados Unidos durante la guerra civil, y las colonias españolas en 1865.

---

204 Según Adderley (2006: 2-4), entre 1808 y 1865, se estima que la *Royal Navy* detuvo a más de 500 naves que violaban normas británicas o tratados bilaterales. De los más de 100.000 emancipados rescatados por la *Royal Navy*, al menos 50.000 fueron reasentados en Freetown, en la colonia británica de Sierra Leona (formada en 1787 por abolicionistas británicos para el establecimiento de negros libres de Inglaterra y de territorios británicos de ultramar). Otros 40 mil terminaron asentándose en territorios británicos en el Caribe —la mayoría en Bahamas y Trinidad. De acuerdo con Martínez (2012: 79), las Cortes Mixtas de Sierra Leona emanciparon a unos 65.000 esclavos entre 1819 y 1846; las Cortes de La Habana liberaron a unas 10.000 personas; y las Cortes de Río a unos 3.000.

	<i>s. XVI</i>	<i>s. XVII</i>	<i>s. XVIII</i>	<i>s. XIX</i>
	Españolas 75.000	Inglesas 527.400	Inglesas 2.802.600	Portuguesas 1.145.400
	Portuguesas 50.000	Portuguesas 500.000	Francesas 2.696.800	Españolas 606.000
		Francesas 311.600	Portuguesas 1.891.400	Francesas 155.000
		Españolas 292.500	Españolas 578.600	
		Holandesas 44.000	Holandesas 484.000	
Total	125.000	1.675.500	8.453.400	1.906.400

Tabla 11: Comercio esclavista en colonias europeas en América. Fuente: Lucena Salmoral 2005: 8.

Con los países latinoamericanos, la estrategia británica consistió en condicionar el reconocimiento de la independencia de las antiguas colonias ibéricas a la supresión del comercio de esclavos. En algunos casos también se exigió la obligación de promulgar una ley de piratería que proscrigiera el tráfico de esclavos en el país. Para ello celebró tratados de “amistad, comercio y navegación” con Argentina, Bolivia, Chile, la Gran Colombia (posteriormente con Ecuador, Nueva Granada y Venezuela), México, República Dominicana, y Uruguay.<sup>205</sup> Por ejemplo, mediante el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre la República de Colombia y el

205 Por ejemplo, mediante el tratado de 1825 entre Gran Bretaña y las Provincias Unidas del Río de la Plata, quedó prohibido “a todas las personas que habitan en estas Provincias Unidas, o sujetas a su jurisdicción, en la manera más efectiva y mediante las leyes más solemnes, que tomen participación alguna en esta trata”. En el Tratado de amistad, navegación y comercio entre México y el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda de 1826, el artículo XV estipulaba que: “El Gobierno de México se compromete a cooperar con S. M. Británica a fin de conseguir la abolición total del Tráfico de Esclavos y a prohibir a todas las personas que habiten dentro del territorio de México, del modo más positivo, que tomen parte alguna en este Tráfico”. En el convenio anglo-boliviano de 1840, el artículo 1 declaraba proscrito el comercio de esclavos a todos los ciudadanos bolivianos en todas las partes del mundo y establecía la obligación de Bolivia de redactar en el término de dos meses una ley que impusiera la pena de piratería a todo boliviano que participe en ese comercio.

Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda (18 de abril de 1825), el gobierno de la Gran Colombia se comprometió “a cooperar con Su Majestad Británica para la total abolición del tráfico de esclavos, i para prohibir a todas las personas habitantes en el territorio de Colombia, del modo más eficaz, el que tomen parte alguna en semejante tráfico” (artículo 13). Con este tipo de tratados, Gran Bretaña aseguró su influencia y predominio en los mares latinoamericanos, al garantizar no sólo sus funciones de “policía internacional” para el control del comercio de esclavos, sino además la libertad de comercio y navegación en puertos y ríos latinoamericanos. Si bien los tratados se formulaban con un lenguaje de reciprocidad, ésta se quedaba solo en el papel debido a las condiciones fácticas de las nacientes repúblicas, carentes de una marina que pudiese aprovechar los beneficios del tratado, y con un sector manufacturero local incapaz de competir con la producción industrial británica, lo que explica en buena medida que estas economías emergentes mantuvieran su rol colonial de exportadores de bienes primarios.

En relación con Ecuador, debido a su separación de la Gran Colombia en 1830, el nuevo país debió asumir una parte de la deuda contraída por la Gran Colombia con Gran Bretaña para financiar la causa independentista, correspondiéndole el pago de 1.424.579 libras esterlinas (Alfaro 1891: 16); esa deuda como veremos tendrá un impacto sustancial en el acceso a la tierra afrodescendiente en Esmeraldas. Además Ecuador debía expedir sus propias normas sobre el tráfico esclavista, siguiendo los lineamientos del tratado de 1825 con Gran Bretaña. Esto se hizo efectivo con la Ley del 26 de septiembre de 1830 sobre prohibición de la introducción de esclavos:

CONSIDERANDO: Que el laudable objeto de la lei de manumision se ha retardado en razon de la enorme acumulacion de estos en las provincias litorales viene en decretar, i DECRETA:

Art. 1º Se prohibe la importacion de esclavos en el territorio del Estado, i se declaran libres los que se introducen bajo cualquier pretesto contra el tenor de esta lei, quedando responsables las autoridades que omitan su cumplimiento.

§º único. Se eceptuan de esta disposicion aquellos que se introduzcan para empresas agrícolas i minerales, previo el permiso especial del Gobierno que designará el número. [...]

Sin embargo, en la práctica la importación de esclavos no se detuvo, ya que la mayoría eran destinados a estas actividades cruciales para la economía, con lo que se cumplía con la excepción establecida en el parágrafo

único. El 24 de mayo de 1841, Ecuador y Gran Bretaña volvieron a firmar un tratado donde se declaró “abolido para siempre el tráfico de esclavos”; entendiéndose por tal el tráfico transatlántico, no el comercio interno de los esclavos que ya habitaban en el territorio ecuatoriano. Con este tratado, Ecuador se comprometió a juzgar y castigar como piratas a quienes se ocupen de la introducción y tráfico de esclavos, pero se mantuvo la excepción de la Ley del 26 de septiembre de 1830 sobre esclavos para empresas agrícolas y minerales, por lo que el tratado fue igual de ineficaz (*cf.* Destruge 1992: 88). Paralelamente se negoció la manera de pago de la deuda con Gran Bretaña (entonces equivalente a 1.824.000 libras esterlinas) mediante el Convenio sobre el Pago de la Deuda Extranjera de 1854. Dada la carencia de oro o de otros recursos, se resolvió el pago con la emisión de bonos de deuda, respaldados entre otros, con títulos sobre terrenos “baldíos”:

Artículo 22. Los bonos ecuatorianos provisionales se amortizarán del modo siguiente:

1. Con las cantidades que el Gobierno del Perú adeuda al Gobierno del Ecuador
2. Con terrenos baldíos y su producto.

[...]

Artículo 24. Hecho el canje de los bonos ecuatorianos provisionales con los bonos peruanos, se remitirán nuevos bonos sin interés por las cantidades que resulten todavía a favor de los acreedores, que se amortizarán con terrenos baldíos pertenecientes a la República del Ecuador, los cuales serán estimados por un convenio especial, o, en su defecto, a juicio de hombres buenos.

Artículo 25. La orden del Supremo Gobierno para la respectiva adjudicación, dará a los tenedores de bonos ecuatorianos provisionales título suficiente de propiedad sobre el terreno que se les adjudique, sin que se les exija ningún derecho por razón de compra; quedando en libertad para hacer extender a su costa, el instrumento público de la adjudicación, si lo juzgasen conveniente para mayor seguridad.

Debido a que Ecuador incumplió el pago de los bonos, se firmó un nuevo convenio el 6 de noviembre de 1857 (conocido como Convenio Icaza-Pritchett), por medio del cual Ecuador se comprometió a entregar a los tenedores de bonos más de dos millones de cuerdas de tierras (en su mayor parte de la Amazonía), incluyendo unas cien mil cuerdas de tierras ubicadas en la actual provincia de Esmeraldas (en particular, el delta de

El Pailón), calificándolas como “baldíos”, lo que desconocía la ocupación ancestral afrodescendiente en la zona, y permitiría el ingreso de empresas (la más importante de ellas, la *Ecuador Land Company*) y casas comerciales británicas en la región a finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX (en detalle, *cf.* Fisher 2000).

En lo que respecta a Brasil, poco después de la declaratoria de independencia en 1822, la diplomacia británica le informó al gobierno brasileño que el reconocimiento como Estado independiente dependía de la abolición de la trata esclavista (Bethell 1970: 37-39). El gobierno brasileño, presionado por las élites provinciales, argumentó que una abolición inmediata era precipitada ya que requería tiempo para reemplazar la mano de obra africana por inmigrantes blancos; por ello ofreció a los negociadores británicos una suspensión gradual (Rodrigues 2000: 100). La Corona Británica reconoció a Brasil en 1825, a lo que siguió el Tratado Anglo-Brasileño de 1826, que prohibió a partir de 1830 todo el tráfico negrero y lo equiparaba con la piratería.<sup>206</sup> El acuerdo llevó a la expedición de una Ley el 7 de noviembre de 1831, que declaró libres a todos los esclavos que entraran a Brasil e imponía sanciones penales a sus importadores.<sup>207</sup> Sin embargo, ni el tratado internacional ni la ley que lo desarrolló fueron implementados. José Sarney (senador y expresidente de Brasil) comenta sobre esta ley que su aplicación hubiera significado la libertad de al menos la mitad de los esclavos de ese momento, y la de más de un millón de esclavos llevados a Brasil antes de 1850; además agrega que tal era la desfachatez de las Asambleas de Bahía y de Minas Gerais que llegaron a pedir la derogación de la ley para no sentirse obligados a violarla todos los días (*cf.* Senado Federal 2012: 9). Entre 1846 y 1850 ingresaron entre 50.000 y 60.000 esclavos anualmente, incluso por la capital del imperio, donde aún se organizaban

206 Acordo Anglo-Brasileiro sobre a regulação e abolição do comércio de escravatura na costa da África, 23 de novembro de 1826: “Art. 1. Acabados três anos depois da troca das ratificações do presente tratado, não será lícito aos súditos do império do Brasil fazer o comércio de escravos na costa d’África debaixo de qualquer pretexto, ou maneira qualquer que seja. E a continuação desse comércio, feito depois da dita época por qualquer pessoa súdita de sua majestade imperial, será considerado e tratado de pirataria”. Citado de: Senado Federal 2012: 54.

207 Lei do Governo Feijó, 7 de novembro de 1831: “Art. 1. Todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres. Excetua-se: 1) Os escravos matriculados no serviço de embarcações pertencentes ao país, onde a escravidão é permitida, enquanto empregados no serviço das mesmas embarcações. 2) Os que fugirem do território, ou embarcação estrangeira, os quais serão entregues aos senhores que os reclamarem, e reexportados para fora do Brasil”.



subastas a la vista de las autoridades (Bethell 1991: 369). En la práctica, la élite brasileña logró ganar tiempo y extender la trata hasta la década de 1850, por una parte, alegando que su supresión era deseable, pero no por la intromisión, amenazas y caprichos de una potencia extranjera, sino como una decisión libre, independiente y soberana de Brasil; por otra parte, alegando que la supresión de la trata era lesiva para los intereses comerciales brasileños en África, donde aún podían competir con otros países (Rodrigues 2000: 103-119). En respuesta, Gran Bretaña adoptó una política más agresiva, incrementando la captura de naves brasileñas. En agosto de 1845, el Parlamento británico expidió la *Aberdeen's Act*, que autorizó la captura y juzgamiento de navíos brasileños. Las tensiones entre los dos países tocaron techo en 1850, cuando naves británicas empezaron a efectuar ataques a naves esclavistas en las aguas territoriales de Brasil e incluso cerca a sus puertos. Para evitar una guerra, finalmente Brasil prohibió la trata en una nueva ley en 1850 e implementó efectivamente esta normativa (Martinez 2012: 143).

La prohibición definitiva de la esclavitud en el derecho internacional solo se logró hasta la Convención sobre la Esclavitud de 1926, que fue un tratado internacional promovido bajo el marco de la SdN y que fue actualizado por un Protocolo en 1953 para transferir las funciones de organismos de la SdN a instituciones de la ONU. Con todo, aún a finales del siglo XX había países que no habían abolido la esclavitud en su legislación interna. De hecho, la *punishment clause* de la Decimotercera enmienda de la Constitución estadounidense (regulada en algunos textos legales aún vigentes en estados sureños) se mantiene como un vestigio del racismo institucionalizado en ese país.

### 3.2. Normativas nacionales abolicionistas y restricciones a la ciudadanía

Mientras que en Europa la legislación de principios del siglo XIX estaba destinada a proscribir solamente la trata esclavista (Dinamarca en 1803, Gran Bretaña en 1807, Países Bajos en 1814, España en 1817, Francia en 1818 y 1827), desde comienzos de la lucha independentista en Hispanoamérica se dieron pasos hacia la abolición de la esclavitud misma. De ahí que, con algunas excepciones y particularidades, se puede decir que el proyecto político que inspiró la mayoría de movimientos independentistas en Hispanoamérica aspiraba a la abolición de la esclavitud. Proclamaciones abolicionistas se efectuaron en México (el padre Hidalgo en diciembre

6 de 1810 –pocos meses después del Grito de Dolores, y reiterado por José María Morelos por Decreto del 29 de enero de 1813<sup>208</sup>) y en la que sería la Gran Colombia (Simón Bolívar, en junio 2 de 1816). Leyes de abolición (inmediata o gradual) de la esclavitud se promulgaron en Argentina (gradual en 1813, total en 1853), Santo Domingo (por la invasión haitiana en 1822), y Uruguay (1830), así como en la mayoría de los países del Pacífico Negro: Chile (gradual en 1811, total en 1823), Perú (gradual en 1821, definitiva en 1854), México (para los nacidos en México, desde 1821; total en 1829), República Federal de Centroamérica (1824), y Bolivia (1826).

El comercio o “importación” de esclavos también fue proscrito tempranamente en Venezuela por decreto de la Junta Suprema de Caracas el 14 de agosto de 1810 y por la primera Constitución Federal del 21 de diciembre de 1811 (artículo 202<sup>209</sup>); en 1812, en la Constitución de Cartagena de Indias (título XIII, artículo 2<sup>210</sup>); y en 1815 en la Constitución del Estado de Mariquita (Título XXIII, Disposiciones generales, artículo 3<sup>211</sup>). En 1811 se estableció en Venezuela la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos, sin distinción de origen (artículo 154) o etnia (artículo 201<sup>212</sup>), incluyendo expresamente a los mulatos libres, a quienes se les reconocían derechos ciudadanos (artículo 203<sup>213</sup>). Y en las Provincias Unidas del Río

208 El decreto establecía: “Que quede abolida la hermosísima jerigonza de calidades de indio, mulato, o mestizo, tente en el aire, etcétera, y sólo se distinga la regional nombrándolos a todos generalmente americanos. (...) [A] consecuencia de ser libre toda la América, no debe haber esclavos y los amos que los tengan los deben dar por libres, sin exigirles dinero por su libertad; y ninguno en adelante podrá venderse por esclavo, ni persona alguna podrá hacer esta compra so pena de ser castigado severamente”.

209 Constitución Federal de Venezuela de 1811. Artículo 202: “El comercio inicuo de negros prohibido por decreto de la Junta Suprema de Caracas en 14 de agosto de 1810, queda solemne y constitucionalmente abolido en todo el territorio de la Unión, sin que puedan de modo alguno introducirse esclavos de ninguna especie por vía de especulación mercantil”.

210 Constitución del Estado de Cartagena de Indias de 1812. Título XIII, artículo 2: “Se prohíbe toda importación de esclavos en el Estado como objeto de comercio”.

211 Constitución del Estado de Mariquita de 1815. Título XXIII, artículo 3: “Se prohíbe toda importación de esclavos en el Estado como objetos de comercio”.

212 *Cf. n. gr.* Constitución Federal para los Estados de Venezuela de 1811. Artículo 201: “Se revocan, por consiguiente, y quedan sin valor alguno las leyes que en el anterior gobierno concedieron ciertos tribunales, protectores y privilegios de menor edad a dichos naturales, las cuales, dirigiéndose al parecer a protegerlos, les han perjudicado sobremedida, según ha acreditado la experiencia”.

213 Constitución Federal para los Estados de Venezuela de 1811. Artículo 203: “Del mismo modo quedan revocadas y anuladas en todas sus partes, las leyes antiguas que imponían degradación civil a una parte de la población libre de Venezuela, conocida hasta ahora bajo la denominación de pardos: éstos quedan en posesión de su estima-

de la Plata se decretó en 1813 que los esclavos que entraran al territorio de la república por cualquier medio eran libres.<sup>214</sup> Adicionalmente, el principio de libertad de vientres fue adoptado tempranamente en los nacientes sistemas jurídicos a través de leyes de Libertad de Vientres en Chile (1811), Argentina (1813), Colombia (1814 en Antioquia y 1821 como ley de la Gran Colombia), Perú (1821) y Uruguay (1825).

Como explica en detalle Andrews (2007: 112-113), estas normativas estuvieron ligadas al servicio militar esclavo: o bien como una concesión para lograr su apoyo al comienzo del conflicto, o bien como recompensa por su participación en la guerra. En el caso de la Gran Colombia (que combinaba los territorios del antiguo Virreinato de la Nueva Granada, la Real Audiencia de Quito, Panamá y la Capitanía General de Venezuela), durante el gobierno de Simón Bolívar se expidió la Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos del 21 de julio de 1821. Esta ley reconocía automáticamente como libres a los hijos de mujeres esclavas que nacieran después de esa fecha:

Artículo 1º. Serán libres los hijos de las esclavas que nazcan desde el día de la publicación de esta ley en las capitales de provincia, y como tales se inscribirán sus nombres en los registros cívicos de las municipalidades y en los libros parroquiales.

Artículo 2º. Los dueños de esclavas tendrán la obligación precisa de educar, vestir y alimentar a los hijos de éstas, que nazcan desde el día de la publicación de la ley; pero ellos, en recompensa, deberán indemnizar a los amos de sus madres los gastos impendidos en su crianza con sus obras y servicios, que les prestarán hasta la edad diez y ocho años cumplidos.

[...]

Artículo 4º. Cuando llegue el caso de que por haber cumplido los diez y ocho años salgan los jóvenes del poder de los amos de sus madres, será una obligación de éstos el informar a la Junta de que se hablará después, sobre la conducta y procedimientos de los expresados jóvenes, a fin de que promueva con el Gobierno el que se les destine a oficios y profesiones útiles.

---

ción natural y civil y restituidos a los imprescriptibles derechos que le corresponden como a los demás ciudadanos”.

214 Asamblea General Constituyente de las Provincias del Río de la Plata. Decreto del 4 de febrero de 1813: “Todos los esclavos que de cualquier modo se introduzcan desde este día de países extranjeros, quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio de las Provincias Unidas”.

La ley prohibió además la “exportación”<sup>215</sup> e introducción de esclavos al país<sup>216</sup> y declaró “perpetua e irrevocablemente” libres a todos los esclavos y partos de esclavas que habiendo obtenido su libertad a través de las leyes y decretos de gobiernos republicanos previos, la perdieron tras la reconquista española.<sup>217</sup> Adicionalmente, la ley estableció Juntas Locales de Manumisión para recaudar impuestos especiales destinados a comprar la libertad, evaluar el valor de cada esclavo mediante peritos, y de este modo calcular el monto de la indemnización a los dueños de esclavos.<sup>218</sup> Estas juntas de acuerdo a lo que ordenaba el artículo 17 del Decreto de Simón Bolívar de junio 27 de 1828, darían libertad con prioridad a:

1°. Los esclavos del mismo testador en cuyo valor se cobrará todo el impuesto, si hubiese bastante número para dejarlo pago:

- 
- 215 Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos de la Gran Colombia (21 de julio de 1821). Artículo 6º: “Se prohíbe absolutamente la venta de esclavos para fuera del territorio de Colombia, lo mismo que su extracción con igual objeto de venta. Cualquiera que infrinja esta disposición estará obligado a restituir dentro de cuatro meses los esclavos extraídos, los que por el mismo hecho quedarán libres. En caso de no verificarse la restitución, el infractor pagará la multa de \$ 500 por cada esclavo, los que se aplican para los fondos de manumisión”.
- 216 Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos de la Gran Colombia (21 de julio de 1821). Artículo 7º: “Se prohíbe la introducción de esclavos de cualquiera manera que se haga; prohibiciones asimismo que ninguno pueda traer como sirviente doméstico más de un esclavo, el cual no podrá enajenarse en el país, y a su arribo a los puertos de Colombia se hará entender al introductor la obligación de reexportarlo en que queda constituido, dando para ello las seguridades convenientes. Los esclavos introducidos contra la prohibición de esta ley, serán por el mismo hecho libres”.
- 217 Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos de la Gran Colombia (21 de julio de 1821). Artículo 15º: “Se declaran perpetua e irrevocablemente libres todos los esclavos y partos de esclavas que habiendo obtenido su libertad en fuerza de leyes y decretos de los diferentes gobiernos republicanos, fueron después reducidos nuevamente a la esclavitud por el gobierno español. Los jueces respectivos declararán la libertad, acreditándose debidamente”.
- 218 Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos de la Gran Colombia (21 de julio de 1821). Artículo 8º: “Se establecerá un fondo para la manumisión de esclavos, compuesto: 1º, de un 3 por 100 con que se grava, para tan piadoso objeto, el quinto de los bienes de los que mueren, dejando descendientes legítimos; 2º, de un 3 por 100 con que también se grava el tercio de los bienes de los que mueren, dejando ascendientes legítimos; 3º, del 3 por 100 del total de los bienes de aquellos que mueren dejando herederos colaterales; 4º, en fin, del 10 por 100 que pagará el total de los bienes de los que mueren dejando herederos extraños”. Artículo 9º: “Para coleccionar estos fondos se establecerá en cada cabeza de cantón una junta llamada de manumisión, compuesta del primer juez del lugar, del vicario foráneo eclesiástico, si lo hubiere, y por su falta, del cura, de dos vecinos y un tesorero de responsabilidad, los que nombrará el gobernador de la provincia”.

2°. Los más ancianos de los que pertenecieren al testador, si la suma á que monte el impuesto que haya de pagar la herencia no alcance para darles á todos por libres:

3°. Los más honrados é industriosos de los esclavos del cantón, prefiriendo entre ellos á los más ancianos: [...]

No obstante, como ya se mencionó, las promesas de libertad fueron pospuestas reiteradamente una vez logradas las victorias en el campo de batalla, con lo cual la abolición legal se convirtió en la práctica en un proceso gradual que avanzaba conforme declinaba la rentabilidad de la esclavitud y su importancia para las actividades productivas, y se reducía el porcentaje de la población esclavizada en el conjunto de la población nacional debido a que los propios esclavizados compraban su libertad. A pesar de que la ley reconocía automáticamente como libres a los hijos de mujeres esclavas que nacieran después del 21 de julio de 1821, se impuso la obligación de que estos hijos de esclavas sirvieran a los amos de sus madres hasta que cumplieran 18 años para pagar los costos de alimentación y vestido, lo que en la práctica los mantuvo en servidumbre; además pasaron varios años antes de la expedición del decreto reglamentario que desarrollaba el procedimiento para la manumisión, lo que atrasó su implementación efectiva. Como anota Restrepo (2012: 247), para 1826 ningún esclavo había sido manumitido en el Chocó en el marco de esa ley. Y cuando el término de 18 años empezaba a cumplirse, el período fue extendido: a través del Decreto del 27 de julio de 1839 y la Ley del 29 de mayo de 1842 se prolongó en la república de la Nueva Granada la servidumbre forzosa hasta los 25 años mediante la figura del concertaje. Esta institución ya se había desarrollado desde el período colonial como una modalidad velada de esclavización de trabajadores rurales indígenas. Consistía básicamente en una relación de servidumbre entre el joven liberto y el dueño de su madre o con otra persona “que lo tendría en su poder” para enseñarle algún oficio útil y evitar que cayera en la vagancia, que estaba penalizada (*cf.* Restrepo 2012: 251-255). Los retrocesos legales llegaron incluso al punto de reinstaurar el comercio de esclavos (su venta fuera de la Nueva Granada) mediante la Ley de junio 22 de 1843 “sobre las medidas represivas de los movimientos sediciosos de esclavos”, que además implantó una serie de penas relativas a la fuga y ocultamiento de esclavos (*ibid.*: 264-265). Paralelamente, el gobierno peruano reinstauró en enero de 1846 el comercio de esclavos provenientes

de otros territorios americanos por presión de sus grandes hacendados, y pese a las críticas británicas. Estas decisiones produjeron un comercio importante de esclavos desde la Nueva Granada hacia Perú.

En el caso de Ecuador, como ya se explicó, pese a la expedición de la Ley del 26 de septiembre de 1830 sobre prohibición de la introducción de esclavos, el tráfico continuó debido a la excepción relacionada con la destinación para agricultura y minería. El acuerdo bilateral de 1843 con Gran Bretaña tampoco puso fin al tráfico, ya que mantuvo la excepción mencionada; incluso la normativa de la Convención Nacional del Ecuador expedida el 19 de junio de 1843 repitió esta excepción en su artículo 1. De hecho, en su artículo 2 se ordena:

Art. 2º. Los hijos de las esclavas existentes en el territorio de la República nacen libres, pero permanecen en poder de los amos de sus madres hasta la edad de veinticinco años en recompensa de la educación, vestido y alimento que éstos están obligados a darles en indemnización del servicio que les prestarán dichos ingenuos hasta cumplir la edad prefijada.

Es decir, continuarían bajo servidumbre hasta cumplir esa edad o si acreditan independencia económica (no ser alimentados ni vestidos por sus amos), o demuestran que “sufren maltratos y vejaciones” (§1º del artículo 2). De modo que también en Ecuador se produjo una transición de la esclavitud a la servidumbre. Al menos se estableció que el dueño no podría separar a las madres de sus hijos menores de 25 años (§2 del artículo 2), y los “consortes de un matrimonio esclavo, no podrán ser vendidos jamás por separación” (artículo 4).

### 3.2.1. Propiedad y ciudadanía

La anhelada ciudadanía también fue una promesa incumplida: tanto en la Constitución de 1830 de la república de Ecuador como en la de 1832 de la república de la Nueva Granada, se establecieron condiciones para el estatus de ciudadano, como el tener propiedad raíz, saber leer, o no estar en sujeción a otro.<sup>219</sup> Esto en buena medida excluía por definición a los esclavos, y

219 Cf. Constitución de la República de Ecuador de 1830, artículo 12: “Para entrar en el goce de los derechos de ciudadanía, se requiere: 1. Ser casado, o mayor de veintidós años; 2. Tener una propiedad raíz, valor libre de 300 pesos, o ejercer alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico, o jornalero; 3. Saber leer y escribir”; Constitución del Estado de la Nueva Granada de 1832, artículo 8:

en la práctica también a los exesclavos y a la mayoría de los afrodescendientes libres: a diferencia de muchas comunidades indígenas, no contaban con títulos colectivos de tierras; además muchos eran analfabetos porque tanto en Ecuador como en la Nueva Granada se mantuvieron las restricciones coloniales al acceso a instituciones educativas (la mayoría de ellas controladas por la Iglesia Católica) para hijos ilegítimos o personas con ascendientes africanos (Vera Santos 2015: 89). De hecho, según el artículo 5 de la Constitución de 1832, los esclavos ni siquiera eran nacionales neogranadinos; entre los negros sólo los libertos e hijos de esclavas nacidos libres en el territorio eran considerados como tal. En conjunto, ambos países se constituyeron desde sus inicios con la exclusión a los afrodescendientes e indígenas, y el favorecimiento económico y político a los hombres criollos, mayoritariamente eurodescendientes, con propiedad raíz o profesiones de alto nivel, quienes lograron acaparar las oportunidades que garantizaba el Estado a quienes otorgaba la condición de ciudadanos.

Uno de los ejemplos más claros de esta exclusión es el despojo de las tierras colectivas indígenas y su concentración en manos de la élite criolla. En los actuales territorios colombianos y ecuatorianos, la independencia cambió la nacionalidad y en muchos casos los apellidos de los dueños de las tierras, pero no redujo el grado de concentración de tenencia de la tierra. Hubo algunos intentos iniciales por reducir la concentración y establecer una estructura más equitativa en la tenencia de la tierra, como lo ilustra la supresión de la institución del mayorazgo<sup>220</sup> en la Constitución de la Gran Colombia de 1821 (art. 179), o la promoción de colonización a través de la Ley de 1834 de la Nueva Granada, que incentivó el desarrollo

---

“Son ciudadanos todos los granadinos que tengan las cualidades siguientes: 1. Ser casado o mayor de veintiún años; 2. Saber leer y escribir; pero esta condición no tendrá lugar hasta el año de 1850; 3. Tener una subsistencia asegurada, sin sujeción a otro en calidad de sirviente doméstico, o de jornalero”. En este punto coincidían con el artículo 12 (capítulo 3) de la Constitución de Bolivia de 1831, según el cual eran considerados ciudadanos sólo “los bolivianos casados, o mayores de 21 años que profesen alguna industria, ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de servicio doméstico”.

220 El mayorazgo era una institución del derecho ibérico de herencia mediante la cual se creaba un vínculo indisoluble de todos los bienes en cabeza de un solo heredero, usualmente el mayor de los hijos varones, quien no podía enajenar esos bienes, con lo que se garantizaba que las tierras no fueran divididas. Esta institución fue desarrollada bajo las condiciones históricas de la Reconquista Española, que requería fronteras sólidas y nobles poderosos. En la Nueva Granada hubo mayorazgos famosos, como los de la familia Valencia en Popayán (con enormes propiedades en Paletará), la familia Trespalacios-Myer en Magdalena (120.000 hectáreas), o los Premio Real-Valdeollos en Cartagena (12.000 hectáreas). *Cf.* Arango Restrepo 2014: 66.

de pequeñas fincas en el sur de Antioquia, el norte del Valle, y los actuales departamentos de Quindío, Risaralda y Caldas (Eje Cafetero). Sin embargo, al igual que en el resto de América Latina, se implementaron políticas de partición de resguardos, de desamortización de las tierras comunales (particularmente las de los pueblos indígenas), y otras reformas liberales de mediados del siglo XIX a favor de la expansión de la propiedad privada (*v. gr.* la desamortización de bienes de manos muertas o la adjudicación de tierras con bonos de deuda pública). Se argumentaba que si los indígenas debían ser tratados como ciudadanos plenos e iguales, debían convertirse como el resto de ciudadanos en propietarios privados y abandonar las formas “primitivas” de tenencia comunal de la tierra, ya que no eran productivas ni contribuían al desarrollo. En la práctica, esto implicó la transferencia de tierras indígenas a favor de grandes latifundistas, así como el constante reasentamiento y marginación de la población rural hacia zonas periféricas (Arango Restrepo 2014: 79-86). Esto a su vez condujo a un aumento generalizado en la concentración de la tierra y el establecimiento de un modelo territorial segregado entre unos pocos hacendados blancos con títulos de tierras y una gran masa de campesinos que ocupaban tierras que no les pertenecían legalmente pero que las trabajaban mediante distintos contratos (arriendo, colonato, comodato, aparcería).<sup>221</sup>

Otro ejemplo que ilustra este proceso de concentración fue la repartición de las tierras confiscadas a los españoles: las más valiosas fueron transferidas a altos militares criollos. Entre los mayores beneficiarios por la extensión de tierras adjudicadas en Colombia se cuentan cuatro presidentes generales, incluyendo a Francisco de Paula Santander, José María Obando, José Hilario López y Tomás Cipriano de Mosquera (*cf.* Arango Restrepo (2014: 66-74). En el caso de Ecuador, su primer presidente (el venezolano Juan José Flores) terminó como dueño de todo el norte de la actual provincia de Esmeraldas, y en concreto, el área del río Santiago. Junto con Tomás Cipriano de Mosquera llegaron a planear la separación de Esmeraldas y constituir un Estado minero (*cf.* Antón Sánchez 2015: 113-114).

Restringir la ciudadanía a los propietarios de tierras sirvió entonces para asegurar el control criollo sobre las instituciones políticas y mantener inva-

---

221 En el derecho colombiano, los aparceros (al igual que los arrendatarios, cosecheros y comodatarios), son meros tenedores de tierras. Usualmente realizan actividades sobre un predio privado del que no son poseedores ni propietarios bajo un contrato (aparcería), por el cual el propietario cede a al aparcerero el derecho de habitación y la explotación económica de un terreno a cambio de una parte del producido.



riables las jerarquías raciales que fueron establecidas desde la colonia. La población excluida legalmente era reconocida básicamente como fuerza de trabajo (Crain 1990). En Ecuador, este tipo de restricciones a la ciudadanía se repitieron en varias constituciones posteriores: restricciones pecuniarías,<sup>222</sup> educativas<sup>223</sup> y relativas a la no sujeción a otro como sirviente, jornalero o empleado doméstico.<sup>224</sup> Desde la Constitución de 1861 se eliminó el requisito de tener finca raíz y el de no estar sujeto a otro, pero solo hasta la Constitución de 1979 se eliminó el requisito de saber leer y escribir.

### 3.2.2. Legislación abolicionista de la Nueva Granada y Ecuador (1845-1854)

En 1845, una revolución liberal en Ecuador logró derrocar al General venezolano Juan José Flores (quien gobernaba intermitentemente el país desde la separación de la Gran Colombia y aspiraba a perpetuarse en el poder). Esto inauguró el denominado “período Marcista” (1845-1860), durante el cual se hicieron algunos intentos legislativos por eliminar formas de explotación contra los indígenas y afrodescendientes, así como reducir el poder de los terratenientes. El poder quedó inicialmente en manos del liberal Vicente Ramón Roca (1845-1849), considerado como el primer Presidente afrodescendiente del Ecuador (Andrews 2007: 168), quien era hijo de un coronel del ejército español que comandó el batallón de milicias de pardos. Con la revolución Marcista, se derogó la Constitución conservadora de 1843 y se proclamó una nueva Constitución en 1845, en cuyo artículo 108 se estableció que: “nadie nace esclavo en la República, ni puede ser introducido en ella en tal condición sin quedar libre”. A este gobierno le siguió el del general liberal José María Urbina (1851-1856), quien incorporó en las fuerzas armadas un número importante de afroecuatorianos libertos (lo más selectos pasaron a ser su guardia personal, conocidos como las “tropas

222 Constituciones del Ecuador de 1835 (artículo 9, numeral 2), 1843 (artículo 9, numeral 2), 1845 (artículo 9, numeral 2), 1851 (artículo 8, numeral 2), 1852 (artículo 9, numeral 2).

223 Constituciones del Ecuador de 1835 (artículo 9, numeral 3), 1843 (artículo 9, numeral 3), 1845 (artículo 9, numeral 3), 1851 (artículo 8, numeral 3), 1852 (artículo 9, numeral 3), 1861 (artículo 8), 1878 (artículo 12), 1884 (artículo 9), 1897 (artículo 8), 1906 (artículo 13), 1929 (artículo 13), 1945 (artículo 15), 1946 (artículo 17), 1967 (artículo 21).

224 Constituciones del Ecuador de 1835 (artículo 9, numeral 2), 1843 (artículo 9, numeral 2), 1845 (artículo 9, numeral 2), 1851 (artículo 8, numeral 2), 1852 (artículo 9, numeral 2).

de Taura”), y se convirtieron en el pilar de su régimen hasta la toma del poder por parte de los terratenientes conservadores en 1860 (Andrews 2007: 164). Urbina avanzó decididamente en la abolición de la esclavitud. En la Constitución del 25 de febrero de 1851 se repitió la fórmula del previo artículo 108 y el 25 de julio de ese año se expidió el Decreto de Manumisión de la Esclavitud, donde se estableció:

Que los pocos hombres esclavos que todavía existen en esta tierra de libres son un contrasentido a las instituciones republicanas que hemos conquistado y adoptado desde 1820: un ataque a la religión, a la moral, y a la civilización, un oprobio para la República y un reproche severo á los legisladores y gobernantes,

Decreto:

Art. 1°. Mientras el gobierno se procura de los fondos necesarios para dar libertad a los hombres esclavos, queda exclusivamente afectado a este objetivo, desde la publicación del presente decreto, el producto libre de ramo de pólvora.

[...]

Art. 3°. Cada vez que se hayan reunido doscientos pesos de ese fondo, se procederá a dar libertad al hombre esclavo de mayor edad por avalúo.

En los artículos 4 y 5 del decreto se contempló además la instauración en cada provincia de “Juntas Protectoras de la Libertad de Esclavos” para formar censos sobre los esclavos y para el cumplimiento progresivo de la manumisión, según se iba pagando a los dueños el precio de los esclavos según tasación de peritos. Para evitar el ocultamiento de esclavos fue necesario que el Ministro de Estado emitiera una resolución con fecha del 2 de marzo de 1852, en la que se establecía “que todos los esclavos de ambos sexos que no hayan sido presentados ó no los presentaren ante el Gobernador, en el perentorio término de cuarenta días, contados desde la publicación de la presente, sean declarados libres”.<sup>225</sup> Meses después, la Asamblea Nacional expidió una detallada ley de abolición: la Ley sobre Manumisión de Esclavos (27 de septiembre de 1852), en la que se aumentaron sustancialmente las fuentes financieras para alimentar el fondo de manumisión (incluyendo el recaudo de impuestos al aguardiente, impuestos sobre herencias y sucesiones, impuestos sobre bienes raíces, e impuestos al salario,

225 Oficio del Ministerio de Estado en el Despacho de lo Interior al Gobernador de la Provincia, Guayaquil, 1852 (citado en Destruge 1992: 94-95).

*cf.* artículo 1). También se estableció que los jefes políticos de cada cantón debían abrir un registro donde los propietarios de esclavos debían inscribir el nombre de sus esclavos, con un plazo perentorio (31 de diciembre de ese año, *cf.* artículo 26). Los esclavos no registrados que aparecieran después de esa fecha eran declarados libres (artículo 27). También eran declarados libres los “esclavos físicamente inútiles” y los hombres mayores de 65 años o mujeres mayores de 60, sin indemnización para los dueños, y con la obligación de velar por ellos mientras vivan, siempre que ellos deseen continuar viviendo en la casa de sus dueños (artículo 29). Además en el artículo 38 se estableció que la esclavitud en Ecuador terminaba el 6 de marzo de 1854:

Artículo 38. En todo caso la manumisión definitiva se hará el seis de marzo de 1854 y de esa fecha en adelante no habrá más esclavos en el Ecuador. Si los fondos reunidos hasta entonces no bastasen para la indemnización previa de todos los esclavos que últimamente se manumitiesen, se otorgará a los dueños documentos firmados por el Presidente de la Junta Administrativa Municipal y por su secretario, por el valor de dichos esclavos con arreglo al orden establecido en esta ley.

Pese a la fijación de una fecha perentoria, debido a las dificultades presupuestales del Ecuador, la libertad efectiva de los 7.000 esclavos que aún quedaban en el país no fue automática, sino que se produjo paulatinamente; de hecho en muchos casos al no cubrirse el precio de todos los esclavos, muchos pasaron a la condición de “conciertos”. Esto ocurría también como resultado del abuso de los dueños. El 12 de abril de 1854, el Ministro del Interior ordenó poner en libertad a todos los libertos que continuaran retenidos en condición de servidumbre bajo el pretexto de contratos nulos o convenios simulados. En este punto acogía una denuncia del Gobernador de Guayaquil:

El arbitrio de que se han valido los propietarios, ha sido el de aprovecharse de la ignorancia de aquellos infelices, para hacerlos recibir algún dinero ó cartas de libertad, bajo la ominosa obligación de que, á cuenta de los réditos por el capital que recibían, o de la carta que se le otorgara, trabajen á vida y continuasen en la misma condición de esclavitud en que se encontraban.<sup>226</sup>

---

226 Ministerio de Estado en el Despacho de lo Interior. Circular del 12 de abril de 1854 al Gobernador de la Provincia de Guayaquil. Citado en Destruge (1992: 107).

Muchos otros antiguos esclavos debieron permanecer en las haciendas, ya que la normativa abolicionista no contempló ningún tipo de indemnización, ni se les concedió tierra, lo cual les obligó a continuar trabajando bajo las órdenes de sus anteriores amos en calidad de peones y conciertos (*cf.* Chalá 2006). De este modo, se conservaron formas coloniales de explotación laboral.

La ley de manumisión de la Nueva Granada es muy similar. La perentoria abolición de la esclavitud se produjo mediante la Ley 2 del 21 de mayo de 1851, una normativa de 19 artículos en la que se declaraban libres todos los esclavos que existieran en el territorio de la república (se estiman unos 20.000 esclavos que aún quedaban en 1850, *cf.* Andrews 2007: 114) a partir del 1 de enero de 1852, fecha a partir de la cual gozarían “de los mismos derechos y tendrán las mismas obligaciones que la Constitución y las leyes garantizan e imponen a los demás granadinos” (artículo 1). Adicionalmente, se declaraban “libres de hecho” todos los esclavos procedentes de otras naciones que se hubieran refugiado en el territorio nacional (artículo 14). Al igual que la ley ecuatoriana de abolición de 1852, se aseguraban fuentes de financiación mediante fondos de manumisión con impuestos y recursos públicos y se establecían juntas de manumisión con el propósito de compensar en lo posible la pérdida de los dueños, pero no se previó ningún tipo de reparación o asistencia para los manumitidos.

Desde la perspectiva de la producción de desigualdades, esto significa que las leyes de manumisión de la Nueva Granada y Ecuador no desmontaron del todo el esquema laboral amo-esclavo sino que contribuyeron a su transición al esquema de patrón-peón/huasipunguero, asegurando una significativa continuidad de las estratificaciones sociales coloniales. Esto se explica en parte en el hecho de que los gobernantes y legisladores de la época eran en gran medida representantes de los intereses de los propietarios (o defensores de sus propios intereses) en un sistema de ciudadanía y representación política excluyente. En este sentido, se puede decir que el efecto neto de las leyes de abolición fue muy favorable para los terratenientes y dueños de esclavos (quienes vieron compensada su “pérdida patrimonial”) y les garantizó el mantenimiento de una mano de obra barata en condiciones de explotación. Para los afrodescendientes, la libertad sin indemnización o sin políticas de distribución de tierras en muchos casos supuso la continuidad de la dependencia frente a sus antiguos dueños.

### 3.2.3. Legislación abolicionista de Brasil (1831-1888)

El proceso de emancipación en Brasil tuvo un desarrollo muy diferente, pero comparte con la experiencia colombo-ecuatoriana la estrategia dilatoria de la abolición y los efectos regresivos en la redistribución de la riqueza. Mientras que en la mayor parte de Hispanoamérica (especialmente en los países del Pacífico) la esclavitud y la trata transatlántica eran percibidas por el movimiento independentista como remanentes de la explotación del imperialismo español que debían ser eliminados inmediatamente con el establecimiento de regímenes constitucionales republicanos, en Brasil la institución de la esclavitud no estaba en discusión y la prohibición del tráfico esclavista era percibida como una medida impuesta desde afuera por el imperialismo británico que afectaba un comercio que permitía el desarrollo nacional y el uso de territorios que sin mano de obra africana se mantenían improductivos y despoblados; así, la prohibición de la trata era interpretada como una violación de los intereses nacionales y una usurpación de la soberanía legislativa brasileña (Parron 2011: 76-77). Estas diferencias entre Brasil y los países hispanoamericanos en buena medida se pueden atribuir a las condiciones particulares de la sociedad y economía brasileña. Para la época de la independencia, en la década de 1820, tanto desde un punto de vista cuantitativo (peso demográfico de la población en esclavitud y porcentaje de la economía dependiente de la mano de obra esclava) como cualitativo (importancia de las relaciones esclavo-amor en la organización sociopolítica), Brasil tenía una sociedad plenamente esclavista y participaba activa y directamente en el comercio transatlántico esclavista. Salta a la vista con las estadísticas presentadas unas líneas arriba que el proceso de construcción nacional y la inclusión de los libertos se dio paralelamente a un proceso de intensificación de la trata esclavista a volúmenes extraordinarios, justo cuando Brasil se comprometía con Gran Bretaña a abandonar ese comercio, reforzando a su vez el peso específico de la esclavitud en la economía. E incluso después de la prohibición definitiva de la trata y en una época en la que sólo Brasil y las colonias españolas en el Caribe mantenían la esclavitud en América, el porcentaje de esclavos seguía siendo alto: Según el censo de 1872 habían 1.510.806 esclavos en Brasil (lo que equivalía al 15,2 % de la población, *cf.* Alonso 2015: 33).

Además hay que considerar las intensas relaciones económicas entre Brasil y Angola: Brasil fue el destino de al menos el 40 % del total de africanos esclavizados embarcados hacia América; y casi la mitad de los

africanos que fueron embarcados hacia Brasil provenían de Luanda y Benguela (Angola). Para la época de la independencia, el flujo monetario entre Brasil y Angola era cinco veces mayor que el de Angola y Portugal (Parron 2011: 59), y como explica Ferreira (2012: 7-8), las relaciones comerciales entre Angola y Brasil eran en gran parte bilaterales: Comerciantes nacidos en Brasil se establecieron en Angola (en especial en Benguela, ya que Luanda estaba controlada por los comerciantes portugueses) y conformaron una élite local muy influyente, con capacidad para efectuar directamente exploraciones en la región interior angoleño para la compra de esclavos y el intercambio de productos producidos en Brasil (sobre todo armas, textiles y ron). De modo que, a diferencia de Colombia y Ecuador, en Brasil los comerciantes que controlaban la trata esclavista eran una élite local muy influyente tanto en el origen como en el destino de la trata, y jugaron un papel central en la financiación de la emancipación política de Portugal y en la represión de las rebeliones regionales separatistas. Parron (2011: 59-61) describe los rasgos más destacados de esta élite: se trataba de un grupo numéricamente irrelevante, de unas 29 familias empresariales (menos del 10 % de los que operaban líneas comerciales superiores a diez mil kilómetros de distancia); sin embargo tenían el control del 60 % de las operaciones con África (alrededor de 709 expediciones entre 1811 y 1830, en las que se condujeron a 490.000 africanos a Brasil). El 40 % restante se trataba de pequeños especuladores que usualmente tomaron parte en una sola expedición durante ese lapso de tiempo. Por esa razón era un grupo menos cohesivo que el de los propietarios de esclavos, lo que explica en parte por qué no lograron extender la legalidad del comercio esclavista en la primera Constitución de Brasil, que data de 1824. Con todo, los traficantes y propietarios de esclavos lograron evitar la proscripción inmediata y postergar en reiteradas oportunidades esa decisión con medidas intermedias. Eso les dio tiempo para diversificar su capital. Los grandes traficantes invirtieron en otras operaciones de exportación y convirtieron sus ganancias en activos locales (predios urbanos y propiedades rurales), con lo que ganaron conexiones muy fuertes con la economía agraria. Este dominio sobre tierras les permitía pasar del sector privado al sector público, asumiendo cargos públicos y burocráticos de nivel provincial o incluso imperial (por ejemplo, el Parlamento), donde podían tomar decisiones para beneficio propio, lo que incluye la preservación de la economía esclavista y la legitimación de sus propiedades.

Tampoco era factible la abolición inmediata de la trata en Brasil tras la independencia debido a su impacto fiscal. Según Parron (2011: 66, 71), casi el 70 % del total de la recaudación tributaria sobre esclavos en 1822 se derivaba de los impuestos de importación al tráfico esclavista, y era equivalente a un 14 % de la renta nacional anual en 1828; y en años de déficit fiscal de la década de 1830 la administración optaba por cobrar impuestos por esclavos introducidos por contrabando, simplemente omitiendo preguntar por su procedencia. Por supuesto, la abolición no solo implicaba reformas sustanciales a la manera en que operaba y se financiaba el Estado. El reto de las leyes abolicionistas consistía en últimas en reordenar las relaciones sociales en un marco de trabajo libre. Para ello había que desmontar todo un sistema sociopolítico que se había construido sobre la base de las desigualdades por nacimiento en el largo período colonial, y de desnaturalizar las jerarquías raciales que definían desde entonces el modo de vida y producción económica. Esto explica en parte por qué el proceso emancipatorio en la legislación interna fue tan lento y gradual, al punto de que Brasil fue el último país del hemisferio occidental en abolir la esclavitud.

Inicialmente no hubo esfuerzos por la abolición misma de la esclavitud y solamente se proscribió el tráfico, con la Ley de 1831 (en cumplimiento del compromiso suscrito en el ya mencionado Tratado Anglo-Brasileño de 1826) y la Ley Eusébio de Queirós de 1850. Durante ese período, los opositores a la trata no necesariamente demandaban el fin de la esclavitud, ni lo hacían solo por razones humanitarias; en realidad también se observaban reticencias a la trata en términos de la estructura demográfica y racial que producía (Rodrigues 2000: 73, 79, 108). Posteriormente, en la Ley 2.040 de 1871 (“Ley Rio Branco”) se declaró la libertad de vientres (tema que había sido resuelto a principios del proceso independentista en la mayoría de países hispanoamericanos). En 1885 se promulgó la Ley 3.270, mejor conocida como la Ley de los Sexagenarios, ya que decretó la liberación de todo esclavo que a la fecha tuviera más de 60 años de edad. Y finalmente en la Ley Áurea de 1888 se declaró la abolición definitiva de la esclavitud.

Sin embargo, esta relación cronológica no debe generar la impresión de que se trató de un proceso lineal que desde un principio había planeado esta gradualidad. Estas leyes fueron el resultado de acuerdos entre fuerzas políticas, disputas entre actores sociales, y presiones de intereses económicos internos e internacionales que solo *a posteriori* pueden interpretarse como nodos de una trayectoria paulatina y coherente, pero que en su momen-

to lograron imponerse a trayectorias alternativas y superar diversos reveses. Como ya se mencionó en líneas superiores, la Ley de 1831 no se implementó y la trata (ahora en forma de contrabando) se hizo más lucrativa que nunca; fueron muy excepcionales los casos en que la policía persiguiera el delito y que se adelantara un proceso judicial por violación de esa norma (Bethell 1991: 363). Tras la Ley de 1850 se efectuó una mayor persecución del contrabando, pero los casos judicializados siguieron siendo escasos. Rodrigues (2000: 192-201) encontró solo tres casos sobre capturas producidas en Bahía en el período 1830-1849, y 21 autos juzgados en la Auditoría General de Marina del Archivo Nacional, relativos a capturas producidas entre 1849 y 1857 en el litoral de las provincias de Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná y Santa Catarina. Vistos desde la perspectiva de la desigualdad, estos casos elucidan algunos aspectos importantes de ese período: 1) algunos esclavos pudieron usar estrategias judiciales para resistir a la esclavización, invocando las garantías legales brasileras disponibles (por ejemplo, alegar que su introducción al país ocurrió después de la Ley de 1831 y generar un proceso en contra del traficante); 2) sin embargo, las condiciones de las partes en estos procesos eran muy desiguales; aparte de los obstáculos de traducción (era difícil encontrar personas que conocieran los idiomas africanos), los esclavos eran llamados a declarar colectivamente y no podían llamar a testigos, facultad con la que sí contaban los acusados por tráfico ilegal y quienes alegaran propiedad sobre los esclavos; 3) durante ese período el debate judicial no estaba propiamente centrado en determinar la responsabilidad penal del traficante, sino que involucraba una tensión entre la libertad del esclavo y el derecho de propiedad del esclavista, que con frecuencia se resolvía a favor del último, dadas sus ventajas probatorias y las relaciones de poder existentes.

Pese a la imperiosa necesidad de eliminar la trata por la presión de la artillería inglesa, al mantenerse incólume el sistema esclavista, la Ley de 1850 tuvo como efecto el incremento de las desigualdades entre afrodescendientes y propietarios. El fin de la trata fijó el contingente de esclavos disponibles en el mercado laboral, lo que generó un fuerte aumento en el precio de los esclavos en el país. Por un lado, esto elevó el estatus social de sus dueños, ya que sólo los más ricos podían financiar la posesión de esclavos; por otro lado, esta situación generó una redistribución geográfica de los esclavos (del nordeste hacia Minas Gerais, São Paulo, y Rio de Janeiro) y su concentración en los sectores de agroexportación (Alonso 2015: 29). Para 1884, dos tercios de la población bajo esclavitud vivían en



las provincias cafeteras (Queiroz 1987: 44). Este reforzamiento de la élite esclavista y la concentración desproporcionada de la población negra en las provincias políticamente más relevantes y en las actividades claves de la economía nacional hizo aún más difícil tomar la decisión de acabar con la esclavitud. Con el ejemplo fresco de la Guerra Civil estadounidense en la década de 1860, se hizo además evidente el riesgo que esa diferencia de concentración de esclavos entre las provincias del norte/nordeste (donde el movimiento abolicionista había tomado fuerza) y del sur esclavista podían generar para la unidad nacional si se ordenaba una abolición forzada sin indemnización a los grandes propietarios (Mendonça 1999: 47). De allí que las leyes de 1871 y 1885 optaron por una estrategia que ofreciera una menor resistencia de los propietarios de esclavos: garantizándoles indemnizaciones generosas (con lo que se anulaba cualquier perjuicio patrimonial a la clase señorial), y declarando libertos a grupos poblacionales que eran una fuerza de trabajo poco valiosa para las actividades productivas en curso (recién nacidos y esclavos sexagenarios). Eso aseguraría la gradualidad de la declinación de la población esclava ya que con el cierre de la trata, la reproducción era la única fuente de nuevos esclavos, la cual se mantendría en una tasa baja considerando la desproporción entre hombres y mujeres y la alta tasa de mortalidad (Queiroz 1987: 68). Además daría un margen de tiempo razonable a los grandes hacendados para sustituir la mano de obra esclava con inmigrantes.

Pese a estas garantías, esas leyes tuvieron en el Congreso una férrea oposición de los grandes caficultores de Minas Gerais, Rio de Janeiro, y São Paulo, y generaron la adhesión de muchos propietarios de esclavos a la causa republicana contra la monarquía (Mota/Lopez 2009: 382-383). Además en la práctica tuvieron un efecto absolutamente marginal a favor de los esclavos ya que no rompían los lazos que los ataban al amo (Mendonça 1999: 107-109). Por ejemplo, la ley de 1871 ordenaba que los niños (quienes legalmente tenían la condición de libres) continuaran trabajando cautivos hasta los 21 años para los amos de sus madres. La libertad efectiva para los primeros beneficiados (los nacidos en 1871) se habría cumplido entonces en 1893 y la esclavitud se habría extendido así al menos hasta la década de 1920. En cuanto a los sexagenarios, el Estado no se comprometía a incorporarlos a algún tipo de institución pública que velara por su protección social y permitiera su integración a la sociedad libre, sino que también dejaba a los libertos bajo la tutela de sus antiguos amos; a cambio del alimento, vestidos y un peculio que sus señores debían proveer, los

sexagenarios debían seguir prestando servicios a su antiguo amo hasta los 65 años (*cf.* artículo 3 de la Ley 3.270 de 1885).

Pese a las limitaciones de estas leyes, lo cierto es que crearon espacios emancipatorios para los esclavos (*v. gr.* la introducción de *ações de liberdade*<sup>227</sup>), abrieron el camino a la abolición definitiva de la esclavitud, y sirvieron para mantener activa la presión popular y para radicalizar la movilización abolicionista. En particular, antes de la ley de 1871 la concesión de alforria era una decisión que dependía exclusivamente del amo; con la ley se reconoció la facultad de los esclavos de comprar su libertad a través de un peculio. No obstante, para muchos, estas leyes eran concesiones dilatorias a favor de los proesclavistas que no podían seguir siendo toleradas. En 1887 aún quedaban unos 637.602 esclavos, es decir, menos de la mitad de los esclavos contados en el censo de 1872 (de Castro 1973: 62). Desde ese año, miles de esclavos abandonaron las haciendas sin que el ejército los persiguiera; se produjo una ola de manumisiones, y muchos municipios de las zonas cafeteras tuvieron que liberar a sus esclavos. Estos libertos se desplazaron a los grandes centros urbanos, produciendo una situación altamente inestable, que obligó al gobierno a tomar decisiones inmediatas e incondicionales (Queiroz 1987: 73-85). El 13 de mayo de 1888, Isabel, la princesa regente heredera al trono, firmó la Ley No. 3.353, denominada Ley Áurea. Se trata de una normativa de dos escuetos artículos:

A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléa Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brazil.

Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário.

---

227 La ley 2.040 de 1871 estableció la primera forma judicial de liberar esclavos en caso de que no se llegare a acuerdo entre el amo y el esclavo en el valor. La Ley 3.270 de 1885 estableció una tabla de precios máximos de indemnización a los dueños de esclavos, sobre la base de la edad declarada en un procedimiento de matrícula de esclavos previsto en la misma ley. La acción de libertad por peculio consistía básicamente en una petición de un esclavo que solicitaba ante un juez el reconocimiento del depósito del peculio o del arbitramento sobre el monto; el juez nombraba a un perito que avalara el precio justo, y el esclavo tenía un plazo para cubrir esa suma y recibir así su Carta de Libertad. En detalle, *cf.* Abrahão 1992. Para una revisión de otras acciones legales en las que los esclavos tenían legitimidad activa durante ese período, *cf.* Dias Paes (2014).

Eso significa que se declararon libres a todos los esclavos del imperio de manera inmediata y sin reconocer ningún tipo de indemnización para sus dueños. Como bien lo enuncian Mota y Lopez (2009: 389), con esta medida “la monarquía perdió el apoyo del único grupo que la sustentaba: los hacendados esclavistas fluminenses y del Valle del Paraíba”. Un año después, el 15 de noviembre de 1889, una sublevación militar dio fin a la monarquía. Al día siguiente, el emperador y su familia abandonaron Brasil, y se instauró la denominada “república oligárquica” (1889-1930, conocida también como *República Velha*), durante la cual una élite económica latifundista y agroexportadora logró imponer sus intereses promulgando la Constitución de 1891, bloqueando reformas agrarias, e incentivando el ingreso masivo de mano de obra extranjera; de este modo se mantuvieron en buena medida las estructuras sociales desiguales del período esclavista (Sampaio Silva 2008: 372).

### 3.3. Normativa de inmigración selectiva con fines eugenésicos

Las regulaciones migratorias en América, que constituyen un buen reflejo de los discursos raciales imperantes entre las fuerzas políticas de finales del siglo XIX, están estrechamente enlazadas con las leyes de abolición. Por ejemplo, incluso antes de la expedición de la ley de abolición en Brasil habían políticos que pedían que la proporción de esclavos en la producción se redujese en un orden semejante al número de trabajadores migratorios que llegasen para “sustituirlos” (Rodrigues 2000: 72-73). La Ley de los Sexagenarios de 1885 de hecho destinaba una tercera parte de los impuestos adicionales decretados para la liberación de los esclavos mayores de 65 años para la subvención de la colonización mediante el pago del transporte de inmigrantes.<sup>228</sup> También se consideraban medidas muy amplias para atraer en particular a inmigrantes europeos y así viabilizar esta sustitución, como

228 Cf. Ley 3.270 de 1885. Art. 2.º “O fundo de emancipação será formado:

I - Das taxas e rendas para ele destinadas na legislação vigente.

II - Da taxa de 5 % adicionais a todos os impostos gerais, exceto os de exportação. Esta taxa será cobrada desde já livre de despesas de arrecadação, anualmente inscrita no orçamento da receita apresentado à Assembléia Geral Legislativa pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda. [...]

§3º O Produto da taxa adicional será dividido em três partes iguais: [...] A 3ª parte será destinada a subvencionar a colonização por meio do pagamento de transporte de colonos que forem efetivamente colocados em estabelecimentos agrícolas de qualquer natureza”.

por ejemplo el reconocimiento del matrimonio civil y el establecimiento del registro civil, la secularización de los cementerios, y procedimientos de naturalización muy flexibles (Mendonça 1999: 59).

Lo cierto es que con la proscripción de la trata y de la esclavitud, era crucial para los sectores económicos intensivos en mano de obra que dependían totalmente de trabajadores esclavizados (la agricultura y las industrias de mano de obra intensiva como la minería, la construcción e infraestructura, o las plantaciones de azúcar y algodón y las empresas textiles) suplir el déficit de trabajadores locales con inmigrantes. Esto debía lograrse en grandes contingentes para crear una masa salarial lo suficientemente numerosa que permitiera mantener niveles salariales muy bajos y condiciones laborales similares a las que se ofrecían a los esclavos (Sampaio Silva 2008: 385). El Imperio británico fue pionero en la aplicación de esta estrategia, acudiendo a instituciones legales desarrolladas desde el siglo XVII para su colonización en Norteamérica, como por ejemplo los contratos de aprendizaje-servidumbre (*indentured servitude*).<sup>229</sup> Gran Bretaña proscribió la esclavitud en sus colonias de las Indias Occidentales con la *Slavery Abolition Act* de 1833, pero inicialmente no estuvieron cubiertas por la prohibición los territorios de las Indias Orientales (actual India, Pakistán, Bangladesh y Sri Lanka) controlados en gran medida por la *East India Company* (para la época, la empresa multinacional británica que controlaba alrededor del 50 % del comercio mundial, especialmente con *commodities* como el algodón, la seda, el té y el narcotráfico del opio). En este marco, Gran Bretaña modificó los flujos intercontinentales de la trata: para reemplazar a los esclavos liberados en sus colonias en el Caribe, extrajo de Asia medio millón de migrantes atraídos con falsas promesas de un mejor futuro (unas 430.000 personas de la India británica entre 1839 y 1917, y unas 17.000

229 Un *indentured servant* era un trabajador en un sistema de trabajo forzado mediante la firma de un contrato de aprendizaje (*indenture*) por el que se obligaba a trabajar para un empleador determinado por un período fijo (usualmente entre 3 y 7 años). Usualmente accedía a firmar este contrato como contraprestación por un beneficio (*v. gr.* la cobertura de los costos de transporte o una deuda legal). El contrato podía prorrogarse pero en general al finalizar el plazo del contrato, el trabajador quedaba libre de obligaciones y podía trabajar para otro empleador o independizarse. Este modelo fue muy común en la Norteamérica británica hasta el siglo XVIII. Se estima que más de la mitad de los migrantes europeos (ante todo ingleses, irlandeses, escoceses y alemanes pobres) que arribaron a colonias británicas en América entre los siglos XVII y XVIII lo hicieron mediante contratos de *indentured servitude*; en la colonia de Virginia en el siglo XVII eran incluso tres cuartas partes (Northrup 1995: 4-5). Aunque los contratos en el siglo XIX incluían algún tipo de salario, y en ocasiones vestido y raciones alimenticias, daban lugar a frecuentes abusos y maltratos.

personas de China entre 1852 y 1879), lo que se puede equipar numéricamente a los 687.800 esclavizados africanos llevados por el Imperio español a sus colonias en el Caribe entre 1811 y 1870 (Emmer 1990: 64-66). Una vez en las colonias, los migrantes asiáticos (denominados peyorativamente como *coolies*) eran forzados a firmar contratos de aprendizaje-servidumbre u otros contratos laborales forzados en condiciones de explotación muy similares a la esclavitud. Esta migración laboral masiva se conoce como el *coolie trade* (cf. entre otros: Santos 2017).

En América Latina, la fuerte demanda de mano de obra extranjera coincidió con diversas crisis sociales en distintos lugares del mundo: la violencia interétnica y la persecución religiosa contra las minorías cristianas maronitas durante el resquebrajamiento del Imperio Otomano (que produjeron la migración sirio-libanesa a países como Brasil, Argentina, Colombia y Costa Rica); la ocupación británica del interior de la India (lo cual produjo el desplazamiento forzado de miles de campesinos hacia zonas urbanas o su emigración); las hambrunas en China tras las guerras impulsadas por el Imperio británico para imponer la apertura del mercado chino al narcotráfico con opio (lo cual disparó la emigración regional y hasta intercontinental, incluyendo destinos tan lejanos como Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Perú a través de contratos de *indenture*); o la miseria, las guerras y la crisis de los mercados de trabajo en Europa producida por la proletarización industrial y la migración rural-urbana en países como Alemania, España, Irlanda, Italia, Polonia y Portugal (unos 55 millones de europeos que arribaron entre 1850 y 1940 a países como Argentina, Brasil, Chile, Estados Unidos, México y Uruguay). Tan solo en la provincia de São Paulo ingresaron unos 42 mil inmigrantes entre 1875 y 1885; después de la Ley de Sexagenarios (que empezó a subvencionar la inmigración) y de la Ley Aúrea, las cifras se dispararon: solo en 1888 ingresaron más de 92 mil; y entre 1888 y 1900, unos 800 mil (Mendonça 1999: 74).

Paralelamente, la difusión global del racismo científico permeó significativamente el derecho latinoamericano. Adicional a algunas pocas normas que promovieron explícitamente la eugenesia,<sup>230</sup> el uso de la política migratoria con fines eugenésicos (*v. gr.* “mejorar la raza”, “depurar” la composición racial, aumentar el contingente blanco de la población, “ascender” en la jerarquía racial global) se reflejó ante todo en diversas nor-

230 Por ejemplo, en el artículo 138 de la Constitución de Brasil de 1934 se estableció como un deber estatal el estímulo de la educación eugénica.

mas constitucionales y legales migratorias selectivas que, como en otras áreas del mundo,<sup>231</sup> estimulaban la inmigración blanca y prohibían la inmigración africana y asiática. Como se ha visto, el discurso político y el racismo científico de la época defendían la homogeneización de la nación —en el caso ideal, aproximándose en lo posible a los patrones raciales de Europa occidental. Con este propósito (adicional al de sustituir la mano de obra esclava y colonizar tierras para hacerlas productivas), diversos países latinoamericanos adoptaron regulaciones con distintas medidas para la promoción de la inmigración de “razas deseables” (especialmente adjudicando tierras a colonos agrícolas blancos) combinadas con normativas que prohibían o desestimulaban la entrada de “razas indeseables” provenientes de ciertos países o regiones. Aquí, la influencia de la legislación estadounidense es evidente. Un importante antecedente es la denominada *Anti-Coolie Act* de 1862, expedida por el estado de California (*Act to Protect Free White Labor Against Competition with Chinese Coolie Labor, and to Discourage the Immigration of the Chinese into the State of California*). La ley impuso un impuesto mensual para todas las personas “de raza mongola” que quisieran trabajar en las minas de oro o hacer negocios en el estado. Sin embargo, es con normativas de nivel federal conocidas como *Chinese Exclusion Laws* (1882-1943), con las que Estados Unidos inauguró un proceso de difusión de legislación antichina a lo largo del hemisferio, con impacto notorio en Cuba, México y Centroamérica. En 1902, las leyes estadounidenses de exclusión de inmigrantes chinos sirvieron como modelo para las leyes cubanas de exclusión de trabajadores chinos después de la ocupación estadounidense de la isla. Tales restricciones sólo se levantaron en 1942. Los nacionales chinos fueron declarados extranjeros “indeseables” o “perniciosos” en El Salvador (1897 y 1944), y su ley de migración de 1933 prohibió la inmigración proveniente de China, Mongolia y Malasia. La Ley de Inmigración de 1887 de Costa Rica prohibió el ingreso de las “razas” chinas (junto con las “razas” africanas, árabes y turcas) alegando el riesgo de “degeneración biológica”; adicionalmente, el artículo 5 del Decreto N° 59 de julio de 1896, el Presidente fue autorizado a “rechazar la inmigración de razas que a su juicio sean perjudiciales al país o para circunscribirlas a determinadas regiones”. Similarmente, el artículo 33 de

---

231 Por ejemplo, la *Immigration Restriction Act* de 1901 en Australia prohibía la migración de no europeos como parte de una política racista para construir una *White Australia*. En detalle, cf. Piquet 2006: 129-133.

la Constitución de México de 1917 otorgó competencias al Presidente para “hacer abandonar el territorio nacional, inmediatamente y sin necesidad de juicio previo, a todo extranjero cuya permanencia juzgue inconveniente”. Esta fue una de las muchas herramientas legales usadas en México para deportar y expulsar a residentes chinos, especialmente desde la década de 1930 (Yankelevich 2004: 726-728).

Analizando las normas migratorias entre 1850 y 2000, Cook-Martin y FitzGerald (2010) encontraron que al menos 19 de los 22 países independientes del hemisferio al final de la década de 1930 discriminaban legalmente a los inmigrantes chinos. Por su parte, la discriminación contra inmigrantes africanos fue menor (se observó en 13 de los 22 países), pero tuvo su pico durante esa misma década. Desde una perspectiva continental, la discriminación contra los extranjeros construyó un régimen de desigualdad orientado hacia fuera, pero a su vez reforzó las lógicas de estratificación racial a nivel interno, en la medida en que se sostenía sobre la presunción de la supremacía blanca y la naturaleza transitoria de las relaciones con las “razas indeseables”: como afirmaban diversos estudios del racismo científico de la época, estas poblaciones estaban destinadas a declinar frente a la población blanca a través de la inmigración, o a extinguirse a través de políticas más directas, como expropiaciones masivas de tierra, subyugación armada y “limpieza étnica”. En términos generales, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, las normas migratorias que restringían la inmigración africana y/o asiática, y que promovían la inmigración de las “razas deseables” fueron muy comunes en América Latina. Por ejemplo, la Ley de Inmigración Selectiva de Chile de 1845; la Ley de Inmigración de Uruguay N° 2096 de 1890 (que prohibió la inmigración de asiáticos, africanos y de “individuos generalmente conocidos con el nombre de húngaros o bohemios”); la Ley de Migración de 1930 de México (en la que se definió como de interés público la inmigración individual o colectiva de “extranjeros sanos, capacitados para el trabajo, de buen comportamiento y pertenecientes a razas que, por sus condiciones sean fácilmente asimilables a nuestro medio [social], con beneficio para la especie”); o el artículo 23 de la Constitución de 1941 de Panamá (que promovió la inmigración de “elementos” que contribuyeran “al mejoramiento étnico, económico y demográfico del país” y negó el ingreso de inmigrantes de “la raza negra cuyo idioma originario no sea el Castellano, la raza amarilla y las razas originarias de la India, el Asia Menor y el Norte de África”). Además en el artículo 12 se

negaba la nacionalidad por nacimiento a los nacidos bajo la jurisdicción panameña cuando uno de los padres sea de inmigración prohibida y “pertenezca a la raza negra cuyo idioma originario no sea el Castellano”. Esta norma estaba claramente diseñada para discriminar a los descendientes de afroantillanos angloparlantes que habían llegado al país para trabajar en la construcción del canal (quienes representaban el mayor grupo de inmigrantes en Panamá).

Esas normas tuvieron un impacto significativo en las desigualdades sociales intergrupales: una parte de los inmigrantes que llegaron sin recursos y fueron destinados a trabajar en grandes haciendas agroexportadoras en condiciones similares a la esclavitud no lograron salir de ese estatus; pero muchos otros se volvieron pequeños propietarios rurales o emigraron a las ciudades, donde encontraron trabajos como pequeños empresarios o hicieron parte de la emergente clase obrera (Sampaio Silva 2008: 385-387). Muchos otros migrantes de “razas deseables” recibían gratuitamente o a precios muy bajos tierras declaradas “baldías” o “desiertas” por el Estado, desconociendo los derechos que pudieran tener las poblaciones indígenas o afrodescendientes que ocupaban efectivamente esas tierras. De este modo, algunos de los colonos se convirtieron en terratenientes y devinieron en élites económicas y políticas regionales o incluso lograron integrarse a las élites nacionales. Un caso ilustrativo de redistribución masiva de tierras indígenas a favor de colonos nacionales y extranjeros fue la expulsión y despojo de tierras a los mapuches. Esta usurpación se efectuó observando todos los requerimientos legales tanto en Argentina como en Chile: la pacificación y sometimiento de los indígenas (Ley 215 de 1867 en el caso argentino<sup>232</sup>), la transmisión de la propiedad de las tierras mapuches al Estado, el deslinde de los terrenos, y la venta de los nuevos terrenos fiscales a través de subasta pública (Ley de diciembre 4 de 1866 en Chile y Ley 947 de 1878 en Argentina). Aquellos terrenos que no lograban ser asignados pasaban a ser considerados “baldíos”. Esto significaba que el Estado chileno despojaba a los indígenas de sus tierras para luego devolverles terrenos en lotes a aquellos que pudieran demostrar posesión según el derecho chileno (una minoría); el resto de las tierras pasaban o bien a ser terrenos fiscales o bien

---

232 Ley 215 de 1867. Artículo 4: “En el caso que todas ó algunas de las tribus se resistan al sometimiento pacífico de la autoridad nacional, se organizará contra ellas una expedición general hasta someterlas y arrojarlas al Sud de los Ríos Negro y Neuquen”.



distribuidas a colonos chilenos o extranjeros (artículo 3 de la citada ley chilena de 1866), en línea con la regulación destinada a la promoción de la colonización extranjera, en particular la Ley chilena de Inmigración Selectiva de noviembre 18 de 1845 (que costeó con recursos públicos la migración alemana y austrohúngara), y en el caso argentino, el artículo 25 de la Constitución de 1853 (norma aún vigente en 2019, que ordena fomentar la inmigración europea<sup>233</sup>) y la Ley N° 817 de Inmigración y Colonización de 1876.<sup>234</sup>

Siguiendo una lógica similar a la expuesta para los casos de Argentina y Chile, el Estado brasileño prohibió la inmigración de africanos en 1890<sup>235</sup> (dos años después de la abolición de la esclavitud) y promovió la inmigración europea para el poblamiento del interior del país y el desarrollo agrícola, lo que colisionaba en muchas ocasiones con tierras ocupadas por indígenas y quilombolas. Un ejemplo de las regulaciones de promoción de la inmigración es el Decreto N° 9.081 del 3 de noviembre de 1911, que ofrecía diversos beneficios a los pasajeros que llegaran a puertos brasileños en segunda y tercera clase para establecerse como propietarios rurales y ejercer la profesión de agricultores, incluyendo el pago del pasaje desde el puerto de embarque hasta Rio de Janeiro (artículos 2 y 5,1), el recibimiento en el puerto con alimentación, tratamiento médico y hospedaje (artículos 5,2 y 25), el cubrimiento de los costos de transporte por vía ferroviaria, marítima o fluvial hasta el puerto interno de destino (artículos 5,3 y 31), el servicio de intérpretes (artículo 5,5), el hospedaje de los inmigrantes recién

---

233 Constitución de Argentina de 1853. Artículo 25: “El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes”.

234 En Argentina, este tipo de normas promotoras de la migración europea tienen antecedentes en los orígenes mismos de la república, como lo ilustran la 1ª Declaración de Llamamiento a los Inmigrantes de 1810 (de la Junta Gubernativa de las Provincias Unidas del Río de la Plata), el 1º Decreto del gobierno argentino sobre fomento de la inmigración de 1812, y la Ley de Enfitéusis de 1822 (que autorizó el arrendamiento de tierras públicas, lo que permitió el establecimiento de la primera colonia de franceses).

235 Decreto N° 528 del 28 de junio de 1890. Artículo 1: “É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de accordo com as condições que forem então estipuladas”.

llegados a un núcleo colonial<sup>236</sup> o a un lugar de destino (artículo 33), y la participación en la repartición de lotes con la posibilidad de obtener título de propiedad (artículos 65-104). También se concedían lotes de terreno para los inmigrantes agricultores que contrajeran matrimonio con brasileña o para agricultores brasileños que se casaran con extranjeras:

Art. 74. Ao imigrante estrangeiro, que, sendo agricultor contando menos de dous annos de entrada no paiz, contrahir casamento com brasileira ou filha de brasileiro nato, ou ao agricultor nacional que se casar com estrangeira chegada no paiz a menos de dois annos como imigrante, será concedido um lote de terras com titulo provisorio, que se substituirá por um definitivo de propriedade, sem onus algum para o casal, si este tiver, durante o primeiro anno, a contar da data do titulo provisorio, convivido em boa harmonia e desenvolvido a cultura e o aproveitamento regular do lote.

En el caso colombiano también se puede observar la combinación de políticas de atracción de “razas deseables” y de políticas desestimuladoras de la inmigración de “razas indeseables” en la legislación entre 1847 y 1940. La Ley del 2 de junio de 1847 fue expedida para promover la instalación de extranjeros en el país, facilitando su naturalización, y además habilitaba la introducción de chinos “coolíes” como jornaleros:

Artículo 4. Los inmigrados que vengan a la Nueva Granada en virtud de lo dispuesto en esta ley, desde su llegada al país, serán todos naturalizados i adquirirán los derechos i contraerán las obligaciones de los demás granadinos.  
[...]

Artículo 7. Podrá el Poder Ejecutivo contratar la venida al país de indios Coolíes en calidad de jornaleros, i contratar su trabajo con los agricultores granadinos. Los que contraten con el gobierno el trabajo de estos indios, indemnizarán los costos de inmigración i asegurarán el salario que debe pagarse, a juicio del Poder Ejecutivo.

Siguiendo los comentarios de Romero (2012) sobre esta ley, llama la atención que un extranjero nacido libre podía ser nacional neogranadino,

236 Decreto Nº 9.081 del 3 de noviembre de 1911. Artículo 40: “Nucleo colonial é a reunião de lotes medidos e demarcados, de terras escolhidas, ferteis e apropriadas á agricultura ou á industria agro-pecuaria, em boas condições de salubridade, com agua potavel sufficiente para os diversos misteres da população, contendo cada um delles a área precisa para o desenvolvimento do trabalho do adquirente, servidos por viação capaz de permittir transporte commodo e facil, em favoravel situação economica, e preparados para o estabelecimento de imigrantes como seus proprietarios”.

pero los esclavos que habían nacido en el país todavía no podían serlo; por otra parte, hay que considerar que esta legislación distingue entre dos tipos de inmigrantes: aquellos que serán “colonos” propietarios de tierras “baldías” que el Estado les cede para extender la frontera agrícola, bajo una lógica de “impulso a la prosperidad nacional” (en perjuicio de las poblaciones rurales –mestizas, indígenas y afrodescendientes– que las ocupaban), y aquellos que tendrán la condición de “jornaleros” –tan asimilable a la de los “indios” nativos que incluso son denominados como tales a pesar de referirse a inmigrantes chinos.

Posteriormente, la cuestión acerca de quiénes podían considerarse “colonos” se resolvió progresivamente bajo criterios raciales. Durante el período liberal, se promovió la inmigración europea con la Ley sobre Protección de los Inmigrantes Extranjeros de 1871, que estableció juntas de inmigración para la recepción de los europeos que arribarían a los principales puertos y ciudades del Caribe (entre otras, Barranquilla, Cartagena, Colón y Santa Marta). Con todo, las políticas migratorias no excluyeron a los afroantillanos provenientes de las colonias francesas, holandesas e inglesas que llegaron durante ese período (sobre todo por las obras en el canal de Panamá). Sin embargo, esta situación cambió tras el ascenso al poder en 1886 del movimiento ultraconservador centralista conocido como la Regeneración, que se guiaba bajo el lema de “una nación, una raza, un Dios”, y que instauraría un período de 44 años de hegemonía conservadora en el país (1886-1930). Bajo el marco de una nueva constitución en 1886 (que con distintas reformas estuvo vigente hasta 1991), se establecieron políticas y legislaciones diseñadas para blanquear a la población, restringir la inmigración de “razas indeseables” (*v. gr.* la Ley 62 de 1887, que prohibió la inmigración china<sup>237</sup> que se venía incrementando por los trabajos de excavación del canal de Panamá), y promover la entrega de tierras “baldías” (las “tierras bajas” o “Territorios Nacionales”, donde habitaban buena parte de los indígenas y afrodescendientes) a inmigrantes europeos (*v. gr.* la Ley 117 de 1892).

En los siguientes años, los conflictos internos y guerras civiles (entre ellas, la Guerra de los Mil Días, que condujo a la independencia de Panamá en 1903), obligaron al Estado a enfocarse en su política interna, con lo que las políticas migratorias pasaron a un segundo plano. Con la estabiliza-

237 Ley 62 de 1887. Artículo 4: “Prohíbese la importación de chinos para cualesquiera trabajos en el territorio colombiano, sin perjuicio de lo que se haya estipulado con determinadas compañías antes de la expedición de la presente ley”.

ción paulatina desde finales de la década de 1910, resurgieron los debates sobre la promoción de la inmigración de “razas deseables”, como se explicó en el apartado sobre racismo científico en Colombia con los ejemplos de Jiménez López y López de Mesa. En ese contexto, fue expedida la Ley 114 de 1922 sobre Inmigración y Colonias Agrícolas, a iniciativa del entonces congresista (y posteriormente Presidente) Laureano Gómez. En sus artículos 1 y 11, la ley establece:

Artículo 1. Con el fin de propender al desarrollo económico e intelectual del país y al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el Poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deben ser motivo de precauciones respecto del orden social o del fin que acaba de indicarse, y que vengan con el objeto de laborar la tierra, establecer nuevas industrias o mejorar las existentes, introducir y enseñar las ciencias y las artes, y en general, que sean elemento de civilización y progreso.

[...]

Artículo 11. Los agentes de inmigración no visarán pasaporte alguno de inmigrantes que estén en cualquiera de los casos especificados en la Ley 48 de 1920, ni de individuos que por condiciones étnicas sean motivo de precauciones en Colombia. Queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza. (Subrayado fuera del texto).

El Decreto 397 de 1937 autorizó la inmigración de algunos extranjeros previamente considerados como “indeseables”, aunque con el lleno de requisitos casi prohibitivos:

Artículo 1. Los búlgaros, chinos, egipcios, estones, griegos, hindúes, latvios, letones, libaneses, lituanos, marroquíes, palestinos, polacos, rumanos, rusos, sirios y turcos, podrán entrar al país siempre que llenen los siguientes requisitos:

[...]

Para que pueda ser visado el pasaporte, deberá presentar los siguientes certificados:

De conducta, que comprenda un período continuo de diez años, expedido por autoridad de policía competente, en que conste que no tiene ni ha tenido cuentas pendientes con la justicia. Este certificado no puede ser anterior a treinta días de la fecha en que se solicite la visación;

De estado civil, tanto del interesado como de las personas que lo acompañan;

De salud, expedido por un médico de reconocida honorabilidad, en el que conste que el extranjero no padece de enfermedad crónicas, contagiosas

(sífilis, lepra, tuberculosis, etc.); o enfermedades mentales y graves del sistema nervioso (siringoniella, paraplejías, etc.); que el extranjero no tiene el vicio del alcohol y que no usa droga heroicas o tóxicas;

De haber cumplido o estar exento del servicio militar de su país.

Los certificados en mención deben presentarse al Cónsul, debidamente autenticados, por las autoridades competentes, con la correspondiente traducción al castellano.

Consignar en la aduana del puerto de entrada los depósitos de inmigración que en seguida se expresan: el padre o esposo, mil pesos (\$ 1.000) moneda legal colombiana; los hijos mayores de veinte años, hombre o mujer, mil pesos (\$1.000); la madre o esposa, quinientos pesos (\$ 500) [...]

Al igual que en otros países de la región, estas y otras diferencias en el trato legislativo eran indicativas de las distintas oportunidades de ascenso social ofrecidas a los migrantes según su categorización racial y origen nacional. Son evidencia de los esfuerzos de algunas élites nacionales por blanquear a la población, prohibir el ingreso de “razas indeseables” foráneas (en particular los inmigrantes asiáticos), y reducir los componentes raciales indeseables locales: la “raza india” y la “raza negra”. Con todo, debido a la escasa llegada de europeos blancos al país, el efecto práctico de esta legislación migratoria fue la consolidación del racismo interno contra las “razas” locales consideradas como inferiores. En particular contra los afrodescendientes, quienes como argumentan Rhenals y Flórez (2013), se convirtieron en el verdadero objetivo de la legislación migratoria racista, ante la potencial oleada de mano de obra afroantillana tras la instalación de empresas transnacionales bananeras en el Caribe colombiano. Para ello presentan algunas cifras: entre 1880 y 1890, la mayor corriente migratoria que recibió Colombia fue la de los afrodescendientes provenientes de las Antillas para trabajar en el canal que los franceses construían en Panamá (hasta 1903, parte de Colombia). Se trató de unos 50.000 migrantes, quienes no solo vivieron en Panamá sino que transitoriamente residieron en ciudades del Caribe colombiano. Posteriormente, entre 1903 y 1930 se calcula que entre 150.000 y 200.000 inmigrantes antillanos llegaron a Panamá. Para ese período, la inmigración de libaneses-sirios sería el flujo extrarregional más significativo en Colombia, según el censo poblacional de 1928: de los casi ocho millones de colombianos, apenas 35.251 eran extranjeros; de éstos, 14.748 eran venezolanos y 2.967 eran de origen sirio. Sumadas todas las nacionalidades de la inmigración “deseable” europea/

anglosajona en Colombia no superarían las diez mil personas.<sup>238</sup> Un panorama similar se observa en el caso de Ecuador (*cf.* Ramirez 2012: 44-45). Según la Oficina de Extranjería, en 1940 había apenas 19.139 extranjeros, equivalentes a menos del 1 % de la población total. La mayoría de los extranjeros provenían de Colombia (62,08 %); la suma de alemanes, italianos, ingleses y franceses apenas representaba un 13 %.

### **3.4. Régimen tutelar para poblaciones indígenas y tribales en las legislaciones nacionales**

La legislación tutelar para poblaciones indígenas y tribales desarrollada a finales del siglo XIX tenía sus raíces en las normativas e instituciones coloniales que los imperios ibéricos produjeron para mantener separadas a las poblaciones colonizadoras de las repúblicas de indios (v. gr. el establecimiento de resguardos; la tutela de misioneros y autoridades eclesiásticas sobre poblaciones indígenas; el reconocimiento de privilegios como “miserables”; la figura del Protector de Naturales, etc.). En la práctica, esa estructura colonial segregacionista permitió la tenencia permanente de tierras y el mantenimiento de sistemas sociales autónomos entre numerosos pueblos indígenas. Muchas de estas regulaciones fueron desmontadas con la instauración de las repúblicas liberales a lo largo del siglo XIX, aunque en ritmos y alcances muy variados, ya que algunos países tardaron más que otros en reemplazar el derecho civil y penal ibérico por códigos nacionales, y además hubo diferencias sustanciales en las normativas adoptadas, en su implementación efectiva, y en los procesos de secularización. En varios países (*v. gr.* Ecuador, Nueva Granada y Venezuela), los indígenas fueron tempranamente reconocidos como nacionales con igualdad de derechos en las primeras constituciones (aunque se limitó el ejercicio efectivo de los derechos ciudadanos ante todo a través de criterios económicos y educativos). En países como Bolivia, Brasil, Paraguay y Perú se mantuvieron estructuras de dominio colonial como el uso de los misioneros y la reducción en poblados misionales como instrumentos de control social, hasta que se fueron secularizando

238 Según el censo de 1928, los extranjeros provenían de España (2.465), Italia (1.916), Alemania (1.682), Estados Unidos (1.607), e Inglaterra (1.436). *Cf.* Memorias y cuadros del censo de 1928 de Colombia, p. 39. Disponible en: [ftp://ftp.colombiastad.gov.co/books/LD\\_771\\_1928.pdf](ftp://ftp.colombiastad.gov.co/books/LD_771_1928.pdf)

y reemplazando paulatinamente por mecanismos de tutela estatal que se mantendrían hasta bien entrado el siglo XX. En México la categoría de indígena desapareció con la Constitución de 1824 y la secularización de mediados de siglo XIX fue radical; aunque inicialmente se adaptaron ciertas estructuras de las repúblicas de indios (*v. gr.* los “pueblos de indios” se convirtieron en “municipios con población indígena”), se desmontaron los regímenes jurídicos diferenciados y se puso fin al sistema de ejidos a través de leyes de desamortización de bienes comunales (lo que sería uno de los factores para la concentración de tierras y uno de los detonantes de la Revolución de 1910).

Las continuidades del régimen colonial portugués en el Imperio de Brasil fueron más notorias. El artículo 4<sup>239</sup> de la Ley de octubre 27 de 1831 asimiló a los indígenas a huérfanos para extenderles ese régimen de protección civil, con lo cual el Juez de Huérfanos quedó a cargo de la tutela de los bienes indígenas (tarea asumida durante el período colonial por los oidores). Estas funciones se mantendrían por un siglo, hasta las reformas del Decreto 5484 de 1928. Entre 1834 y 1850, el gobierno central transfirió competencias a las autoridades locales sobre la civilización y catequesis de los indígenas. En 1889, ambas tareas se retransfirieron a los estados federados (Decreto 7 del 20 de noviembre de 1889). En virtud del Decreto 8072 del 20 de julio de 1910 se creó el *Serviço de Proteção ao Índio* (el primero de carácter estatal en América Latina, y estaría en funcionamiento hasta la década de 1960), que se encargaba entre otras cuestiones de promover el desarrollo de los indígenas (*v. gr.* mediante la capacitación en agricultura y ganadería, así como el suministro de herramientas, semillas y animales) y de vigilar que los colonos no explotaran laboralmente a los indígenas. Y en el artículo 6, IV<sup>240</sup> del primer Código Civil brasileiro (1916), se categorizó

239 Lei de 27 de Outubro de 1831. Art. 4º: “[Os índios s]erão considerados como orphãos, e entregues aos respectivos Juizes, para lhes applicarem as providencias da Ordenação Livro primeiro, Título oitenta e oito”.

240 Código Civil dos Estados Unidos do Brasil, Lei Nº 3.071 de 1 de janeiro de 1916. Art. 6º: “São incapazes relativamente a certos atos (art. 147, nº 1), ou à maneira de os exercer:

I. Os maiores de dezesseis e menores de vinte e um anos (arts. 154 a 156).

II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.

III. Os pródigos.

IV. Os silvícolas.

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País”.

a los indígenas (“silvícolas”) como “incapaces relativos” (los incapaces absolutos eran los menores de dieciocho años, los dementes y sordomudos). Es decir, no eran considerados plenamente aptos para adquirir derechos y contraer obligaciones por sí mismos, requiriendo para ciertos actos jurídicos (especialmente aquellos celebrados con no indígenas) la asistencia de una persona o autoridad con capacidad jurídica plena que velara por sus intereses. Esa incapacidad se justificaba como una garantía de rescisión de actos jurídicos lesivos para el indígena. De este modo, para efectos legales fueron equiparados a menores de edad. Mediante decreto, en 1928 se puso fin a la tutela de huérfanos para los indios “con independencia de su grado de civilización” y se reemplazó totalmente por el tutelaje especial indígena a cargo del Estado.<sup>241</sup> El decreto, de claro enfoque asimilacionista, hizo una clasificación cuádruple de indígenas y definió diversos grados de capacidad jurídica conforme al “grado de civilización”.<sup>242</sup> Si bien se reconocía a algunos indígenas el derecho de herencia y disposición de sus bienes, en el caso de los indígenas aún no “civilizados” correspondía a los inspectores estatales la gestión de sus bienes, incluyendo los saldos en dinero y remanentes de cualquier especie. En materia penal, los indígenas eran considerados como “inferiores” frente a los “civilizados”<sup>243</sup> (creando un agravante penal) y los nómadas eran tenidos para efectos de responsabilidad penal como menores de edad.<sup>244</sup> Este enfoque tutelar y asimilacionista fue incorporado a la Constitución de 1934 (*cf.* artículo 5, XIX, m) y fue reforzado tras la ratificación del Convenio 107 de la OIT y su introducción al ordenamiento interno través del Decreto N° 58.824 de 1966. En ese marco se creó la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI, *Lei 5.371 de 5 de dezembro de 1967*, reemplazando al SPI) y se expidió el Estatuto del Indio (*Lei N° 6.001 de 19 de*

241 Decreto N° 5.484 de 27 de junho de 1928. Art. 1: “Ficam emancipados da tutela orphanologica vigente todos os indios nascidos no territorio nacional, qualquer que seja o grão de civilisação em que se encontrem.”

242 Decreto N° 5.484 de 27 de junho de 1928. Art. 5: “A capacidade, de facto, dos indios soffrerá as restricções prescriptas nesta lei, emquanto não se incorporarem elles á sociedade civilizada”.

243 Decreto N° 5.484 de 27 de junho de 1928. Art. 23: “Os crimes de qualquer natureza, commettidos por civilizados contra indios, considerar-se-hão sempre como praticados por superior contra inferior, e, como taes, terão suas penas agravadas pela circumstancia do art. 59, § 9º, in fine, do Codigo Penal vigente, além das demais em que porventura incorram os autores.”

244 Decreto N° 5.484 de 27 de junho de 1928. Art. 28: “São equiparados aos menores de que trata o art. 30 do Codigo Penal os indios nomades, os arranchados ou aldeados e os que tenham menos de cinco annos de estabelecimento em povoação indigena”.



*dezembro de 1973*). Esta normativa, actualmente aún vigente, mantiene el criterio de capacidad relativa de los indígenas e incorpora varias provisiones asimilacionistas combinadas con protecciones a la diversidad cultural, lo que genera contradicciones en la implementación. Por ejemplo, en su artículo 1 se define como objetivo de la política estatal hacia el indígena su integración progresiva y armoniosa a la nación brasilera, aunque con un cierto respeto a sus tradiciones y valores culturales, y garantizando su permanencia voluntaria en su “hábitat”:

Art. 1. Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

Art. 2. Cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos: [...]

II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional; [...]

V - garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso;

VI - respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes; [...]

En los casos de Colombia y Ecuador, como se ha dicho, desde la independencia se instauró el principio general de igualdad de todos los nacionales frente a la ley. En las constituciones colombianas y ecuatorianas de la segunda mitad del siglo XIX (es decir, posteriores a la abolición de la esclavitud) ya no se hacía mención explícita de los afrodescendientes, y la única norma relacionada con alguna garantía de protección contra su explotación laboral era la cláusula de prohibición de la esclavitud.<sup>245</sup>

245 Para el caso colombiano, *cf.* Constitución de 1853, artículo 6 (“No hay ni habrá esclavos en la Nueva Granada”); Constitución de 1858, artículo 11 (“Es prohibido al Gobierno de los Estados: [...] 2. Permitir o autorizar la esclavitud; [...]”); Constitución de 1886, artículo 22 (“No habrá esclavos en Colombia. El que, siendo esclavo, pise el territorio de la República, quedará libre”). Para el caso ecuatoriano, *cf.* Constitución

En contraste, a finales del siglo XIX ambos países instauraron regímenes legales especiales de tutela y responsabilidad jurídica para las poblaciones indígenas, pese a que ello suponía romper el principio de igualdad formal sin distinción étnico o racial. En Ecuador la protección a la “raza india” tenía estatus constitucional desde 1897<sup>246</sup> y fue reiterada en la Constitución de 1906 con la expresa misión de luchar contra la explotación laboral por concertaje.<sup>247</sup> Incluso en la Constitución de 1929 se reservó una curul del Senado para la tutela y defensa de la “raza india”.<sup>248</sup> En Colombia, el régimen especial de responsabilidad indígena no se incluyó en la Constitución de 1886 (vigente hasta 1991) sino que fue establecido por vía legislativa a partir de la ya citada Ley 89 del 25 de noviembre de 1890, “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Esta normativa, conocida como “Estatuto Indígena”, estaba diseñada bajo el criterio del “nivel de civilización”, distinguiendo entre grupos indígenas integrados (“reducidos a la vida civil”) y grupos indígenas “salvajes”. Éstos últimos fueron equiparados a menores de edad para algunos efectos civiles, con lo que en ese sentido comparte elementos del modelo implementado en Brasil en 1916. Sin embargo, a diferencia del modelo estatalizado brasileño, en el régimen especial colombiano se delegó en la Iglesia Católica<sup>249</sup> la administración y gobierno de las comunidades indígenas “salvajes”, y se dispuso que aquellas que ya habían sido “reducidas a la vida civil” pero que siguieran viviendo en resguardos

---

de 1878, artículo 17 (“La Nación garantiza a los ecuatorianos: [...] 5. La libertad personal; y, en consecuencia: a) No hay ni habrá esclavos en la República, y se declaran libres los que pisen su territorio; [...]); Constitución de 1884, artículo 16 (“No hay ni habrá esclavos en la República y los que pisen territorio ecuatoriano quedarán libres”); Constitución de 1897, artículo 21 (“No hay ni habrá esclavos en la República, y los que pisaren territorio ecuatoriano, quedarán libres”).

246 Constitución de la República de Ecuador de 1897. Artículo 138: “Los poderes públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social.”

247 Constitución de la República de Ecuador de 1906. Artículo 128: “Los Poderes Públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social; y tomarán especialmente las medidas más eficaces y conducentes para impedir los abusos del concertaje”.

248 Constitución de la República de Ecuador de 1929. Artículo 33: “La Cámara del Senado se compone: [...] 4. De un Senador para la tutela y defensa de la raza india”.

249 Colombia inició su proceso de secularización en 1851, pocos días después de la abolición de la esclavitud. Con el Decreto Ejecutivo del 9 de septiembre de 1861 (que emuló la legislación mexicana), el proceso se radicalizó, hasta que en 1886 se impuso la hegemonía conservadora y el gobierno desmontó diversas reformas seculares, devolviendo a la Iglesia Católica muchas de las funciones que cumplía desde el período colonial.

no les son aplicables las leyes generales colombianas en diversos temas internos de la comunidad:

Artículo 1. La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.

Artículo 2. Las comunidades de indígenas reducidos ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de Resguardos. En tal virtud se gobernarán por las disposiciones consignadas a continuación.

Los artículos 23 a 29 definieron además qué autoridades estatales debían operar como “protectores de indígenas” y en qué eventos. En conjunto, estas regulaciones etnocéntricas convirtieron a los indígenas en los sujetos “culturalmente diversos” bajo un criterio de atraso evolutivo (vivir en una fase primitiva o previa a la civilización) y vertical (su carácter salvaje los hacía inferiores frente a la sociedad civilizada e incapaces para auto-determinarse), por lo que debían ser catequizados y reducidos a la vida civilizada con la asistencia del Estado.

Los sistemas tutelares indígenas tuvieron efectos contradictorios en términos de desigualdades etnoraciales. Por una parte, al establecer la incapacidad relativa en materia civil, el Estado garantiza una cierta protección para pueblos indígenas que históricamente se han confrontado con poderosos intereses económicos sobre sus tierras, lo que los ha hecho víctimas de invasiones y despojos; sin embargo en la práctica esas tutelas no han sido eficaces e incluso algunos funcionarios investidos para cumplir esas tareas han abusado de esa condición. Por otra parte, el lenguaje inferiorizante y paternalista en estas normas refuerza los estereotipos discriminatorios contra los pueblos indígenas, quienes se ven forzados a aceptar el modelo tutelar para no perder sus derechos de usufructo o propiedad sobre las tierras que habitan.

Desde el punto de vista jurídico, con la configuración de regímenes tutelares especiales, el indígena desplazó al africano esclavizado como el referente de alteridad, pero paradójicamente el reconocimiento de su diferencia sirvió como motivación para buscar su asimilación a la cultura mayoritaria como política estatal. Los grupos afrodescendientes quedaron en el peor de los escenarios: no entraron en el discurso legal de la diferencia porque se negaba que tuvieran un idioma o cultura propia y que poseyeran territorios ancestrales (muchos podían demostrar posesión pacífica y per-

manente de tierras, pero como se analizará en detalle en el capítulo III, en muchos casos éstas eran consideradas por el Estado como “baldíos”). Por eso, pese a que también eran víctimas de explotación laboral y desalojos forzados, no tuvieron las garantías jurídicas que se les ofrecieron a los pueblos indígenas. Por el otro lado, si bien su invisibilidad en las legislaciones internas los protegía de estereotipos creados por el derecho, el marcado etnocentrismo de los regímenes tutelares afectaba también a los afrodescendientes como minorías, bajo su lógica homogeneizante de la sociedad y de la superioridad cultural de los blancos y mestizos.

#### **4. Modelos de convivialidad**

La independencia alteró notablemente las dinámicas sociales en las dos mayores regiones de explotación aurífera de Sudamérica que estamos analizando a profundidad (Minas Gerais y el actual Pacífico colombo-ecuatoriano). Por un lado, las guerras de independencia hispanoamericanas se convirtieron en un espacio de coexistencia e interacción entre combatientes criollos, mestizos, indios y negros, lo que no ocurrió en el caso brasileño. Por otro lado, como ya se había mencionado previamente, a principios del siglo XIX la actividad minera se encontraba en una fase de decadencia, lo que hacía menos necesaria la mano de obra esclava. En Brasil esto implicó un progresivo traslado de los esclavos hacia las economías de plantación (en especial, café) y otros sectores económicos, mientras que en el caso del Pacífico Grancolombiano, debido a la alta (auto)manumisión de la región, la esclavitud como forma de organización del trabajo declinó sustancialmente. Esto significó el retiro de buena parte de los españoles y criollos, que emigraron a Europa o a las ciudades de la zona andina. Esto a su vez produjo movimientos migratorios intrarregionales significativos de la población afrodescendiente en búsqueda de nuevas fuentes de extracción auríferas (minería artesanal) o la constitución de economías familiares de subsistencia en bosques pluviales y manglares (West 2000). Los emancipados y esclavos del Pacífico aprovecharon la situación excepcional que se les presentó durante las guerras de independencia para ejercer acción política y negociar su libertad jurídica y fáctica con el gobierno colonial o con los criollos revolucionarios a cambio de su apoyo, o bien para fugarse y obtener su libertad de hecho. Por ejemplo, en el censo de 1825 solamente constan 120 esclavos en Esmeraldas, aunque hay que aclarar que los dueños de esclavizados no declaraban el verdadero número de esclavos que poseían para

evitar el pago de impuestos (Zendrón 1997: 39). De todas formas, para la época de la abolición oficial en 1851, ya la institución de la esclavitud en el Pacífico neogranadino y ecuatoriano se encontraba casi extinguida; en el Chocó casi el 97 % de sus habitantes ya eran libres (Gamboa 1999: 104). La movilidad postindependiente y postabolicionista les permitió colonizar extensos territorios de bosques tropicales no disputados con las élites criollas y vivir en relativa autonomía. Esto contrasta fuertemente con la situación en Brasil; según el censo de 1872, en Minas Gerais se reportaron unos 350.000 esclavos, equivalentes aproximadamente al 17 % de la población. Tras la abolición de la esclavitud en 1888, una parte de los exesclavos migraron hacia las ciudades en diferentes regiones del país, mientras que otros ocuparon tierras en las cercanías de los predios de sus antiguos dueños, lo que creó tensiones perdurables entre grandes terratenientes y afrodescendientes sin tierra. Por la relevancia de estas diferencias, es importante contextualizar aquí la incidencia de las guerras de independencia en las dinámicas de movilidad y ocupación territorial de los afrodescendientes en el Pacífico grancolombiano, y contrastarlas con el rol que cumplió el servicio militar para los afrodescendientes en Brasil.

Las guerras de independencia grancolombianas fueron una coyuntura excepcional para el ascenso social de los libertos<sup>250</sup> y esclavos, en la medida en que ambos bandos prometían la libertad, la igualdad legal, y la extensión de derechos ciudadanos.<sup>251</sup> Aunque la mayoría de esclavos y libres del Chocó no apoyó ninguna causa (Rossbach 2000: 106-110), en otras regiones tomaron las armas a favor de los realistas. La provincia de Popayán, la zona esclavista más importante de la Nueva Granada, y de la que dependían en gran medida los esclavos de las minas del Pacífico, se mantuvo fiel a la Corona española (salvo en algunos breves períodos), pese a la presión de Quito y Santafé, sus dos ejes políticos de atracción.<sup>252</sup> Por un lado, los eventos del 20

250 “En Cartagena, desde la década que se inició en 1770 los hombres afrodescendientes libres, de cierta autosuficiencia económica (los artesanos, en particular), estaban organizados en milicias reales de defensa: la milicia de pardos y la artillería, compuesta sobre todo por negros. [...] Después de la invasión napoleónica de España, [...] el cabildo [controlado por aristócratas criollos] organizó un batallón separado de pardos y negros, los Patriotas Pardos, dirigido por oficiales blancos”. Helg 2015: 22-23.

251 Esta posibilidad estaba sustentada en un principio del Derecho Romano según el cual los esclavos que prestaran servicios notables al Estado no debían permanecer sometidos.

252 Las Reales Audiencias de Santafé y Quito tenían jurisdicción conjunta sobre la Provincia de Popayán. Esta tensión fue determinante para los eventos ocurridos desde 1808

de julio de 1810 en Santafé (la expulsión del Virrey y de la Real Audiencia) significaron la ruptura de los lazos de autoridad con Santafé y por lo tanto la idea de que esa ciudad era capital del virreinato (Sosa Abella 2006: 33). Por otro lado, Popayán ya había rechazado las insinuaciones revolucionarias de Quito, donde se había derrocado al presidente de la Real Audiencia el 10 de agosto de 1809. Ante los planes de Quito de invadir la provincia de Popayán, y para evitar la toma de las minas de Barbacoas, Miguel Tacón (Gobernador español de Popayán) se apresuró a asegurar el apoyo de los indígenas del altiplano de los Pastos (en la actual zona limítrofe entre Colombia y Ecuador), ofreciéndoles la reducción de una tercera parte de los tributos a los que sirvieran (Echeverri 2009: 49-51). A esta alianza se sumó el apoyo de las poblaciones negras del Valle del río Patía, compuestas por palenques de libres y cimarrones que habían huido de las haciendas y minas del Pacífico, y que tenían interés en legalizar su situación. Fue precisamente la combinación de fuerzas indígenas y negras la que permitió la derrota de los revolucionarios quiteños en sus intentos por invadir Pasto (que se mantendría como bastión realista hasta muy avanzada la guerra independentista). Con todo, a pesar de haber marchado hasta Esmeraldas, Tacón no logró el apoyo de los esclavos de esa región.<sup>253</sup> Sin embargo, aparentemente Tacón logró incorporar a los esclavos de Popayán entre las fuerzas realistas a través de un decreto del 24 de marzo de 1811 que prohibió el comercio negrero y declaró la libertad de los esclavos que tomaran las armas (Valencia Llano 2003: 155 y 2008: 79). Según el relato de Santiago Arroyo y Valencia (2005 [1825]: 72), el decreto circuló entre los esclavos mineros del Pacífico, produciendo su levantamiento contra los criollos dueños de las minas, aprovechando la ausencia de éstos:

El 24 de marzo fueron grandes las agitaciones de los jefes; el Ayuntamiento acordó por acta, que se diese la libertad a todos los esclavos que tomaran las armas en defensa del partido realista ó de la causa del rey, como allí se decía.

---

y 1839. La incorporación definitiva de la provincia a la Nueva Granada se concretó en la guerra con Ecuador en 1832.

253 “Miguel Tacón, jefe del realismo absolutista, inició un plan de defensa de la costa pacífica. Una de las primeras acciones fue el de mantener el control, especialmente de aquellos sitios estratégicos como el puerto de San Fernando de La Tola, en Esmeraldas, sitio terminal de la ruta de Malbucho. Pues, a través de este puerto, aunque en condiciones difíciles, se podía ingresar desde la costa hacia el interior andino, y suministrar armas a los revolucionarios quiteños desde la Nueva Granada; o las fuerzas insurgentes podían avanzar desde Quito a Pasto y Popayán. Ante este temor Tacón se trasladó a Esmeraldas con el objeto de [...] alistar a algunos paisanos al servicio de la milicia. Sujetar de agrado o de fuerza las cuadrillas de esclavos que se emplean en la labor (sic) de Minas del Río Santiago”. Rueda Novoa 2001a: 25.

Esta acta se circuló por la costa del Sur, y el teniente de Micay, D. Manuel Silvestre Valverde, desde luego le dio su cumplimiento, pues los esclavos de aquellas minas se sublevaron, siendo los más acalorados los de la mina de Yurumanguí, propia de la familia de Valencia, y que en odio suyo se les alarmó en tales términos, que proclamaron al negro capitán, bajo el nombre de Pascual I°; y para sujetarlos después fue necesaria la autoridad del comandante español Warleta, y la ocupación armada de la mina por el terrible y cruel capitán D. José Antonio Illera, que no pudo calcular el número de azotes con que los castigó.

El texto del decreto no ha sido hallado y por ello Echeverri (2009: 57-59) sugiere que se trató solo de un rumor, llevado a las minas del Pacífico por desertores del ejército realista, e instrumentalizado estratégicamente por los esclavos para conseguir su libertad bajo una legitimación legal: rebelarse contra sus amos insubordinados al dominio español y confirmar así su fidelidad a la Corona:

El argumento de los esclavos de Yurumanguí y el rumor contemporáneo que circulaba en San Juan acerca de la liberación de los esclavos por parte del gobernador sugieren que la intención de los esclavos era sustentar su búsqueda de libertad en el contexto monárquico y no negarlo recurriendo a una justificación por fuera de éste. Apelaron abiertamente a la ilegalidad de la rebelión de sus amos, sentando como punto de partida su propia comprensión de la relación esclavista, en la que sólo era legítimo que se les mantuviera en ella mientras el rey estuviese a la cabeza de la misma. Una vez rota esa jerarquía a causa de una rebelión anticolonial de sus amos, los esclavos no tolerarían permanecer bajo su yugo. Es decir, su definición de la servidumbre dependía enteramente del principio de legalidad. [...] [E]n Popayán, la alianza entre los esclavos y los realistas durante la década de 1809-1819 se fortaleció por el hecho de que sus dueños, además de apoyar a los juntistas de Bogotá y Quito, no tenían intereses de negociar con ellos ofreciéndoles la libertad.

En todo caso, si el decreto de manumisión realmente existió, no se cumplió efectivamente ante la imposibilidad de derrotar a los republicanos y a la falta de recursos para indemnizar a los propietarios. Lo cierto es que muchos esclavos en las minas del Pacífico pudieron vivir en un estado de autonomía durante la guerra, tomando ventaja de la ausencia de sus amos.<sup>254</sup> Otros aprovecharon la caótica coyuntura para escapar o para con-

254 En una crónica de junio de 1820 de Jerónimo Torres (enviado por el gobernador de Popayán a restablecer el orden en las minas de San Juan) se ilustra la enorme autonomía que los esclavos insurrectos ganaron entre 1811 y 1820: “[C]réí venir a encontrar unos esclavos dóciles, sumisos, y dispuestos a repararnos los enormes perjuicios que habían causado a sus amos. Fue todo lo contrario: orgullo, altivez, insubordinación, y desidia es lo que he encontrado en ellos. [...] Así es que en once meses, ni se ha

frontar a sus amos criollos en la lucha armada, enlistándose en las milicias realistas. Otros por su parte hicieron alianzas con los criollos insurgentes que se refugiaron en sus tierras y que les prometieron la libertad a cambio de su apoyo e insurrección en las minas.<sup>255</sup>

Estos eventos están atados a la rebelión de los terratenientes criollos en el área que hoy constituye el departamento del Valle. Como explica Valencia Llano (2008: 25, 54-55, 79-130, 155 y 198-199), las fuerzas autonómicas lograron el control de Cali, Buga y Cartago, cuyos cabildos tenían influencia sobre diversas ciudades menores incluso en zonas tan lejanas como Buenaventura, al occidente, y el distrito minero de Supía, Marmato y Riosucio al nororiente, en el actual departamento de Caldas. En febrero de 1811, las ciudades de Cali, Caloto, Buga, Toro, Anserma y Cartago decidieron separarse de la autoridad de Popayán y crearon la Junta de las “Ciudades Confederadas del Valle del Cauca”. En esta área, los denominados “libres de varios colores” (mestizos, mulatos y negros libres), representaban alrededor del 60 % de la población total, que sumado a los esclavos (19 % de la población) e indígenas (7 % de la población), eran claramente la población predominante si se compara con la población blanca, que no superaba el 14 %. Por ello, para los criollos vallecaucanos era crucial el establecimiento de milicias y el reclutamiento –voluntario o forzoso– entre los sectores populares, lo que a su vez incentivó la desertión y la huída a los montes y zonas aisladas. Con la derrota de los patriotas en 1816, los españoles aplicaron una política similar de reclutamiento, reactivando la Cédula y Real Ordenanza de Vagos del 7 de mayo de 1775, a partir de la cual era posible reclutar forzosamente a “gente sin destino ni aplicación al trabajo” que fuera encontrada en el campo o la montaña. Adicionalmente, con los esclavos de minas como Timbiquí, Belén, Pique y Esmeraldas, los españoles negociaron un mecanismo de pago de jornal (“derecho de

---

repuesto los plantíos de la mina que ellos han destruido o consumido, ni restablecido las labores ni el buen orden. Han resistido lo primero porque hallándose ellos en la abundancia por los crecidos platanares y cañaduzales que han sembrado durante el tiempo de su libertinaje, sobrándoles hasta para vender, no tuviese el amo amo [sic] con que poderlos racionar, y tomar este pretexto para eximirse del trabajo; lo segundo porque quieren continuar disfrutando de los minerales de la hacienda que se repartieron cuando se levantaron; y lo tercero porque no ha quedado en ellos el menor vestigio de subordinación, ni respeto a sus amos [...]”. Jiménez/Pérez 2013: 291-292.

255 Es el caso de los esclavos de Esmeraldas, quienes entraron en contacto en 1812 con un grupo de criollos insurgentes que buscaron refugio en Esmeraldas después de su derrota en Quito e Ibarra. Cf. Rueda Novoa 2001a: 26.



mazamorrería”) dos veces al año, atendiendo a la imposibilidad de los propietarios ausentistas de ejercer supervisión y control efectivo en las zonas extractivas, lo que hasta cierto punto le permitió a los esclavos desarrollar una vida de negros libres (Rueda Novoa 2001a: 29-30).

A finales de 1820, el Valle y Popayán vuelven a quedar en manos de los republicanos, pero las guerrillas patianas (mulatos y negros) y pastusas (mestizos e indígenas) impedían la toma de Pasto. En 1822, tras negociaciones con Simón Bolívar, los guerrilleros patianos se pasaron a las fuerzas regulares patriotas, facilitando la entrada del ejército libertador a Pasto. En 1821, el Congreso de la Gran Colombia había expedido las leyes de manumisión gradual de los esclavos, lo que aceleró los procesos de huida hacia los montes. Estos “enmontados” eran cuadrillas de esclavos y “libres de varios colores” que habían huido o desertado y se ocultaban en las montañas paralelas al río Cauca para no tener que servir en los ejércitos, y por lo tanto podían ser tenidos jurídicamente como vagos (*outlaws*, personas fuera de la ley). Para continuar la batalla en Quito y Lima, los republicanos reactivaron las milicias y los reclutamientos forzados de enmontados. También exigían contribuciones a los terratenientes regionales, no solo en forma de dinero y ganado, sino también en esclavos. En conjunto, Bolívar había ordenado la conscripción de 3.500 esclavos, prometiendo su liberación al finalizar la guerra, pero muchos amos escondieron a sus esclavos y otros tantos lograron escapar. Aunque la situación se iría normalizando con la incorporación de Ecuador a la Gran Colombia en 1822 y las derrotas españolas en Perú y Bolivia en 1825, las redadas y reclutamientos forzados continuaron hasta finales de la década, manteniendo altas las tasas de desertión y configurando una incipiente población campesina mestiza y mulata, relativamente autárquica, dispersa tanto en zonas de frontera en las cuencas del San Juan y el Atrato (y sus afluentes), como en áreas más cercanas a las poblaciones de las riberas del Cauca y el Magdalena. Durante las siguientes décadas, los fugados, automanumitidos y demás libertos se reubicaron paulatinamente hacia las zonas costeras del Pacífico y establecieron comunidades de pescadores y agricultores. Los afrodescendientes de las minas de Barbaças e Iscuandé migraron hacia Tumaco y Esmeraldas a lo largo del Río Santiago. En el caso del norte esmeraldeño, las migraciones posteriores a la abolición incrementaron la población de algunos pueblos mineros formados durante el boom aurífero, o dieron origen a nuevos poblados. Estas migraciones se ubicaron en los caseríos de Guembi, Cachavi, Bogotá, Playa de Oro y Concepción (West 2000: 162-165; Wolf

1879: 49). A estos migrantes internos, que componen la mayor parte de los afrodescendientes en Esmeraldas, se sumaron cientos de esclavos que migraron de las haciendas de los Andes ecuatorianos después de la abolición, y varios miles de jamaquinos llevados por empresas transnacionales a la región como mano de obra a finales del siglo XIX.<sup>256</sup>

En resumen, en la Gran Colombia la independencia hizo de la esclavitud una institución económicamente marginal por la alta emancipación de facto y abrió espacios para el acceso de los esclavos a la libertad. La participación de los afrodescendientes en las fuerzas republicanas (milicias, “batallones de pardos” y el ejército regular) se convirtió además en una vía de acceso al fuero militar y contribuyó en algunos casos a su ascenso social individual, según su desempeño en el campo de batalla; por ello hubo varios comandantes afrodescendientes.<sup>257</sup> En contraste, la independencia de Brasil se caracterizó por ser una transición pausada y pacífica, que mantuvo la unidad territorial bajo un régimen monárquico, y a la vez mantuvo el sistema productivo esclavista (Rodrigues 2010); de este modo, el proceso independentista en Brasil en la década de 1820 no tuvo efectos inmediatos en el proceso emancipatorio de los esclavos. Las conexiones entre emancipación y servicio militar se produjeron mucho después, en el marco de la Guerra del Paraguay (1864-1870), en un momento en que la economía brasileña era ampliamente dependiente de los esclavos (alrededor de 1.500.000 de esclavos, en un país de 9.000.000 de habitantes<sup>258</sup>). Solo tras esa guerra, en 1871, el Congreso brasileño promulgó la primera ley de libertad de vientres, iniciando un proceso gradual de emancipación que tomaría otros 17 años.

256 En la década de 1890 se firmó un contrato con la Oficina Colonial Británica para el arribo de 4.000 jamaquinos que habían participado en la construcción del ferrocarril en esa isla; ellos debían aportar sus conocimientos y sustituir a los trabajadores ecuatorianos que perecían durante la construcción del ferrocarril transandino, a cargo de la empresa norteamericana *The Guayaquil & Quito Railway Company*. Si bien muchos de ellos fallecieron en accidentes durante la construcción o regresaron a Jamaica, algunos se establecieron en Ecuador, principalmente en Durán y Guayaquil (Clark 2004). Jamaquinos también fueron llevados por una compañía minera inglesa a principios del siglo XX a trabajar los yacimientos auríferos del río Santiago (West 2000: 165).

257 La historiografía destaca el caso de “Los Lanceros” (un batallón ecuestre que fue clave para los triunfos republicanos en Guayaquil), y el de comandantes afrodescendientes, como el General Manuel Piar en Venezuela, el Almirante José Prudencio Padilla en Colombia, o el General Juan Otamendi Anangón en Ecuador, quien participó en confrontaciones bélicas en los cinco países bolivarianos apoyando la independencia (Antón Sánchez 2007a: 44).

258 Para una revisión detallada de las estadísticas de población esclava por regiones, cf. Izecksohn 2014: 149-153.

La presencia de negros en las milicias portuguesas<sup>259</sup> (cuerpos militares locales controlados por líderes locales) era una realidad extendida a finales del período colonial; sin embargo su participación como soldados no significaba la aceptación del negro como un igual, aunque en casos individuales podía servir para su ascenso social (Cotta 2010: 105-120). Esta situación no cambió con la independencia, como explica en detalle Izecksohn (2014: 7-24, 92-98, 128-176). En 1823, Pedro I (quien había asumido el trono como emperador de Brasil un año antes), autorizó a que los dueños de esclavos fueran compensados si entregaban esclavos para combatir en la campaña independentista; sin embargo esto no derivó en un reclutamiento masivo de esclavos ni en un movimiento emancipatorio similar al que desataron las campañas bolivarianas. Después de la fase independentista hubo una desmovilización parcial del ejército, y pese a intentos secesionistas en las décadas de 1830 y 1840 y a tensiones ocasionales en la frontera sur con Argentina y Uruguay, no fue necesario centralizar el reclutamiento. De hecho, hasta 1864 las élites mostraban un marcado antimilitarismo; les preocupaban los costos de crear una institución militar de nivel nacional y tenían miedo de poner armas en las manos de esclavos y clases populares. Por eso se opusieron a la conformación de un ejército fuerte y optaron por mantener el modelo corporativo lusitano de las milicias. Así se llegó a la Guerra del Paraguay con un ejército de unos 18.000 hombres agrupados en una red de milicias que estaban muy poco articuladas entre sí, como fiel reflejo de la situación misma entre las regiones brasileras.

Dicha organización militar descentralizada cambió sustancialmente a partir de 1865 (es decir, meses después de iniciado el conflicto con Paraguay), cuando el Imperio de Brasil notó que no obtendría una victoria rápida, y comenzó a consolidar un ejército nacional moderno. Para ello usó la conscripción masiva de civiles, reclutando soldados entre las clases sociales más bajas (entre ellos, libertos) y promoviendo la libertad de los esclavos que prestaran servicio. De este modo, los negros terminaron ocupando una importante porción de las filas imperiales. Los periódicos

---

259 Como explica Cotta (2010: 14, 35-37), la denominación *milícia* en la América portuguesa fue usada hasta el siglo XVIII para designar tanto a las tropas regulares como a las auxiliares. Obedece a un modelo de organización militar que el autor califica como “corporativo”, entendiéndolo por tal una red articulada de relaciones mutuas entre diversos cuerpos militares de las capitanías, relativamente autónomos, y que suponían una delegación de poderes militares, siempre que estuvieran armonizados con las directrices de la Corona.

satíricos paraguayos representaban al ejército imperial como un ejército de negros, y en algunos casos hacían uso de típicas imágenes racistas, caricaturizando como monos al emperador, a sus comandantes, o a las tropas brasileñas (cf. Whigham 2012). En todo caso, el reclutamiento de negros se hizo estableciendo previamente su estatus de hombres libres. Kraay (1997: 229-230) subraya la importancia de esta distinción: los esclavos no fueron directamente reclutados durante la guerra; los amos debían manumitirlos primero bajo la condición de que se enlistaran. En otras palabras, la incorporación de esclavos en el ejército dependía enteramente de la voluntad de los amos. El Estado brasileiro no reguló las manumisiones y sólo intervino en la cuestión en 1871, con la Ley de Libertad de Vientres. Esto fue así porque se argumentaba que un gobierno que se autoproclamaba liberal debía evitar entrar en la esfera de los derechos constitucionales de sus ciudadanos, entre los que se incluía el derecho de propiedad (según la Constitución Imperial de 1824). Además, en una época de boom de plantaciones cafeteras, es entendible que los grandes latifundistas de São Paulo y Minas Gerais se resistieran a entregar su preciada mano de obra. Por ello, Kraay calcula que tan sólo unos 7.000 esclavos fueron liberados para combatir contra Paraguay. Izecksohn (2014: 159) cita un reporte oficial de 1872, según el cual fueron 6.260 esclavos liberados de un total de 91.298 soldados enviados a la guerra (aunque las cifras reales en ambos lados debían ser mayores, las proporciones entre libres y esclavos liberados no debían variar demasiado). Esto sugiere que el gobierno imperial prefirió alinearse a los intereses de los dueños de esclavos (quienes a su vez apoyaban al emperador) en lugar de dar prevalencia a las necesidades urgentes en el frente de batalla, asumiendo los costos de un alargamiento del conflicto. También revela que el gobierno estaba lejos de aprovechar el momento bélico para adoptar medidas radicales como la expropiación de esclavos como paso inicial hacia un proceso abolicionista, como había ocurrido durante la Guerra Civil en Estados Unidos apenas un par de años atrás.<sup>260</sup>

Como Kraay (1997: 231-232) resume, los esclavos fueron reclutados principalmente mediante cuatro métodos: 1) por donación de los amos

---

260 Esto se efectuó a través de las *Confiscation Acts* de 1861 y 1862, mediante las cuales Lincoln autorizó la confiscación de propiedades confederadas por parte de fuerzas de la Unión, incluyendo a los esclavos dentro del concepto de propiedad. Mediante esa estrategia, el ejército de la Unión no sólo logró reclutar esclavos que iba encontrando en los estados sureños, sino que además le quitaba la mano de obra al enemigo. Cf. Izecksohn 2014: 106.

(sobre todo al principio del conflicto); 2) mediante sustitución (es decir, en reemplazo de hombres que debían prestar servicio, usualmente familiares y protegidos de algún gran esclavista); 3) por compensación gubernamental (entre 1867 y 1868), a través de la cual los esclavos eran manumitidos por sus amos bajo la condición de enlistarse en el ejército; y 4) por fuga de esclavos que escaparon de sus amos para unirse al ejército, haciéndose pasar por hombres libres. En relación con estos últimos, se estableció la política de retornarlos a sus amos si se daban pruebas de propiedad, con lo cual el ejército mostraba su apoyo irrestricto a la institución de la esclavitud; todo esto en un período preabolucionista en el que podía haber instaurado políticas más progresistas (*cf.* además: Kraay 1996).

Según Izecksohn (2014: 9-11, 62-67, 158-159), pese a que el número de esclavos específicamente manumitidos para la guerra fue relativamente bajo, como se ha dicho, la presencia de negros y mulatos en el ejército imperial fue crecientemente relevante (y por consiguiente, determinante en la fase final de la guerra): según cifras del Ministerio de Guerra, entre 1867 y 1868 se enviaron 15.000 combatientes al frente, de los cuales 3.897 (un 26 %) eran esclavos manumitidos. Esto se debió a varios factores: por una parte, bajo la estructura de milicias locales, la mayoría de soldados no quería servir en lugares distantes a su localidad; los negros eran la excepción, ya que tenían la expectativa de ganar su libertad. Por otra parte, pese a que en los primeros meses de la guerra (durante la invasión paraguaya a Brasil) el reclutamiento voluntario fue significativo, desde mediados de 1865 (cuando la guerra se empezó a disputar fuera de Brasil), el reclutamiento fue en buena medida forzado y se efectuó en las capas sociales inferiores (incluyendo a los denominados vagos y mendigos); por eso en muchos casos el transporte de soldados a las zonas de conflicto debía hacerse con cadenas en el cuello para evitar su fuga. Las estructuras de reclutamiento local además hacían que las decisiones (incluyendo las relativas a la sustitución de un hombre blanco por esclavos) se tomaran bajo mecanismos clientelares, con lo cual la mayoría de blancos pudientes quedaban protegidos. Esto además reforzaba las relaciones desiguales entre amos blancos y esclavos negros.

Con las diferencias señaladas anteriormente, el caso brasileño se acerca al grancolombiano respecto de sus repercusiones en la movilidad rural. El reclutamiento masivo de miembros de la policía dejó a las regiones sin seguridad suficiente para evitar las fugas y rebeliones de los esclavos de las plantaciones. Después de que el reclutamiento se hizo forzoso, se in-

crementó el número de libres y esclavos que evadían el alistamiento o que desertaban del ejército, buscando refugio en las áreas periféricas, creando tensiones con los grandes latifundistas (Izecksohn 2014: 69-78).

#### 4.1. Ámbitos laborales

Como explica en detalle Rueda Novoa (2010a: 238-266), durante los años siguientes a la independencia y la abolición de la esclavitud, en Esmeraldas los afrodescendientes preservaron sus actividades económicas tradicionales. La economía de subsistencia giró en torno al cultivo del plátano y maíz en pequeñas granjas (chacras), así como actividades vinculadas a la crianza de ganado vacuno y porcino; la cacería, pesca y recolección de frutos; las formas artesanales de obtener el oro y la vinculación a las formas locales y subregionales de comercio. No obstante, desde la década de 1860, el territorio correspondiente al actual Pacífico colombo-ecuadoriano (incluyendo Esmeraldas, Tumaco, y las áreas del río Mira y el Patía) se convirtió en un espacio de interés de empresas e inversionistas extranjeros por el oro y otros bienes primarios. Como se explicó anteriormente (*cf. supra*, II.3.1), la deuda ecuatoriana con Gran Bretaña (heredada tras la disolución de la Gran Colombia en 1830) fue garantizada con más de dos millones de cuadras de tierras de la Amazonía y de la región de Esmeraldas mediante el Convenio sobre el Pago de la Deuda Extranjera de 1854 y el Convenio Icaza-Pritchett de 1857. Esto incentivó la ocupación inglesa de tierras de Esmeraldas a partir de 1860, con la llegada de la *Ecuador Land Company*. Como explica Rueda Novoa (2001a: 260-266), la *Ecuador Land Company* no solo logró el monopolio sobre las 100.000 cuadras de tierras originales sino que mediante diversas estrategias usufructuaba otras 40.000 cuadras, aprovechando la imprecisión de los límites de la concesión. Posteriormente, la *Ecuador Land Company* subarrendó las tierras a empresas europeas como *Esmeraldas Handelsgesellschaft*, *Pailón Company* y la *Casa Grindale & Company*, que continuaron con las usurpaciones. Esta presencia e interés extranjero por los recursos locales dio lugar a varios ciclos extractivos: tabaco, caucho y tagua, entre otros. De este modo, en Esmeraldas se estableció un modelo de economía de enclave con coerción extranjera directa. Este modelo extractivista agroexportador (que se aplicó también en otras áreas

del Pacífico colombo-ecuatoriano)<sup>261</sup> tuvo repercusiones socio-ecológicas, ya que inició un proceso de deforestación y degradación ambiental que afectó significativamente la autonomía económica y seguridad alimentaria de las poblaciones afrodescendientes. Además cada ciclo de extracción reconfiguraba las estratificaciones sociales con unas élites blancas transitorias (británicos, franceses, alemanes y estadounidenses, entre otros) que tomaban el control de la región hasta el agotamiento de los recursos, la declinación de la rentabilidad, o el éxito de la resistencia local.

Según Rueda Novoa (2010a: 238 *et seq.*), una de las primeras experiencias de este tipo tuvo lugar en los reales de minas, con una empresa francesa denominada *Cachavi*. Los afrodescendientes ubicados en Playa de Oro solicitaron la autorización a las cámaras legislativas para trasladarse a orillas de los ríos Tululbí, Palavi y Bogotá, perteneciente al antiguo puerto de Carondelet. En octubre de 1855 el Estado determinó la ilegalidad de la posesión extranjera y envió a las autoridades a defender a los pobladores de Concepción, Playa de Oro y pueblos cercanos (*ibid.*: 239). Hacia la segunda mitad del siglo XIX, los reales de minas se convirtieron en minas-haciendas o complejos agro-mineros bajo el sistema laboral del concertaje. Entre las estrategias de resistencia de los trabajadores afrodescendientes se pueden mencionar las que se presentaron en Playa de Oro, incluidas el abandono del trabajo para la celebración de fiestas de Semana Santa y pascua o la generación de derrumbes en la minas (*ibid.*: 241). Ante estas acciones, el Presidente Jerónimo Carrión ordenó que el líder de las protestas (Patricio Arroyo) y el resto de insurrectos se presentaran en la Gobernación y fueran obligados a abandonar la mina (*ibid.*: 242). La resistencia fue tal que los dueños de la mina optaron por venderla; en la carta en la que Reynaldo Flores le comunicó esta decisión a su hermano Antonio Flores (herederos del ex Presidente Juan José Flores) se lee lo siguiente:

Es imposible trabajar con estos negros que lo único que les resta hacer es matarnos, porque hacen lo posible por impedir el trabajo. [...] Antes de ahora creía yo poder domesticar a estos salvajes, era yo de opinión que no se vendiera para nada la mina, pero ahora te digo que la vendas de cualquier manera

261 En el caso del Chocó se produjeron ciclos extractivos muy similares (caucho, tagua, madera y raicilla –una planta medicinal), e involucraron a diversas empresas extranjeras. Para el ciclo de la madera, Baquero (2014: 67-68) cita el caso de la multinacional *Emery Boston Company*, cuya operación afectó territorios de los indígenas Cunas y Tules. La *Emery* salió en la década de 1920 y las tierras de su explotación pasaron a manos de terratenientes.

porque diariamente tomará más cuerpo la desmoralización y llegará el día que hasta látigo le den al pobre dueño i que no haya quién se atreva a imponerles los días de trabajo a que están obligados. Los negros de los años pasados ya no son los de hoy, ya no existe el más pequeño respeto, ni humildad i palpan además lo que importa o les vale la insurrección con los negros de Cachavi (citada en Rueda Novoa 2010a: 242).

Rueda Novoa (2010a: 243) registra que los exesclavizados compraron la mina entre 1869 y 1871. El compromiso con los habitantes de Playa de Oro era mantener ese territorio como un bien comunitario, lo que explica que toda la comunidad asumiera posteriormente el pago de la deuda. Los procesos de compra y venta continuaron hasta la década de 1880 (*ibid.*: 268-269). Se registra que en Playa de Oro el 2 de junio de 1885, los moradores del sector compraron estas tierras en el valor de tres mil doscientos sucres que fueron cancelados al contado, en dinero y en oro. Con esta compra, toda la mina-hacienda de Playa de Oro estaba en posesión de los grupos negros que se autodenominaron “Comuneros del río Santiago”. Rueda Novoa (2010a: 272) registra que “los [indígenas] cayapas que habitaban a la orilla izquierda del río Cayapas, tierra de la comunidad del río Santiago, permanecieron en sus tierras, pero sin ser parte de la comunidad”. Lo cual en términos de convivialidad indica que existían fronteras simbólicas definidas entre la comunidad negra y la indígena, pero el hecho de que la población negra defendiera su territorio como propio no excluía las relaciones cooperativas con los indígenas, considerando su importancia para la supervivencia de los habitantes en esta zona.

Aunque se evidencia un fuerte arraigo al territorio, y se destaca la resistencia frente a estos procesos de extracción y explotación, la comunidad vendió en 1891 los territorios de la mina de Playa de Oro al ingeniero norteamericano Clarence E. Dougherty, quien se encontraba en la región explorando los metales preciosos de la zona desde 1889. En las escrituras se estableció la permanencia de los miembros de la comunidad y sus descendientes sin pagar un valor de arrendamiento y con la posibilidad de continuar con sus actividades productivas. Progresivamente, inversionistas norteamericanos se convirtieron en propietarios de enormes extensiones de terreno, incluyendo las minas-haciendas de Guembi, Cavachi, al igual que Playa de Oro, dejando pocos réditos al Estado y más bien registrándose un tráfico ilegal de oro en la zona norte. Entre 1894 y 1903 la producción de oro era relevante, ya que cerca del 40 % de las exportaciones de la región correspondían a este producto. Posteriormente su producción no



fue representativa en la economía, y ni siquiera en sus momentos de mayor auge permitió mejorar las condiciones de vida de la región, manteniendo la marginación, exclusión y pobreza.

En la Provincia de Esmeraldas se llevaron a cabo algunos censos. El censo de 1868 evidencia que la mayor parte de la población era campesina y analfabeta. Los hombres se ocupaban en actividades agrícolas, comercio, carpintería y artesanía; las mujeres realizaban tareas de lavandería, costura y servicio doméstico. Los comerciantes, carpinteros y artesanos reportaban saber leer y escribir (Savoia 2002: 215). A este grupo de personas alfabetizadas se sumaba la élite de gobernadores y secretarios (Mayorga 2002: 69). Para 1890, la población en Esmeraldas registraba unos 18.000 habitantes (Rueda Novoa 2010a: 347), con presencia de colombianos y una minoría de extranjeros europeos y estadounidenses. Muchos de los extranjeros ingresaron con la *Ecuador Land Company*. En las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, se intensificó el comercio de productos como la tagua, el caucho, la madera y el oro. Aunque el boom del caucho y la tagua atrajo mano de obra del área andina, la población local de Esmeraldas (mayoritariamente afrodescendiente) era la que se ocupaba de la recolección del caucho y la tagua, y el producto obtenido era comercializado por representantes de casas comerciales que enviaban sus productos al puerto mayor de Esmeraldas o Guayaquil con destino a Hamburgo, Nueva York, Londres, Liverpool y Bremen. En este punto hay que destacar a la “Compañía Inglesa de Terrenos Ecuatorianos Limitada”, a la cual se le entregaron 200.000 cuadras de terreno ubicados en el Pailón y Atacames para la libre explotación de madera, caucho y tagua, implantando un monopolio que convirtió a los habitantes de estos pueblos en arrendadores de sus propios territorios (Yépez 2010: 61).

#### 4.1.1. Continuidades del sistema esclavista en Ecuador: concertaje, huasipungo y huasicamía

Según Rueda Novoa (2010a: 264-266), existió una permanente coacción de los comerciantes extranjeros contra la población local. A cambio de mercancías como aguardiente, telas y herramientas, los afrodescendientes estaban obligados a entregar cosechas a menor valor que su precio de mercado. Los comerciantes a veces no aceptaban el producto considerándolo de mala calidad, extendiendo el pago de la deuda incluso a generaciones posteriores. Los atropellos e irregularidades que se registran en los archivos

son extensas y provocaron desplazamientos en el Pacífico colombo-ecuatoriano; particularmente en San Lorenzo se registra que su población fue obligada a trasladarse a la playa denominada Bolívar. Empresas extranjeras como *Esmeraldas Handelsgesellschaft* obligaban a los trabajadores locales a firmar contratos que los mantenían atados al trabajo por medio de deudas. Esta forma de explotación de la mano de obra se mantuvo hasta que *Ecuador Land Company* regresó las tierras al Estado ecuatoriano en 1937 y se efectuaron reformas legales para proscribir diversas formas de servidumbre (cf. *infra*, III.3.1.2).

En términos generales, el tránsito al sistema republicano de gobierno no produjo cambios estructurales en las relaciones laborales en áreas rurales. Los indígenas y afrodescendientes que vivían en tierras controladas (tituladas o usurpadas) por grandes terratenientes terminaron atados laboralmente a los hacendados mediante diversos modelos de servidumbre por deudas. El más conocido como se ha mencionado fue el denominado concertaje. Bajo este modelo, el indígena (“concertado”) recibía un crédito de un hacendado (o anticipos, socorros en alimentos, o incluso protección judicial), que debía devolver con trabajo en la hacienda por un número de días a la semana o al mes. El sistema estaba diseñado para que el concierto nunca pudiera pagar la deuda e incluso fuera transmisible a sus hijos, con lo que en la práctica muchas familias quedaban atadas de manera intergeneracional a trabajar tierra ajena gratuitamente. Mediante el concertaje, los campesinos se convertían en “propios” de la hacienda y como tales eran inscritos en el libro de bienes junto con instrumentos de labranza y animales. Como mecanismo central de presión se utilizaba la amenaza de la prisión por deuda, conocida en Ecuador como “apremio personal”.

Como veremos más adelante (cf. *infra*, III.3.2.2), tras la Revolución Liberal de 1895, se abolió el concertaje en Ecuador, y la servidumbre por deuda se declaró ilegal en 1918. Pero estas medidas no liberaron a los campesinos de la servidumbre, ni se cumplió la abolición de la prisión por deudas. Formas de concertaje se mantuvieron bajo otras denominaciones y modelos tradicionalmente aplicados en la zona andina, como el huasipungo (una forma de servidumbre de la gleba) y la huasacamía (trabajo doméstico forzado). Mediante el huasipungo, el hacendado cedía una pequeña parcela al campesino para que éste la habite y la trabaje, a cambio de una participación en los cultivos o productos, y horas laborales en la hacienda. Ese trabajo implicaba con frecuencia un mísero salario adicional. Los huasipungueros, llamados también peones propios, trabajaban obli-

gatoriamente unos 4-5 días por semana en los cultivos de la hacienda del señor. La jornada nunca era menor a 10 horas. En la provincia del Cañar se practicaba el *uyari* o trabajo suplementario, que se realizaba de 4 a 8 de la mañana y se extendía más allá de las 6 de la tarde. Con el *uyari*, la jornada llegaba a 12 horas. El huasipunguero tenía que cumplir la tarea que se le asignaba, y el mayordomo se encargaba de vigilar su cumplimiento (Galarza 2010: 73).

El caso de la Hacienda Gatazo Grande revela que los huasipungueros no recibían el salario de forma mensual o trimestral sino que incluso debían esperar años para recibir su paga, creándose una marcada situación de dependencia:

Los terrenos que se encuentran ocupados por los huasipungueros están diseminados por todo el resto de la hacienda. Hay 44 indios propios que constituyen los conciertos, que trabajan 4 días a la semana, 8 horas diarias. Cada indio propio tiene asignada de dos a tres cuadras de terreno; varía mucho la calidad de estas tierras [...] todas necesitan de intenso cultivo. El indio propio trabaja en calidad de peón para la hacienda cuatro días a la semana, lo que le representa doce sucres al mes y al año apenas 144 sucres. Este salario no lo recibe a la semana, ni al mes, ni al año, tendrá que esperar que el patrón haga cuentas a los tres o cuatro años (citado en Galarza 2010: 74).

El huasipunguero debía servir también de huasicama en temporadas rotativas. La huasicamía era la servidumbre doméstica que incluía limpieza y cocina. La mujer del huasipunguero debía trabajar también como ordeñadora de las vacas de la hacienda. Las hijas del huasipunguero están obligadas a trabajar en calidad de domésticas. A más de ello la familia huasipunguera debía pagar diezmos para la Iglesia y para “camaris”, siendo éste un legado colonial de los llamados camaricos, el cual consistía en un tributo que el indígena debía rendir cada domingo de Carnaval al dueño de la hacienda (Galarza 2010: 78).

Además de los huasipungueros, la hacienda contaba con tres fuentes adicionales de mano de obra: 1) los miembros de las comunidades aledañas de minifundistas que pagaban una renta de trabajo –yanapas– por el usufructo de ciertos recursos: pastos, agua, caminos, bosques, etc. 2) los arrimados que integraban la familia huasipunguera ampliada<sup>262</sup> y que laboraban en la

262 Con el término “ampliada” se hace relación a los parientes del jefe de familia que no habían logrado que se les otorgue un huasipungo y, por ello, no podían independizarse (Velasco 1979: 51).

hacienda a cambio de un jornal diario, y 3) los peones libres de las inmediaciones que vendían su fuerza de trabajo (Velasco 1979: 38).

En Colombia también se implementó un modelo similar al huasipungo denominado “terraje”, en donde el “terrajero” debía pagar con trabajo gratuito el derecho a morar y a participar en el usufructo de una parcela bajo control de un terrateniente. El terraje subsistió en Colombia hasta muy avanzado el siglo XX, y su desaparición paulatina se produjo por la presión de levantamientos indígenas contra el pago del terraje entre 1916-1919 (liderados por Manuel Quintín Lame) y en la década de 1970 con el surgimiento del CRIC y del movimiento armado Quintín Lame (*cf.* Peñaranda Supelano 2015). Lorenzo Muelas, uno de los fundadores del CRIC y uno de los representantes indígenas en la asamblea constituyente de 1991, trabajó como terrajero durante su infancia.

#### 4.1.2. Continuidades del sistema esclavista en Brasil: el ciclo cafetero

En Brasil, como ya se ha mencionado, la independencia en la década de 1820 no tuvo efectos inmediatos en el proceso emancipatorio y se mantuvo el sistema esclavista. Lo que sí se produjo fue un cambio en la actividad productiva, pero debido a la decadencia de la minería. Durante el siglo XIX, el café se convirtió en el principal producto de exportación; inicialmente fue cultivado en el Valle de Paraíba, en la región que se extiende desde el sur del actual estado de Río de Janeiro hasta el noreste del estado de São Paulo. Por su parte, los antiguos centros de explotación minera diversificaron su economía hacia la agricultura, ganadería y artesanía, pero inicialmente la mayor parte de su producción se dirigía al mercado interno.

El ingreso de esclavos en Minas Gerais se redujo en comparación con las cifras que se alcanzaron durante el boom aurífero, pero siguió produciéndose a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. En el caso concreto de Minas Gerais (capitanía hasta 1822, provincia entre 1822-1889, y desde 1889, estado), incluso después del agotamiento del auge minero de la segunda mitad del siglo XVIII, su economía continuó absorbiendo un número significativo de los africanos esclavizados que ingresaron al país, en particular, a través del puerto de Río de Janeiro. El número promedio de esclavizados por establecimiento alrededor de 1830 en la provincia era de 6,6 (Luna/Klein 2009: 209), manteniéndose básicamente el mismo patrón de cuadrilla de esclavizados del período de explotación

minera. Llama la atención la gran proporción de africanos que representaba más del 40 % de la población total de esclavizados de Minas Gerais en 1830, como se muestra en las estimaciones de Luna y Klein (2009):

<i>Región</i>	<i>Africanos (Total)</i>	<i>Nacidos en Brasil</i>			<i>Total general</i>
		<i>pretos</i>	<i>pardos</i>	<i>Subtotal</i>	
Centros mineros tradicionales	35.139	35.453	8.445	43.898	79.037
Frontera sur	15.464	16.302	4.048	20.350	35.814
Zona da Mata	3.462	2.524	613	3.137	6.599
Norte/Nordeste	2.063	4.035	1.448	5.483	7.546
Total	56.128	58.314	14.554	72.868	128.996

Tabla 12: Origen y color de los esclavos de Minas Gerais en la década de 1830. Fuente: Luna/Klein 2009: 210.

Revelador para la comprensión del patrón de relaciones interétnicas en Minas Gerais (y particularmente en los antiguos centros mineros de la provincia) durante la primera mitad del siglo XIX, es la significativa proporción de pardos y negros que eran propietarios de esclavos, muy por encima de los números que los autores encontraron en la provincia de São Paulo. De los 20.359 propietarios identificados en Minas Gerais por Luna y Klein (2009: 217), en 1830, 14.366 eran *brancos*, 503 eran *pretos*, y 5.490 eran *pardos*. El mayor porcentaje de propietarios de pardos y pretos se observó en los centros mineros tradicionales, dado el establecimiento extenso de la esclavitud y las posibilidades de cierta movilidad social en estos núcleos, como se mostró en los capítulos anteriores.

Durante el siglo XIX, Minas Gerais continuó siendo la región económicamente más importante de Brasil, aunque produciendo principalmente para el mercado interno, diferenciándose con el modelo agroexportador o de explotación de minerales a favor de la metrópoli, con el que típicamente se asocia a las economías dependientes de la fuerza de trabajo esclavizado. Caldeira (2011) calcula que, ya en las primeras décadas del siglo XIX, el 85 % de la economía brasileña estaba orientada hacia el mercado interno y solamente el 15 % se destinaba a la exportación. Minas Gerais

era el motor de la economía interna. La principal ruta comercial terrestre que existía en la época era la conexión entre Río de Janeiro-Minas Gerais, destacándose que a Minas entraban, básicamente, personas esclavizadas, y salían productos agropecuarios para abastecer a las ciudades:

A ligação física entre os grandes traficantes e os atacadistas locais era feita pelos tropeiros, regatões ou maçoeneiros – as figuras que chefiavam as caravanas comerciais que levam a produção de um local para outro, compravam e vendiam sertão afora. Para comandá-las, era preciso capital suficiente para bancar a carga e seu giro. Distribuíaam escravos e bens [importados], na ida, para voltar com a produção agrícola, artesanal ou pecuária – produção essa que deveria ter valor suficiente para dar lucros para eles mesmos e ao fornecedor de escravos, no retorno das caravanas ao ponto de partida (Caldeira 2011: 179).

Las rutas de comercio intraprovinciales (es decir, los caminos que enlazaban a las diferentes subregiones de Minas Gerais) también eran relevantes y complementarias a las actividades exportadoras, en la medida en que permitían, por ejemplo, que las herramientas producidas en las *forjarias* de la provincia llegaran a sus localidades de uso en la agricultura, y simultáneamente, permitían que productos agrícolas llegasen a los centros urbanos para ser consumidos (Rodarte 2012: 76).

A partir de 1820, la expansión de las plantaciones cafeteras rearticula profundamente la ocupación en la región. Desde entonces se promovió la ocupación de áreas aún escasamente pobladas a partir de la región conocida como Zona da Mata (no muy distante del Vale do Paraíba), área de expansión del café en la provincia de Río de Janeiro. Los cultivos llegaron en la década de 1830 hasta el sur de la provincia de Minas Gerais como también al llamado “triángulo mineiro”, al oeste de la provincia. De todos modos, hasta la década de 1830, la mayor concentración de esclavizados en Minas Gerais todavía estaba destinada a centros mineros tradicionales.

En la segunda mitad del siglo XIX, el café se convirtió en el producto más importante de las exportaciones de Minas Gerais para el comercio internacional y para las demás provincias, provocando una creciente migración interna de esclavizados hacia las áreas cafeteras. Estos esclavos no solo provenían de diferentes regiones de la provincia de Minas Gerais, sino también de la provincia de Bahía (Lago 2010: 206). La nueva dinámica económica implicó profundos cambios demográficos en la región. Como lo muestra Rodarte (2012: 94), entre 1832 y 1872 la población de la provincia creció más del 100 %. Sin embargo, mientras que las regiones mineras tradicionales crecieron a tasas que apenas pasaban del 1 % anual,

las nuevas regiones de expansión cafetera crecieron a tasas que superaban el 3 % anual.

Las transformaciones en la economía de Minas Gerais durante el siglo XIX, al mismo tiempo que explica la manera en que la región fue ocupada, también evidencia la influencia que esto tuvo en los patrones de convivencia que se establecieron hasta la abolición de la esclavitud en 1888 y después de la misma. El proceso de diversificación económica mediante la combinación de la expansión de la agricultura, la ganadería y la prestación de servicios en las antiguas áreas de explotación minera continuó después de la abolición de la esclavitud a finales del siglo XIX. Sin embargo, a diferencia de la sustitución de mano de obra esclava por inmigrantes extranjeros que se observó en las zonas de producción de café para exportación, en las áreas de anterior explotación minera básicamente se hizo uso de mano de obra local, incluyendo a exesclavizados.

Según los datos recogidos por el Censo General poblacional de 1872, Minas Gerais era la provincia más poblada de Brasil. De los aproximadamente 10 millones de habitantes (8.500.000 libres y 1.500.000 esclavos) registrados por el censo, 2.100.000 millones vivían en Minas Gerais. De los aproximadamente 2.040.000 habitantes sobre los cuales el censo ofrece información más detallada, se sabe que aproximadamente 350.000 era esclavos. Un poco más de 3.000 personas, esto es, menos del 0,2 % del total, se declararon no católicas. De los hombres libres, 145.297 sabían leer y escribir, mientras que 702.295 eran analfabetos. Entre las mujeres libres, 78.271 sabían leer y escribir, mientras que 743.413 eran analfabetas. Entre los esclavos apenas 99 hombres y 46 mujeres sabían leer y escribir. Entre los niños y niñas en edad escolar (6 a 15 años), el 18 % de los niños y el 9 % de las niñas asistían a la escuela. No hay registro de que niñas o niños esclavizados asistieran a la escuela.

La distribución por profesiones capturada por el censo también es relevante para analizar la convivencia en el campo de las relaciones laborales. Entre los profesionales y altos funcionarios (jueces, abogados, funcionarios públicos, médicos y cirujanos) se encontraban exclusivamente hombres libres. En el grupo de profesores y “hombres” de letras, capitalistas y terratenientes, manufactureros y fabricantes, así como comerciantes, contadores y empleados se contó un número significativo de mujeres, aunque mucho menor que el de hombres. La mayoría de las mujeres libres, sin embargo, se encontraban en los grupos de costureras, trabajadoras en textiles, criadas y jornaleras, trabajadoras de servicio doméstico y sin profesión. Con res-

pecto a los esclavos, la división sexual del trabajo era igualmente pronunciada. Mientras que la gran mayoría de los varones era agricultores o sin ocupación declarada, las mujeres esclavizadas trabajaban principalmente como agricultoras o como costureras, operarias de la industria textil, otras fueron clasificadas en el grupo “sin profesión”.

Aunque el censo no lo registra explícitamente, es importante resaltar el papel de los *escravos de ganho* y *escravos de aluguel*, destacados en los estudios cualitativos para el período. Por ejemplo los trabajos de Batista (2016) sobre la esclavitud urbana en la ciudad de Juiz de Fora, situada en la Zona da Mata, a medio camino entre Ouro Preto y Rio de Janeiro. Los *escravos de ganho* trabajaban, por cuenta propia, ofreciendo sus servicios como cocheros, constructores, zapateros o vendedores. Al final del día o de la semana, debían reunir una suma determinada para entregarla a su dueño, bajo pena de ser castigados si no obtenían tal monto. El *escravo de aluguel* (“en alquiler”) trabajaba prestando servicios a terceros. Su dueño acordaba el servicio con el interesado y recibía el pago. En el caso de la ciudad de Juiz de Fora, los esclavizados en alquiler ofrecidos en los anuncios de periódicos locales entre 1870 y 1888 eran en el 82,2 % de los casos, mujeres que trabajaban principalmente en el servicio doméstico como nodrizas, panaderas, cocineras, mucamas, lavanderas, etc. (Batista 2016: 171).

En las actividades agropecuarias, el trabajo esclavo en Minas Gerais continuaría siendo fundamental para su economía hasta la abolición de la esclavitud. El nivel de mecanización, incluso para los estándares de la época, era bajísimo, y no había una participación significativa de fuerza laboral de inmigrantes en la agricultura mineira. La dependencia al trabajo esclavo condujo a que la abolición de la esclavitud produjera una inmediata desarticulación de la producción agrícola en Minas, pues la decisión de la mayoría de los libertos, según Lago (2010: 217) fue abandonar las haciendas y reunirse en villas y ciudades para celebrar su nuevo estatus social. En los años posteriores a la abolición, la situación se va paulatinamente normalizando a través de la llegada de inmigrantes y el regreso de muchos libertos a las haciendas, pero ahora en la condición de asalariados. Para nuestros propósitos, es importante anotar que, según Lago (2010: 225), la existencia de demanda por mano de obra en la agricultura de Minas Gerais llevó a que los libertos que se convertían en trabajadores rurales asalariados recibieran un trato similar al de otros trabajadores libres sin llegar a ser trabajadores de “clase baja” de una forma tan clara como ocurrió en São Paulo.



Según el censo de 1872, Ouro Preto registraba en sus once parroquias un total de 42.582 habitantes libres y 5.632 esclavos, de los cuales solo cinco hombres y una mujer libre no eran católicos. Por los datos del censo es posible identificar una distribución muy heterogénea de la población esclavizada en las diferentes parroquias del municipio, lo cual sugiere un proceso de segregación residencial por el estatus legal (es decir, si se es esclavizado o no) y posibles variaciones ocupacionales. Por lo tanto, si asumimos (siguiendo la tendencia general de la provincia) que los esclavizados tuvieron su principal ocupación en la agricultura, es de esperar que las parroquias con los mayores porcentajes de población esclavizada tuvieran también una población rural proporcionalmente mayor.

Para el caso de Mariana, municipio vecino de Ouro Preto, distintos estudios académicos analizan procesos judiciales locales que ofrecen una mirada bastante ilustrativa de la suerte de conflictos observados en los distintos ámbitos de la convivencia en las décadas finales de la esclavitud (*cf.* Martins 2012 sobre procesos criminales entre 1830-1888, Dias 2010 y Meyer 2010 sobre procesos de liberación de esclavizados entre 1850-1888). Estos estudios ilustran de manera muy propia cómo se produce al nivel local, en un antiguo centro de mineración aurífera, el proceso de consolidación del estado nacional en el país que se vuelve independiente a partir de 1822. Progresivamente, el Estado a través de su aparato de justicia se impone como instancia que busca mediar las relaciones entre amos y esclavos, despecho del derecho de propiedad del amo sobre el esclavo. Cuentan aquí cambios en la legislación, como ya se discutió previamente (*cf. supra*, II.3.2.3), así como las negociaciones a nivel local entre el Estado y su intento de adquirir el monopolio de la fuerza legítima y los potentados locales que disputaban también ese mismo poder. Mientras en las regiones más lejanas de los centros administrativos, como en el llamado *sertão* de Minas Gerais, las oligarquías locales mantenían un control casi absoluto del poder, en ciudades como Mariana, cercana a la capital de la provincia, las negociaciones eran más complejas, habiendo excepcionalmente casos de fallos que favorecían la parte más débil de las disputas, como esclavos y personas libres pobres. No obstante, Martins (2012) destaca que, al menos en los casos penales, el sesgo de la justicia a favor de los intereses de los amos era evidente. Los jueces tendían incluso a imponer castigos corporales a esclavos como penas alternativas a la prisión para no privar a los amos de su fuerza laboral:

Embora em proporção muito menor, os cativos também podiam ser inocentados dos delitos cometidos. Contudo, isso só ocorria quando as vítimas eram outros escravos ou libertos, casos que sugerem que a compaixão do Júri não era exatamente com o cativo e sim com seus proprietários. Já quando os cativos agiam violentamente contra indivíduos livres, especialmente contra senhores, a Justiça se fazia presente, aplicando rigorosamente a lei para sua “emenda, exemplo e satisfação pública (Martins 2012: 140).

En los casos de procesos judiciales de iniciativa de esclavizados con el objetivo de obtener la liberación de la esclavitud o evitar su re-esclavización, hay un número expresivo de fallos favorables a los demandantes. La fundamentación legal para la liberación era variable, pudiendo referirse, por ejemplo, a la promesa hecha por el amo muerto, o por la ilegalidad de esclavización (*v. gr.* en casos de entrada de africanos después de la prohibición del tráfico o de violación de la Ley de los Sexagenarios). En todos los casos, los éxitos de las demandas dependían no solo de su fundamentación legal, sino de las redes sociales que tenían a disposición los demandantes, y en particular, de sus contactos sociales con personas libres, sin las cuales habría sido “inviável alcançar a burocracia judiciária para reclamar o direito de alforria” (Dias 2010: 67).

#### 4.2. Familia y parentesco

Como explica Savoia (1988: 74-75), con el decaimiento de los pueblos mineros del norte de Esmeraldas tras la independencia, la situación de las cuadrillas de esclavos en esas áreas era lamentable. Según reportes de algunos capitanes de las cuadrillas (*v. gr.* Francisco Arroyo, Cornelio Arroyo, o Guillermo Valencia), en las minas de Playa de Oro, San José y Guimbí se manifestaba

el estado lamentable a que se hallan reducidos los esclavos de aquellas cuadrillas de una manera capaz de excitar la compasión de los seres insensibles. Más de 14 años viven sin reconocer amo alguno y enteramente destituidos [sic] de todo auxilio en lo temporal y en lo espiritual. No se les contribuye vestuario ni alimento alguno. [...] Su propagación se hace por medio de concubinatos hasta con personas ligadas con estrecho parentesco, porque no conocen párroco alguno que los una con los sagrados lazos del matrimonio, por el total abandono en que se mira a estos infelices [...]

Para 1871 la ciudad de Esmeraldas estaba dividida en dos secciones: el Cantón de Esmeraldas y Pueblo Viejo (Mayorga 2002: 57). El censo realizado en la región consta de seis datos: nombres, sexo, edad, estado

civil (soltero/casado), ocupación y educación. No se distingue entre grupos étnicos, diferenciándose del censo brasileño que si incorporaba estas categorías étnicas. Existían 1.884 habitantes en el sector Pueblo Viejo, 937 eran hombres. Del total de la población el 53,3 % eran menores de 20 años; las personas que superaban los 60 años representaban apenas un 0,6 % del total, en su mayoría mujeres. Solo 493 personas estaban casadas; “el matrimonio legalizado era de muy poca importancia” (*ibid.*: 69). Esta característica de las uniones se mantuvo constante, según los relatos de jesuitas que desde 1923 hicieron trabajo de evangelización en Esmeraldas: “me embarqué en una canoa para facilitar a los ribereños los matrimonios y bautizos de sus hijos [...] la mayor parte viven amancebados [...] pocos son los que se unen conforme lo manda Dios” (Padre Carrere, Superior de los Jesuitas, citado en Zendrón 1997: 68).

Pese a la larga historia de zambaje en la región, en el siglo XIX en Esmeraldas era común que los hombres buscaran mujeres de su propia etnia. Uno de los apartes de la crónica del francés Enrique Onffroy de Thoron sobre su viaje por el Pacífico neogranadino a mediados del siglo XIX muestra los prejuicios raciales de la época frente a los matrimonios interraciales. La escena que describe se produjo durante su estancia en Tumaco, mientras Thoron paseaba por la calle junto con dos franceses; allí observan al alcalde negro, quien aparentemente había raptado a la hija de un español y la había convertido en su esposa:

La hija del Español se paseaba entre dos de sus amigas que no la renegaron, como hubiera sucedido en la sociedad de severas costumbres de Europa; y tras ellas, con un aire triunfante, caminaba el más feliz de los negros, teniendo a sus lados a dos hombres de color que velaban a la vez por la seguridad y por la conquista que había hecho. Nos acababa de divisar este grupo de paseantes cuando, viendo el aire de preocupado y los ojos bajos de la blanca esposa del negro, comprendimos que sentía una especie de vergüenza al pasar cerca de los europeos, de los de su color y que, al recordar su origen, se sentía como marchita por su contacto impuro con un ser cuya reputación era la de un bandido que pertenecía a la casa envilecida por una larga esclavitud (Thoron 1983 [1866]: 28).

Esta es una situación que se mantuvo de manera relativamente estable a lo largo del siglo XX. Los relatos contemporáneos de habitantes de la región así lo indican. Según Papá Roncón,<sup>263</sup> músico afroecuatoriano que

263 El marimbero Guillermo Ayoví Erazo, conocido artísticamente como “Papá Roncón”, nació en Borbón (Esmeraldas) el 10 de noviembre de 1930.

narra su vida a las orillas del río Cayapas (donde habitaban los indígenas Chachi), su hermano decidió ir a buscar mujer cerca del río Santiago, donde habitaban las familias negras:

[M]e dijo que él quería salir al río Santiago a buscar su mujer porque por allí cerca no había ninguna mujer negra joven y las indias, que eran las que más había por ahí no aceptaban a los hombres negros. Esto de juntarse entre indios y negros era una cosa que estaba prohibida por la Ley de los Indios. En ese tiempo eran muy pocos, y los que habían tenían que vivir con sus mujeres lejos de los otros indios porque ellos no las dejaban tranquilas y las insultaban por vivir con negro (Papá Roncón, citado en García 2003: 57).

Papá Roncón precisa que en el Río Cayapas indios y negros “vivían como hermanos” (citado en García 2003: 68), respetando las diferencias; éstas incluían aceptar que las mujeres indias no podían estar con hombres negros, ni hombres indígenas con mujeres negras:

Los negros con los indios podemos ser amigos y vivir juntos por un tiempo, pero en el fondo somos diferentes por muchas razones. En ese tiempo aprendí que el indio aceptaba al negro para compartir los trabajos para las fiestas, para la posada, pero nunca lo aceptaban a uno en lo que tiene que ver con la mezcla de razas. Para ellos esto es un asunto que está prohibido por su cultura. Los indios varones son muy celosos con sus mujeres. Si un hombre negro se metía con alguna mujer chachi, era algo que tenía que quedar bien escondido, porque si los mayores llegaban a saber que esa india estaba conviviendo con un negro, a esa mujer le daban tremendos castigos y si era un hombre indio que se metía con una mujer negra, también le daban el mismo castigo. La unión con otras razas es algo malo para ellos y es una falta que se castiga muy fuerte (Papá Roncón, citado en García 2003: 73).

Papá Roncón comenta que la mujer india podía ser incluso expulsada de su comunidad si insistía en mantener la relación con un negro, y a ellos incluso se les quitaban sus tierras para dejarlos sin sustento. Solo recientemente, las relaciones interétnicas empezaron a ser más aceptadas: “Ahora ya se ve un poco las uniones entre los dos grupos, pero todavía es prohibido por ellos y las leyes siguen igual, y los castigos son duros para esto de las mezclas de los dos pueblos” (Papá Roncón, citado en García 2003: 74).

En relación con Minas Gerais, el cotejo de los resultados presentados en los censos de 1872 y 1890 para el municipio de Ouro Preto ofrece algunas interesantes pistas para entender cómo se articulaban las relaciones familiares en el período en que se abolió la esclavitud. Ambos censos clasifican la población de las once parroquias o *freguesias* que conformaban el

municipio, entre otros, a partir del estado civil (casados, solteros, viudos, y desde el censo de 1890, también la categoría de divorciados), “raza” (*brancos*, *pretos*, *pardos-mestiços* y en el censo de 1890, *caboclos*), y en el censo de 1890 también aparece la filiación (legítima, ilegítima, legitimada, así como el caso de los *expostos*, quienes habían sido abandonados por sus padres y eran tutelados por instituciones de caridad). El censo de 1872 separaba los datos referentes a la población esclavizada y a la población libre.

En primer lugar, hay un crecimiento demográfico significativo en el municipio, que pasa de 48.214 habitantes en 1872 a 59.249 habitantes en 1890.<sup>264</sup> Combinadas, las categorías *pretos* (4.098 hombres y 3.995 mujeres), *caboclos* (3.290 hombres y 3376 mujeres), y *pardos* (10.951 hombres y 10.857 mujeres) superaban ampliamente el número de *brancos* (12.106 hombres y 10.576 mujeres), según los datos de 1890. Llama la atención el elevado número de hijos ilegítimos (9.770 ilegítimos frente a 49.255 legítimos, además de 158 legitimados y 66 *expostos*). Hay una distribución más o menos proporcional de casados y solteros en los cinco grupos.

En 1890 también fueron identificados 1.569 extranjeros, es decir, el 2,6 % de la población, lo que incorporaba tanto a antiguos esclavos nacidos en África como a otros inmigrantes, como por ejemplo los italianos que trabajaban en la mina de oro de Passagem, o incluso profesores franceses de la recién fundada *Escola de Minas* (Libby 1988: 282).<sup>265</sup>

Aunque los censos y los datos agregados de distribución poblacional en las diferentes categorías y regiones de la ciudad permitan inferencias sobre segregación espacial por condición o raza, el estudio de convivialidad, sobre todo en la esfera familiar, no puede prescindir de estudios cualitativos, como aquellos que se desarrollan en un campo que viene creciendo enormemente en la historiografía sobre Minas Gerais, que es la microhistoria social (*cf.* entre otros, Scott 2015 y Batista 2016). Nos gustaría referirnos

264 Sin embargo, el crecimiento demográfico puede estar asociado a una recolección más eficiente de datos y no a un aumento real de la población.

265 Libby (1988: 283) estudia la inversión de capital extranjero en la exploración del oro subterráneo después de que el oro de aluvión se había agotado. Hay indicios de que en la Mina da Passagem, situada en Ouro Preto y explorada por una compañía de capital francés empleaba mano de obra esclava aún en 1893. Extranjeros, especialmente italianos, trabajaban junto con mulatos y negros posiblemente esclavizados, destacando una significativa participación de mujeres. El autor muestra que el uso de mano de obra esclava era generalizado en las minas controladas por las empresas europeas, aunque éstas utilizaran tecnología de vanguardia de la época. Incluso empresas británicas a las que el Parlamento británico les había prohibido poseer esclavos, escapaban a la restricción alegando o simulando la renta de esclavos en lugar de comprarlos (*ibid.*: 352).

a continuación a estudios locales que iluminan dimensiones diferentes y complementarias de los cambios observados en los patrones de convivencia en la familia y entre los diferentes grupos sociales y etnoraciales en la región investigada.

Silvério (2012), al estudiar el debate abolicionista a partir de los artículos y comentarios publicados en los periódicos de Ouro Preto en el período entre 1870 y 1888, hace una contribución relevante para el estudio de los cambios en el patrón de las relaciones entre amos y esclavizados en los años que anteceden a la abolición. En este período, el autor constata que hubo un número significativo de manumisiones, anunciadas en los periódicos como actos beneméritos y filantrópicos de los señores y sus familias. El gesto, sin embargo, es representado como un claro ejercicio de superioridad del dueño instruido que libera al bárbaro e inferior. Para Silvério, esto refleja un ineludible proceso de racialización de la relación entre blancos y negros, muchas veces justificada con argumentos aprendidos de los discursos del racismo científico en boga en la época. El contenido de las cartas de manumisión divulgadas en la prensa revela el énfasis en las diferencias raciales:

Uno de los mensajes posibles de esas cartas era que el proyecto de moralización del bárbaro que fuera cristianizado y enderezado por las agruras del cautiverio había sido concluido y aquel que ahora ‘ganaba’ la libertad es quien ya aprendió cuál es su lugar [...]. [Queda evidente] en el lenguaje el hecho de que *aquel que gana la libertad no adquiere igualdad*. Deja el cautiverio porque ya aprendió a servir bien (Silvério 2012: 113, traducción propia y cursiva añadida).

La hipótesis de Silvério es vigorosa y encuentra respaldo en la biografía que estudia la transición de la esclavitud al trabajo libre, revelando que las clases propietarias transitan, en esta fase, de un perfil esclavista a uno racista, apoyándose en los discursos racistas, muchos de ellos en defensa de la abolición, vigentes en el período. En este contexto, el endurecimiento del racismo y la racialización pareciera indicar que el racismo cotidiano funcionó en el período posterior a la abolición como un sustituto y equivalente funcional del estatuto legal de la esclavitud, garantizando la supremacía blanca por otros medios (Sousa 2017).

El trabajo de Hot (2010) analiza la correspondencia personal de la familia Teixeira de Souza Magalhães, establecida en Ouro Preto. El período analizado es 1850-1902 y la autora evidencia cómo los contratos matrimoniales, endogámicos, desde el punto de vista de la clase social, o

incluso consanguíneos, y la adquisición de títulos de nobleza son estrategias utilizadas por las familias acomodadas para mantener su prestigio y estatus social. Por regla general, los matrimonios eran arreglados por los padres, teniendo en cuenta (usualmente en conjunción) la riqueza, condición social, color y religión (Hot 2010: 36). Una preocupación particular de las familias de la época era evitar que las hijas se volvieran solteras, esto es, que llegaran a los 30 años sin casarse, convirtiéndose en una figura socialmente estigmatizada y eternamente dependiente de los padres. Esto explica la dote recibida por la nueva pareja cuando se casaban hijas de la familia estudiada. Las dotes generalmente incluían esclavizados de ambos sexos, platería, utensilios domésticos y dinero o tierras (*ibid.*: 47 *et seq.*). Había otros recursos para mantener la posición y cohesión de las familias acomodadas, como la autora deduce de las cartas analizadas. Importantes eran, por ejemplo, los lazos de apadrinamiento de los hijos que permitía extender una cierta relación de parentesco a personas de prestigio con las que las familias estudiadas no tenían lazos consanguíneos. Igualmente, conforme a Hot, el propio hábito de intercambiar regalos, escribir cartas regularmente, intercambiar opiniones sobre la elección del atuendo de los miembros de la familia, o el envío de fotografías, constituían formas de mantener viva la solidaridad familiar, permitiendo que los Teixeira de Souza Magalhães se mantuvieran dentro de la clase acomodada por más de medio siglo (*ibid.*: 132).

Los estudios que analizan procesos judiciales de pedido de libertad en las últimas décadas de vigencia de la esclavitud en Mariana ofrecen informaciones invaluable sobre la importancia de las relaciones familiares en esos casos, ya que muchos de esos procesos eran conducidos por grupos familiares, generalmente liderados por la madre ya que la línea matriarcal definía la transmisión de la condición legal de esclavo (Meyer 2010: 128). Dias (2010) destaca que en los procesos de pedido de libertad que estudió para el período de 1850-1888, eran muy excepcionales tanto los lazos consanguíneos entre amos y esclavos como los casos en que el amo era padrino de sus propios esclavos. Aun así era común que los esclavos, luego de obtener su libertad, adoptasen el apellido de sus antiguos amos, ya que tener apellidos indicaba la condición de libre (Dias 2010: 70).

El proceso impulsado por la esclavizada Clara, del que se tiene noticia a partir de 1867, merece mención por evidenciar la vulnerabilidad legal de los que se encontraban asociados al estatus de esclavo. Clara era hija de su amo y de una esclava. Era madre de tres hijas: Ricardina, Delfina

y Silveria. Maria Florinda Ferreira (de quien no se conoce el vínculo con Clara) decidió pagar por la liberación de Clara por “muito amor à parda Clara, escrava e filha natural de Joaquim de Assis Costa Lana” (proceso civil citado por Dias 2010: 77). Su amo y padre aceptó la cuantía y firmó la carta de libertad de Clara y sus hijas, pero logró, mediante un truco, recuperar la carta, de suerte que Clara no pudo probar su liberación y terminó siendo vendida con sus hijas a un comerciante. Clara siguió recurriendo a la justicia para reclamar su libertad, pero hasta donde se pudo seguir el proceso, sin éxito.

El papel de la familia esclava durante la vigencia de la esclavitud y después de la abolición es bien ilustrado por el trabajo de Libby y Frank (2015) sobre la familia Moreira da Silva, ubicada en São José, hoy Tiradentes, próxima al centro minero de São João Del-Rei (cerca de 150 kilómetros de Ouro Preto). Usando documentación local, los autores reconstruyen la trayectoria de la familia a través de siete generaciones, desde la llegada a la localidad entre 1730 y 1740 de una pareja de esclavizados africanos que recibieron los nombres de Quitéria y José. A diferencia de la mayor parte de la bibliografía que, en general, destaca el carácter itinerante de la vida de las poblaciones pobres y, particularmente, de los afrodescendientes, forzados en el ámbito del cautiverio a seguir las conveniencias económicas de quien detentaba o adquiriera su propiedad, estos autores identifican una perturbadora permanencia y sedentarismo en la vida de los Moreira da Silva. Conforme interpretan los autores, esta constancia fue posible gracias a diferentes estrategias de apuesta en la solidaridad familiar como forma, primero, de comprar la manumisión de sus miembros y después de mantener su estatus social y estabilidad económica. Para ello contribuyeron el respeto conquistado por la familia en la localidad, la práctica del compadrazgo entre los miembros de la familia, y las alianzas matrimoniales. Aunque los autores recomiendan precaución en la interpretación y generalización de las evidencias que pudieron reunir para el período, el estudio de la situación de la familia en el contexto de la abolición y la proclamación de la república plantea cuestiones particularmente intrigantes respecto a las paradojas contenidas en el régimen nacionalista racista. Los autores muestran que, después de la abolición, la vida se hizo particularmente difícil para la rama de la familia que cargaba de forma más evidente y visible en sus cuerpos las marcas de la afrodescendencia y, por lo tanto, del pasado esclavista. Para ellos, la estabilidad social y financiera ya no estaba garantizada en su pertenencia a una familia respetada por la comunidad local:



a permanência na comunidade, na qual a família havia quase se tornado uma instituição ao longo de mais de um século e meio, não mais garantia a estabilidade social e financeira do passado [...]. Já para aqueles parcialmente embranquecidos parece que as dificuldades teriam sido bem menores (Libby/Frank 2015: 95).

Las ambivalencias del racismo brasileño más fundado en la *marca* (es decir, en los rasgos fenotípicos) que en el *origen* o ascendencia —para valernos de la clásica distinción sugerida por Oraci Nogueira (2007 [1954])—, se mantendrían en los períodos siguientes, incluso en el momento en que ya estaba en vigor el régimen nacionalismo mestizo, e incluso llegando hasta nuestros días. En el período del nacionalismo racista, sin embargo, este tipo de discriminación y prejuicio moldeaba aún con más fuerza las relaciones y decisiones cotidianas. En la localidad que estamos acompañando más detenidamente, Ouro Preto, el nacionalismo racista quedó incluso incorporado en la bandera y escudo de la ciudad (creados en 1931), ya que tenían en su centro las palabras en latín “*proetiosum tamen nigrum*” (precioso, aunque negro). Se pretendía valorar la historia de la ciudad, basada en la explotación del oro envuelto en óxido de hierro (de ahí el color negro), y a la vez aludir al lema del movimiento rebelde de 1789 (*Inconfidência Mineira*) “*libertas quae sera tamen*” (libertad, aunque tardía). Los dichos racistas sólo se suprimieron de la bandera local hasta 2005, cuando la ciudad ya contaba con un importante movimiento negro. Desde entonces, la bandera tiene la inscripción “*proetiosum aurum nigrum*”, que en español significa “precioso oro negro” (Guimarães 2005b).

### 4.3. Establecimientos y espacios públicos

En el contexto ecuatoriano, personas consideradas indígenas, mestizas, cholos, longas o negras tenían restricciones para acceder a los espacios públicos. El acceso a bares o lugares de diversión y entretenimiento cultural o deportivo estaban destinados exclusivamente a la “gente de bien”, por medio de membresías costosas o por el trato que daban (Espinosa 2012: 57). La “gente de bien”, la clase alta, utilizaba el *usted* para referirse a su propia familia y exigía así mismo que las clases consideradas subalternas se dirigieran a ellos de esta manera. Las diferencias de clase y estatus se marcaban entonces también a través del lenguaje, creando una separación con respecto a la otredad. Esto se fortaleció con los llamados criterios de

buen y mal gusto, en donde el “mal gusto” estaba asociado a lo indio o negro, campesino-rural.

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, se impusieron los discursos de salubridad e higiene. Se clasificaron barrios para implementar políticas de salubridad destinadas a expulsar y encerrar a los indigentes, negros, indígenas y a los llamados vagos. Se establecieron diversas prohibiciones, como por ejemplo, que personas que vistieran trajes indígenas pudieran trabajar en el expendio de productos alimenticios o usaran el tranvía. El temor de sufrir contagios o enfermedades de la piel se acentuaba con los discursos del racismo científico y reportes médicos, que tenían difusión en los nuevos medios masivos de comunicación; a través de ellos, la construcción de la otredad afrodescendiente e indígena como “contaminante” y “sucio” se contraponía a la construcción de la “gente buena” como sana y cuidadosa (Espinosa 2012: 44-61). Se mantenía el prejuicio de que la falta de higiene era una condición innata de los indígenas y negros por ello durante esa época se tomaron medidas restrictivas e incluso se llegó a penalizar la presencia indígena a través de la expulsión de las chicherías,<sup>266</sup> pesebreras, lugares de pastoreo o fondas o lugares frecuentados por albañiles, peones, arrieros, etc. Solo en los barrios donde vivía la aristocracia se mejoraron las condiciones de infraestructura, mientras que los barrios populares continuaron en una situación calamitosa (*ibid.*: 64-70). En efecto, hasta el siglo XIX los sectores pudientes de Quito habían compartido la mayoría de espacios públicos con la llamada “gente de la plebe” en una suerte de cohabitación; a partir de la primera mitad del siglo XX, el ordenamiento de la ciudad tenía como base la condición social y etnoracial a fin de segregar a los grupos percibidos como “no deseables” o “contaminantes” a la periferia de la urbe.<sup>267</sup>

Según Espinosa (*ibid.*: 86-97), el “traje” se constituía en un elemento de distinción frente a las clases populares, así como “el uso de corbata, colonias y desodorante, así como la costumbre de afeitarse con navaja y

266 Las chicherías eran los establecimientos donde se vendía la chicha, una bebida de origen indígena derivada de la fermentación del maíz.

267 Cf. Reglamento de Salud Pública de 1918, que determinaba las zonas residenciales y elegantes. El Plan de Desarrollo Urbano de 1943 estableció al norte urbanizaciones de primer orden residencial y al sur urbanizaciones de segunda (barrios medios) y de tercera clase barrios obreros, ubicados en la periferia, por lo que las personas que participaban en la vida urbana como jornaleros, jardineros, lavanderas, vendedores de verduras, alfareros y albañiles no eran percibidos como sujetos urbanos (Espinosa 2012: 64-66).

peinarse con gomina” (*ibid.*: 86). Paralelamente, la vestimenta indígena fue convertida en un signo descalificador, al ser asociada con el atraso, el desaseo, y como fuente de contaminación. De esta manera, la vestimenta adquirió efectos importantes en el trato que recibían las personas. En caso de riñas o conflictos entre personas de la ciudad vestidas con traje y corbata, e indígenas de poncho o afrodescendientes, la sospecha recaía por regla general en estos últimos. En las ciudades, la justicia operaba abiertamente a favor de quienes vestían como señores (*ibid.*: 94-95). El término “señor” para la época se asociaba a una situación socioeconómica propia de los estratos medios y altos, así como un modo de vida que podría ser definido en términos culturales de blanco-citadino (*ibid.*: 97). Se produjo por tanto una marcada tendencia a deshacerse de las señas externas de identificación indígena, lo que implicó cambiar de indumentaria, evitar hablar en kichua u otras lenguas nativas, y en algunos casos, modificar los nombres y apellidos a fin de acercarse a la categoría de mestizo. Estos cambios resultaban estratégicos a fin de acceder a ciertos espacios, servicios o cargos laborales que estaban restringidos solo para los considerados “señores”. Sin embargo, a pesar de lograr cierta posición económica, estos cambios no los liberaba de ser interpelados de manera despectiva como “cholos alzados”.

En la ciudad de Tumaco, en los clubs sociales la segregación alimentaba el distanciamiento entre los grupos. Esto lo ilustra el caso del Salón Nariño, el primer salón de Tumaco ubicado en el centro de la ciudad, en el cual se prohibía el ingreso a las personas negras hasta la década de 1940. Al club solo podía ingresar la llamada “gente de bien” o los “señores bien” para presenciar tertulias o juegos de la alta sociedad. Posteriormente el Salón fue reemplazado por el Club Tropical, fundado por un grupo de accionistas en donde también se prohibía la entrada a los negros (Hoffmann 2010: 108).

En cuanto a Minas Gerais, la población del municipio de Ouro Preto tuvo un crecimiento positivo incluso en el período posterior a la abolición, alcanzando unas 59.249 personas según el censo de 1890. Sin embargo, la población de la ciudad cayó a 26.464 habitantes en 1920, reflejando la pérdida de dinamismo económico y de importancia política de la ciudad, desde que en 1897 cedió la condición de capital del estado de Minas Gerais a Belo Horizonte, ciudad planeada y construida exclusivamente para ser la sede de la capital del estado. En este contexto hay que resaltar la creación de la Escola de Minas en 1876, orientada a la educación superior en el campo de la ingeniería de minas, ya que representó un hito en la vida

de la ciudad. El deseo de crear la escuela se constata al menos desde el movimiento por la independencia de la Capitanía de Minas Gerais de 1789, conocido como *Inconfidência Mineira*. Los poetas, militares y religiosos que comandaban un movimiento ya hablaban de investigación minera, fábrica de hierro y universidad y progreso a partir de la vocación mineral (Werkeima 2013: 47). La declinación demográfica y administrativa de Ouro Preto, después de que terminara la transferencia de la capital a Belo Horizonte, permitió que la Escola de Minas ocupara el palacio que fue la sede del gobierno de Minas Gerais.

En Minas Gerais los centros urbanos que se formaron en las proximidades de las áreas de extracción de oro fueron, desde su origen, territorios que reflejaban las jerarquías sociales coloniales, pero también presentaban una movilidad social intensa y negociaciones cotidianas a las rígidas reglas y lugares sociales que imponían las clasificaciones raciales y de género. Siguiendo este patrón de convivialidad, las calles de Ouro Preto continuaron siendo el escenario de tales negociaciones incluso con posterioridad al boom aurífero (Lage 2011: 19).

En estos contextos más urbanos y de mayor aglomeración de personas y de multiplicidad de roles en las jerarquías sociales, el rigor de la dominación patriarcal y esclavocrata permitía más espacios de acción a mujeres y negros que espacios de jerarquías más duales y con menos posiciones intermediarias (*v. gr.* en haciendas de monocultivos para exportación). Esa libertad de movilidad relativa aparece remarcada en los procesos estudiados por Martins (2012: 174) en Mariana:

A análise dos crimes revelou uma intensa circulação dos escravos do termo de Mariana, comprovada pelos múltiplos espaços em que ocorreram os conflitos, muitas vezes distantes do local onde viviam. O exame dos envolvidos evidenciou que esses escravos tinham uma vivência marcada pela proximidade com diversos grupos sociais, que incluíam não apenas seus senhores e companheiros de cativeiro, mas outros indivíduos livres e libertos com os quais mantinham relações de trabalho, amizade ou mesmo de animosidade. [...] Buscando constituir seus espaços de autonomia, realizavam pequenas transações de compra e venda e contraíam dívidas à revelia de seus proprietários. Pautados pelas noções de cativeiro justo e injusto, se recusavam a cumprir ordens e agrediam senhores e feitores que ultrapassavam os limites do aceitável.

No es de extrañar, por tanto, que en contextos como el de la ciudad de Ouro Preto, hayan surgido durante el siglo XIX importantes manifestaciones y luchas contra el abuso de poder de las autoridades públicas, impulsadas por el anhelo de justicia y libertad por parte de pardos y negros.

Gonçalves (2008) reconstruyó dos movimientos importantes ocurridos durante la década de 1830 que encuadran en este registro. El primero de estos movimientos son los disturbios que tuvieron lugar en la región de Ouro Preto en 1831. Híbridos en su constitución, puesto que reunieron tanto a propietarios de esclavos como a esclavos y libertos, estos motines armados enfrentaron a la fuerza pública y tenían como eje articulador, según Gonçalves (2008: 62) el temor de mestizos y libertos de volver a ser esclavizados: “O que se quer ressaltar é que a experiência direta (forros) e indireta (mestiços descendentes [de escravos]) de cativoiro pode atuar como fator identitário que unificou a ação de setores sociais com suas mobilizações públicas”.

El segundo movimiento estudiado por la autora es la rebelión de esclavos de 1835 en la comarca de Ouro Preto. Analizando los correspondientes procesos criminales como en el caso de los motines, la autora concluye que la delación y la rápida actuación policial impidieron que la rebelión que estaba planeándose pudiera reprimirse antes de que estallara. Como se desprende del proceso penal, la rebelión fue encabezada por tres esclavos africanos, uno de los cuales se había fugado y vivía en un quilombo. El movimiento organizó un número significativo de esclavos urbanos y rurales, así como libertos. El objetivo del movimiento era claro: “fazer levante com seus senhores a fim de os matar roubar e se fazerem senhores”, como consta en el caso citado por Gonçalves (2008: 133). El movimiento fue develado por la policía y el castigo impuesto a los amotinados fue la flagelación y la “reintegração da propriedade do senhor” (*ibid.*: 135).

La referencia a una cierta libertad de movimiento en el espacio urbano, en el caso de los antiguos centros mineros, no debe generar la falsa impresión de que en estos contextos había un descuido con las medidas de disciplinamiento en espacios públicos. Por el contrario, el siglo XIX, especialmente en el período en que se consolida el Estado-nación independiente, está marcado por el esfuerzo de construir el orden y de imponer el monopolio público en el cumplimiento de reglas y leyes. Lo que en los espacios públicos parece observarse es en realidad una tensión permanente entre dos movimientos simultáneos e inseparables: el esfuerzo del Estado y de las clases propietarias de construir el orden sobre la base de las jerarquías existentes, y la acción cotidiana de los sujetos sociales que, ocupando diversas posiciones en estas jerarquías, daban forma concreta a las reglas en la medida en que las iban adoptando, adaptando y transformando.

Esta dialéctica entre la construcción del orden y su subversión la ilustra con gran propiedad Araújo en su estudio sobre la celebración del *entrudo* y el carnaval en Minas Gerais en el siglo XIX. Los *entrudos* eran festividades celebradas en ciudades brasileñas desde la época colonial, en los días previos a la cuaresma (los 40 días que anteceden a la pascua y en la que los fieles católicos debían abstenerse de comer carne). La fiesta, que se trasladó de Portugal a Brasil, combinaba el despojo público con un cierto juego erótico implícito en las bromas basadas en mojar al resto de participantes. Aunque esclavos, libertos y libres, blancos, negros y mestizos participan de las fiestas, había reglas implícitas o explícitas que reproducían las asimetrías sociales, como la prohibición de que el negro arrojara agua a blancos o que las mujeres tomaran directamente la iniciativa del juego, aunque esta última situación podía darse en el marco de la ambivalencia propia de los juegos (Araújo 2008: 58). El intento de limitar y ordenar los jolgorios populares es particularmente llamativo a partir de 1830, cuando los concejos municipales adoptaron un papel más claro, al legislar sobre el orden local y formalizar los *códigos de posturas*.<sup>268</sup>

El carnaval veneciano, después de que ya estaba bastante diseminado en Río de Janeiro, también llegó a Minas a partir de la década de 1850, presentado como una fiesta europea y civilizadora, mientras que el *entrudo* se fue progresivamente presentando y representando por las élites urbanas mineiras como una fiesta colonial de mal gusto. De todos modos, la organización de ambas fiestas, carnaval y *entrudo*, exigieron la movilización y organización de la población, lo que llevó a la creación de asociaciones y comités, así como de ferias y colectas para financiar las fiestas (*ibid.*: 146).

En el caso de Río de Janeiro, la adopción del carnaval por parte de la élite carioca creó, según Alencastro (1997: 52), una clara segmentación de las celebraciones: “Separou-se a festa da rua, popular e negra, embora de origem portuguesa -o entrudo-, da festa do salão branco e segregado, o Carnaval”. En los pueblos mineros, Araújo constata un proceso similar, con la diferencia de que el carnaval mineiro se celebraba en las calles y no en clubes cerrados como en Río de Janeiro. Conforme a la autora, en un

268 Significativo de la manera jerárquica como la ley se aplicó es el caso registrado por Araújo (2008: 87) sobre la reformulación del código de posturas de Mariana de 1846, que estableció la sustitución de la pena de prisión por la de azotes cuando el infractor era un esclavo. También la pena del pago de multa, en el caso del infractor esclavo, podía ser sustituida por azotes o *palmatoadas*, es decir, golpes en la palma de la mano, si el dueño del esclavo prefería no pagar la multa.

primer momento, los pobres de las ciudades eran simples espectadores de los desfiles de máscaras, aunque siempre encontraban la manera de divertirse también. Sin embargo, en un momento posterior, “manifestações culturais com a predominância de referenciais africanos” (Araújo 2008: 164) se fueron mezclando al carnaval, transformándolo en un “divertimento popular, isto é, experiência social e cultural compartilhada pela sociedade mineira no final do século XIX” (*ibid.*: 168). Como insiste la autora, esto no supone idealizar la fiesta como espacio elusivo de las fronteras sociales ya que detrás de los ritos compartidos se encuentran muy diversos proyectos, discursos, modos y formas de propiedad (*ibid.*).

Una historia similar se observa con el denominado “Carnaval de Negros y Blancos” de Pasto (departamento de Nariño). Sus orígenes se remontan al período colonial, cuando tras una rebelión de esclavos en Antioquia en 1607, las autoridades españolas autorizaron conceder cada 5 de enero un día de descanso a los esclavos. Este día de asueto terminó convirtiéndose en Popayán en una festividad con música y bailes africanos, que instauró una tradición que se extendió a varias poblaciones del área, y que finalmente se hizo especialmente fuerte en la ciudad de Pasto alrededor de la década de 1850. Ya desde entonces se acostumbraba tizar la cara de las personas que se encontraban al paso, al son de música local, e involucraba juegos con agua. Sólo hasta la década de 1920 se unieron a la celebración estudiantes universitarios y de secundaria, quienes instauraron el 6 de enero como “día de Blancos”, y se empezaron a organizar cabalgatas y desfiles con carros alegóricos. Hacia la década de 1930 arribó a la ciudad una familia de colonos antioqueños (los Castañeda), cuya historia mestiza y campesina fue posteriormente incluida para promocionar los carnavales a nivel nacional. Desde entonces, la celebración envuelve un día para la familia Castañeda (4 de enero, destinado a abrir la fiesta y resaltar las manifestaciones de la cultura campesina), el día de Negros (5 de enero, cuando se organizan tablados y bailes populares con marimbas, tamboras y guasas), y el día de Blancos (6 de enero, cuando se efectúa el Desfile Magno con carros alegóricos y coreografías).

\*\*\*

En conclusión, cuando se compara la convivialidad en las regiones mineras del Pacífico colombo-ecuatoriano y del estado de Minas Gerais y cercanías,

salen a relucir ciertos elementos en común pero también diferencias en los ámbitos de la convivencia analizados.

En lo que se refiere a los ámbitos laborales, se puede evidenciar cómo antes de la abolición de la esclavitud ya se empezó a generar otro tipo de relaciones laborales, que sin embargo, estuvieron marcadas por la servidumbre por deuda y otros sistemas de explotación como el concertaje, el huasipungo y el terraje. Esta situación de dependencia marcaba una relación asimétrica entre exesclavizados y terratenientes. Para estos últimos, los antiguos esclavos eran considerados “propios” de la hacienda, lo cual no distaba mucho de la situación en el período esclavista, al ser tratados de facto y para efectos contables como bienes muebles. Para los nuevos campesinos este sistema les creaba deudas intergeneracionales y los mantenía en una situación de dependencia y de precariedad laboral.

Los censos tanto de Esmeraldas como de Minas Gerais nos muestran el tipo de actividad que se realizaba en esas zonas, las mismas que están fuertemente marcadas por la división sexual del trabajo. En los censos de Minas Gerais se incluye información de los diferentes grupos étnicos así como su estatus, categorías que en los censos realizados en Esmeraldas no se contempla. En el caso de Brasil, los profesionales o funcionarios son exclusivamente hombres libres, mientras que las actividades de las mujeres tanto libres como esclavas están relacionadas con los roles tradicionales de género, aunque se identifican mujeres libres trabajando como comerciantes, contadoras y empleadas. Interesante también para los patrones de convivencia es considerar que los esclavizados en alquiler eran ofrecidos en servicio a través de anuncios de periódicos locales, lo cual creaba canales de contacto social y potencialmente de movilidad. Para el caso de Esmeraldas había una relación clara en el trabajo agrícola y analfabetismo, mientras que para otras actividades (*v. gr.* comerciantes, artesanos o carpinteros) las personas declaraban saber leer y escribir.

En el Pacífico colombo-ecuatoriano se puede evidenciar que los ciclos y auges de exportación no detuvieron la economía de recolección y subsistencia presente en las pequeñas comunidades rurales. Aunque con el pasar de los años se fue perdiendo la tradición comunitaria de la “minga”, este espacio de encuentro de trabajo voluntario permitió relaciones de convivencia y de interacción en donde confluían afrodescendientes, mestizos e indígenas. En Minas Gerais también son relevantes los espacios del sistema de justicia, en donde se mediaban las relaciones laborales entre amos y esclavizados. En el municipio de Mariana se destacan particularmente



los pedidos de justicia y libertad de las mujeres esclavizadas, tal como se registró también en el contexto ecuatoriano en el capítulo anterior; principalmente son pedidos de manumisión que se ajustan a los recursos de liberación por herencia o por promesas de parte del amo. Esto evidencia canales de interacción en donde la mayoría de demandas favorables se dan para esclavizados con buenas redes sociales.

En el ámbito de las relaciones familiares, está bien documentado el escaso número de matrimonios existentes en la provincia de Esmeraldas. Más allá de las decisiones individuales, esto puede estar asociado a la débil presencia de la institucionalidad católica en la región. Por otra parte, según los testimonios, los hombres afroecuatorianos tendían a buscar pareja de su misma condición étnica; esto parcialmente se debía a las restricciones culturales que se habían impuesto entre los indígenas y los afrodescendientes en relación con los matrimonios mixtos. Sin embargo, las relaciones de compadrazgo y parentesco definieron los sistemas de cargos y los mecanismos de control familiar de la comunidad. Es ahí justamente donde se puede ver que los hombres (indígenas o afrodescendientes) eran privilegiados al momento de contraer matrimonio con mujeres, mientras que las mujeres Chachis eran condenadas por su comunidad si se casaban con un hombre afrodescendiente.

Los censos realizados en Ouro Preto muestran que, a diferencia de lo que se sucede en las provincias costeras del Pacífico ecuatoriano, hay una distribución proporcional entre casados y solteros. Para el caso brasileño, es interesante recalcar que muchas de las manumisiones eran difundidas en los periódicos, evidenciándose con ello relaciones entre amos y esclavizados con la intención de manifestar sentimientos de consideración y reconocimiento de méritos; sin embargo estas expresiones no estaban ajenas a los procesos de racialización, en donde el esclavizado era presentado como un bárbaro, inferior e incivilizado.

En las dos regiones estudiadas se muestra cómo en las zonas urbanas se asientan aún más las prácticas racistas contra poblaciones afrodescendientes e indígenas, las cuales son asociadas a la inferioridad racial, la falta de higiene o la contaminación. En las zonas urbanas, una forma clara de acreditar el estatus de clase alta era contratando mujeres afrodescendientes como empleadas domésticas. En estos contextos se evidencia con más fuerza el racismo y la racialización. El racismo cotidiano funcionaba como una forma de garantizar la supremacía blanca una vez abolida la esclavitud.

Finalmente, en el ámbito de los espacios públicos, que se van consolidando conforme avanza el proceso de construcción del Estado-nación, en los tres países se evidencia un marcado esfuerzo por imponer ciertas ideas de orden y reglas en el espacio urbano, muchas veces basadas en jerarquías raciales y de clase. Ciertos establecimientos, incluyendo bares, clubes, e incluso lugares públicos como algunas plazas, estaban restringidos a la clase alta y blanca. En Ecuador particularmente se destaca el ordenamiento de segregación residencial, no solo marcado por una cuestión económica sino también etnorracial. Las iglesias y celebraciones religiosas continuaron siendo espacio de encuentro y sociabilidad, pero jerarquizados. A partir de ciertas prácticas se marcaban las fronteras entre los diferentes grupos, principalmente por el estatus social, la clase y la adscripción etnorracial. Aún espacios de convivencia integradores como las fiestas, el carnaval y el *entrudo*, que reunían a personas de diferentes grupos étnicos, crearon distinciones para separar las expresiones populares de aquellas aceptadas por las clases más pudientes.

## Capítulo III: El régimen nacionalista mestizo

A finales del siglo XIX, los discursos de la desigualdad de razas y la “misión civilizadora” justificaron el reparto europeo de África. La relegación de los africanos a la escala más baja en la jerarquía racial hizo viable el desarrollo de diversas expresiones de deshumanización. Se legitimaron formas extremas de racismo institucionalizado contra la población africana, incluyendo las mutilaciones sistemáticas y otras atrocidades perpetradas en el Congo Belga durante el período en el que era colonia privada del rey Leopoldo II (1885-1908), el genocidio de los pueblos herero y namaqua en la colonia alemana de África del Sudoeste (hoy Namibia) entre 1904 y 1907, o la brutalidad y explotación esclavista de las empresas concesionarias francesas en el Congo Francés (hoy República del Congo, Gabón y República Centroafricana) entre 1880 y 1906. En Sudáfrica, desde su instauración como “Unión Sudafricana” en 1910, la minoría blanca tomó el control político y se empezaron a expedir leyes segregacionistas contra la población de piel negra, que sentaron las bases del *apartheid* (1948-1994). En Asia, las doctrinas racistas también tuvieron sus propios desarrollos. Como explican Kowner y Demel (2013: 12-15), China y Japón emularon las políticas raciales occidentales de finales del siglo XIX y usaron el concepto de “raza” como un mínimo común denominador, como una categoría amplia y naturalizada para asegurar una sociedad más cohesionada ante la enorme variedad de religiones y culturas en sus territorios. Más aún, diseñaron teorías y políticas que intentaron controvertir la jerarquía racial occidental para equiparse en rango a la “raza blanca”. El hecho histórico que sirvió para estos propósitos fue la victoria japonesa sobre Rusia en 1905, que cuestionó la supremacía europea y fortaleció el orgullo asiático y los discursos raciales (*jinsburon*) en Japón.

Este orden global decimonónico, basado en la supremacía blanca y en la inferioridad innata de los no blancos, se mantuvo –con algunos ajustes institucionales– tras la Primera Guerra Mundial. En 1919, por iniciativa del gobierno de Estados Unidos, se logró un acuerdo entre las potencias triunfantes sobre la necesidad de establecer la Sociedad de las Naciones (SdN). Esta debía ser una institución multilateral que garantizara la paz mundial sobre la base de reglas más igualitarias y que incorporara los derechos humanos como garantías que impidieran los desastres humanitarios de una guerra industrializada. No obstante, el Congreso estadounidense

rechazó adherirse a esta organización, de modo que la SdN quedó bajo el control de las potencias europeas triunfantes, en particular Francia y Gran Bretaña. En la práctica, estos dos países la instrumentalizaron para sus propios intereses, incluyendo la preservación de su dominio en el orden global de postguerra y la consolidación de sus áreas de influencia en África y Asia a través de la repartición de las colonias de los imperios perdedores (alemán, austro-húngaro, y turco-otomano). Es decir, no se inició un proceso de descolonización, sino un cambio de autoridad colonial. Sin embargo, el ascenso militar de Japón había quebrado el rígido monopolio de dominio blanco que caracterizaba la política mundial hasta entonces. Con todo, durante los debates sobre el establecimiento de la SdN, la diplomacia japonesa no logró el consentimiento de las potencias occidentales para ponerse en pie de igualdad racial. En efecto, Japón fracasó en su intento de incluir en 1919 una “cláusula de equidad racial” como principio general de derecho internacional en la Carta de la SdN (*cf.* Shimazu 1998). Este fracaso diplomático tuvo claros efectos en la política militarista japonesa de la primera postguerra: la invasión de Manchuria en 1931, su salida de la SdN en 1933, y su decisión de participar en la Segunda Guerra Mundial del lado de las potencias del Eje. Así, la SdN no fue fundada bajo los principios de igualdad de naciones y razas con las que se establecería la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945. Por el contrario, estableció reglas que favorecían ampliamente los intereses de las potencias de la época (Francia, Gran Bretaña, Italia, y desde 1934, la Unión Soviética) sobre las naciones “no blancas”. Uno de los ejemplos más claros de este punto fue la brutal invasión y ocupación de Italia sobre Abisinia (Etiopía)<sup>269</sup> entre 1935 y 1941, forzando a su emperador, Haile Selassie I, a abandonar provisionalmente el trono.<sup>270</sup> Esta agresión, finalmente consentida por Francia y Gran Bretaña,

269 Para la época, en África sólo Liberia y Etiopía habían logrado mantener su independencia.

270 En junio de 1936, el emperador abisinio Haile Selassie I se presentó ante la Sociedad de Naciones en Ginebra a denunciar la agresión italiana y la violación del derecho internacional (Convención de Ginebra de 1925) por el uso de armas químicas (gas mostaza) como estrategia de exterminio. En su discurso (pronunciado en amhárico y traducido al francés), advirtió a los Estados miembros sobre el peligro inminente de que la experiencia de Etiopía se repitiera en otros países: “[N]unca ha habido anteriormente un ejemplo de un gobierno procediendo al exterminio sistemático de un pueblo a través de medios bárbaros, en violación de las más solemnes promesas hechas a todas las naciones de la tierra de que [...] no se usará contra seres humanos inocentes el terrible veneno de los gases nocivos. [...] Yo le ruego al Dios Todopoderoso que Él le ahorre a las naciones el terrible suplicio que recientemente ha sido infligido a mí

reveló una vez más la incapacidad de la SdN para evitar o castigar estas graves violaciones a la paz mundial producidas por alguno de los cinco países con silla permanente en el Consejo (un equivalente institucional al Consejo de Seguridad de la ONU), y propició la confluencia y movilización popular en África así como de los afrodescendientes en América (con especial intensidad en Jamaica) debido el papel histórico y mítico del reino etíope.

En Europa, la década de 1930 marcó el ascenso al poder y apogeo de regímenes nacionalistas autoritarios/totalitarios (Hitler en Alemania, Franco en España, Mussolini en Italia, Oliveira Salazar en Portugal, Stalin en la Unión Soviética, y diversas dictaduras de inspiración fascista en Europa del Este). En lugar de ser una expresión coyuntural o una perversidad política pasajera, esto era el producto de una combinación de discursos, representaciones y tecnologías de gobierno construidas por décadas (en casos como el antisemitismo, siglos), que habían naturalizado y legitimado políticamente la teoría de la desigualdad de las razas. Era la implementación en el continente europeo de ideas cuya aplicación geopolítica había permitido la consolidación de un proyecto global de supremacía blanca en África, Asia, el Caribe y Oceanía. En Europa, su expresión más radical fue la política de exterminio (*Vernichtungspolitik*) de las “razas biológicamente inferiores”, pero también se aplicaron políticas de separación racial (*Rassentrennung*) como la prohibición de los matrimonios interraciales, y medidas para la “depuración” de la denominada “raza aria” a través de programas de higiene racial, prácticas de esterilización forzada y otras políticas eugenésicas contra delincuentes, enfermos mentales, personas con discapacidades físicas y personas con orientación sexual diversa. Durante ese período fue especialmente intensa la discriminación legal directa e institucionalizada, como lo ilustran la Ley para la Prevención de Descendencia Discapacitada Hereditariamente de 1933 (*Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*), que autorizó la esterilización forzada de afroalemanes; la Ley de Ciudadanía del Reich de 1935 (*Reichsbürgergesetz*), que privó de la nacionalidad alemana a los judíos de ese país; la Ley para la Protección de la Sangre Alemana

---

pueblo, y del cual los jefes que me acompañan aquí han sido horrorizados testigos. Es mi deber informar a los gobiernos reunidos aquí en Ginebra —responsables como lo son por la vida de millones de hombres, mujeres y niños— del mortal peligro que los amenaza [...]. No es solo contra combatientes que el gobierno italiano ha hecho guerra. Ante todo han sido atacadas poblaciones muy distantes de las hostilidades, con el fin de aterrorizarlas y exterminarlas” (traducción propia, *cf.* Sociedad de las Naciones 1936).

y del Honor Alemán de 1935 (*Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* de 1935), que prohibió el matrimonio entre judíos y *Deutschblütigen*; y las Leyes para la Defensa de la Raza Italiana de 1938 (*Leggi sulla difesa della razza italiana*), que fueron un conjunto de leyes expedidas por la Italia fascista donde se declaraba a los italianos como descendientes de la “raza aria” para justificar la subordinación de “razas” definidas como biológicamente inferiores. Esta legislación no era muy disímil de la que regía en muchos estados y territorios de los Estados Unidos, como lo constatan las leyes de segregación racial de los estados del sur (1876-1965), diversas leyes eugenésicas (*v. gr.* la *Racial Integrity Act* de 1924 de Virginia, o la Ley 116 de 1937, que implantó un programa masivo de esterilización en Puerto Rico<sup>271</sup>) o las leyes antimestizaje (*anti-miscegenation laws*), vigentes desde el siglo XVII hasta 1967,<sup>272</sup> que prohibían el matrimonio “interracial”. A esto habría que sumar las diversas formas de represión y violencia (*v. gr.* masacres, linchamientos) contra afroamericanos, efectuadas por organizaciones racistas como el Ku Klux Klan.

Durante esta primera parte del siglo XX, algunos imperios también implementaron diversas medidas preferenciales a favor de ciertos grupos locales sobre la base de criterios étnicos (en detalle, *cf.* Góngora Mera 2014: 44-48). Aunque tanto el Imperio austro-húngaro después de 1867 (Wandruszka/Urbanitsch 1980) y la Unión Soviética entre 1923 y 1939 (Martin 2001) implementaron este tipo de medidas preferenciales étnicas, en general se aplicaban para prevenir revueltas nacionalistas y aminorar presiones secesionistas al interior de imperios multiétnicos. El Imperio británico implementó medidas de trato preferencial en algunas de sus colonias durante la primera mitad del siglo XX (en la India Británica desde 1927) y los belgas también introdujeron medidas de trato preferencial a favor de la etnia dominante tutsi en Ruanda desde 1934, pero en estos casos el objetivo básico era facilitar la expansión colonial logrando el apoyo de grupos locales dominantes y a la vez evitar alianzas entre grupos locales en contra del dominio colonial. Como muestra el caso de Ruanda, estas medidas preferenciales en

271 La ley 116 se mantuvo vigente hasta 1960, pero obviamente tuvo consecuencias de largo plazo. Para 1965 se calcula que el programa había esterilizado a un tercio de las mujeres de Puerto Rico. *Cf.* en detalle: Mass 1977.

272 En *Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1 (1967), la Corte Suprema de Estados Unidos declaró inaplicables todas las leyes estatales que prohibieran los matrimonios interraciales (en ese año, 16 estados aún mantenían este tipo de leyes). Con todo, algunas de estas leyes se mantuvieron formalmente en los códigos estatales. Alabama fue el último estado en remover toda provisión antimestizaje de su legislación, en noviembre del 2000.

el largo plazo reforzaron rivalidades y tensiones sociales entre grupos locales, teniendo su máxima expresión en el genocidio de 1994.

Los discursos racistas de supremacía blanca de la década de 1930 tuvieron eco en América Latina, especialmente bajo regímenes que antes de la Segunda Guerra Mundial simpatizaban con el fascismo, como por ejemplo el gobierno de Rafael Leónidas Trujillo (1930-1961) en República Dominicana, que fue responsable —entre otras atrocidades— de la Masacre del Perejil de 1937, durante la cual fueron asesinados miles de haitianos en la frontera dominico-haitiana.<sup>273</sup> Sin embargo, las expresiones locales de los discursos racistas (*v. gr.* el exterminio de las “razas inferiores” o el blanqueamiento por migración) sufrieron un serio revés. La Gran Depresión, una crisis económica de alcance global que se extendió durante toda la década de 1930, produjo el colapso del comercio internacional, afectando con especial intensidad a los países exportadores de materias primas, entre los cuales se destacaban los países latinoamericanos. Este fue uno de los factores cruciales de desestabilización general en las democracias de la región (se produjeron golpes de estado en catorce países durante las décadas de 1930 y 1940)<sup>274</sup> y alteró sustancialmente la orientación de sus políticas migratorias. Ya desde algunos años atrás se venían produciendo tensiones entre trabajadores extranjeros y trabajadores y clases medias locales; por ejemplo, hacia la década de 1920 habían surgido ligas nacionalistas antiinmigrantes en Argentina, Brasil y Chile. Para ilustración, el arribo a Argentina de militantes socialistas y anarquistas que contribuyeron al surgimiento del movimiento obrero y a la sindicalización llevó a la expedición de la Ley de Defensa Social en 1910 (que autorizaba el arresto y expulsión de sospechosos de anarquismo y otras personas consideradas “peligrosas”), inaugurando una serie de medidas restrictivas a la inmigración por razones de

---

273 No hay consenso entre los historiadores acerca del número real de víctimas de la masacre; las estimaciones oscilan entre 12.000 y 35.000 muertos. A estas víctimas se deben agregar los miles de haitianos que sufrieron desplazamientos forzados en 1938, en una campaña conocida como el “Desalojo”, que también costó un número indeterminado de muertos.

274 Argentina (1930-1932 y 1943-1946), Bolivia (1930-1931 y 1936-1940), Brasil (1930-1934), Chile (1927-1931), Cuba (1933), Ecuador (1935-1938), El Salvador (1931-1979), Guatemala (1944-1945), Nicaragua (1937-1979), Paraguay (1940-1948), Perú (1930-1931, 1948-1950), República Dominicana (1930-1961), Uruguay (1933-1938), Venezuela (1908-1935, 1948-1958). Fuera de esta ola de golpes de estado (en su mayor parte, militares) sólo Colombia, Costa Rica, Honduras, México y Panamá mantuvieron sus regímenes democráticos.

seguridad nacional.<sup>275</sup> Pero es tras el *Wall Street Crash* de 1929 cuando varios gobiernos optaron por restringir la migración con el objetivo de reservar el mercado laboral para los trabajadores locales ante las crecientes tasas de desempleo. Adicionalmente, ya en esa década se hacían ostensibles las diferencias en los resultados que los países latinoamericanos habían tenido en la implementación de sus programas eugenésicos y de sus proyectos nacionales de blanqueamiento como estrategias de progreso y modernización de sus sociedades. Países como Argentina, Chile o Uruguay efectivamente incrementaron su población blanca a través de la migración europea y redujeron notoriamente su población afrodescendiente (fenómeno que en la historiografía argentina ha sido asociado con su reclutamiento desproporcionado durante la Guerra de la Triple Alianza de 1864-1870). Por su parte, países como Colombia y Ecuador fracasaron rotundamente en sus intentos de atraer inmigrantes europeos en números significativos. En cuanto a Brasil, si bien logró atraer un número considerable de migrantes europeos, muchos se mantuvieron entre ellos en espacios concentrados (*v. gr.* colonias agrícolas). Adicionalmente, su población afrodescendiente siguió teniendo un peso importante en la composición demográfica (aunque decreciente entre 1890 y 1940), e incluso se logró constituir un partido político afrobrasileño (*Frente Negra Brasileira*), aunque por un período muy reducido (1931-1937), hasta que los partidos políticos fueron prohibidos por el gobierno de Getúlio Vargas.

En países con resultados pobres en su propósito de blanqueamiento a través de la migración europea, se produjo una reorientación sustancial en el discurso racial: la homogeneización de la nación se alcanzaría a través del mestizaje de indígenas y afrodescendientes con la población eurodescendiente local. Este discurso del mestizaje estuvo asociado a cierta reivindicación del “indio” (ahora llamado “indígena”) por un movimiento conocido como indigenismo, y que fue particularmente fuerte en México, Guatemala, la región Andina y Paraguay. El indigenismo reconocía el valor de la identidad nativa en la identidad nacional, y se diferenciaba de la identidad europea impuesta por el régimen colonial; se reconocía el ser mestizo como síntesis y reconciliación de esas identidades, y como representante de la nación a construir.

---

275 Por ejemplo, el Decreto de Desembarco de Inmigrantes y Pasajeros e Impedimentos de Admisión de 1923 y la Ley de Control Sanitario y Profilaxis de 1936.



Algo similar ocurrió con la reivindicación de la identidad “mestiza” en Brasil, como lo ejemplifica el libro de Gilberto Freyre *Casa-Grande & Senzala* (1933). Este nuevo discurso identitario, dominante hasta finales de los años 1980, fue ante todo una ideología de Estado que reinventó a Brasil como “democracia racial”; una reedición de la narrativa de la construcción de la nación que afirmaba la posibilidad de convivencia entre los diferentes grupos socioculturales residentes dentro de las fronteras políticas estatales. Si bien Freyre se convirtió en el mejor exponente intelectual de este discurso, en el plano político fue el Presidente Getúlio Vargas (1930-1945 y 1951-1954) quien le confirió al mestizaje rasgos de ideología de Estado, tras el derrocamiento de la *República Velha* con la Revolución de 1930, a tal punto que sus sucesores (incluyendo los gobiernos dictatoriales posteriores al golpe de 1964) preservaron el discurso y lo mantuvieron en los textos escolares. En Bolivia, el discurso indigenista también defendía un modelo homogeneizador que se reflejaba en políticas educativas enfocadas en castellanizar a los indígenas y convertirlos en campesinos; estos planteamientos lograron estatus de política de Estado tras la Revolución de 1952.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la más significativa ruptura discursiva a nivel global tiene que ver con la desacreditación y abandono de los discursos biológicos y las jerarquías raciales, a través de consensos sobre la inexistencia de razas en el *mainstream* científico y en el discurso político internacional. Las potencias mundiales, que habían previamente seguido proyectos imperialistas basados en menor o mayor medida en la supremacía blanca, tuvieron que reconocer finalmente la ilegalidad internacional de la discriminación racial e introdujeron el antirracismo como uno de los propósitos centrales del emergente sistema internacional de derechos humanos.

La agenda antirracista internacional post-1945 estaba concentrada en develar la verdadera dimensión del Holocausto y los horrores de la guerra, en las nuevas tensiones étnicas y religiosas en el Medio Oriente, la persistencia de la discriminación institucional en Estados Unidos y el establecimiento del apartheid en Sudáfrica, así como en los cambios en las relaciones de poder y las tensiones intergrupales derivadas de la descolonización de África y Asia (*cf.* Lauren 1988; Füredi 1998). En un contexto así, América Latina lucía como un caso positivo de coexistencia intergrupala. El discurso del mestizaje latinoamericano había sido tan exitoso internacionalmente que incluso en este momento fundacional del sistema de Naciones Unidas la región (en particular, Brasil) fue aclamada como

modelo de relaciones interétnicas armónicas (cf. Maio 2001). Esto tuvo también efectos transnacionales: por ejemplo, los políticos portugueses se apropiaron de la tesis de Freyre del “lusotropicalismo” para justificar la continuación de la presencia colonial portuguesa en África hasta 1975 (cf. Bender 1978: 3-9 y 19-22).

Durante la ola autoritaria de las décadas de 1960 a 1980 se restringieron las precarias protecciones legales, y en varios casos, grupos indígenas y afrodescendientes fueron sometidos a persecución y exterminio aplicando técnicas militares de contrainsurgencia, bajo el pretexto de la penetración del comunismo (v. gr. el asesinato de miles de indígenas en Guatemala entre 1981 y 1983, cf. Casaús Arzu 2014), o imitando patrones aplicados en las “cazas de indígenas” de finales del siglo XIX en Norteamérica y en la Patagonia, para el despojo territorial mediante masacres en fronteras de colonización (como ocurrió por ejemplo en los Llanos Orientales en Colombia a finales de la década de 1960, cf. Bjork-James 2014). La comunidad internacional tendió a ser indiferente a estas acciones debido a que el antirracismo estaba condicionado a los intereses estratégicos de la Unión Soviética y Estados Unidos, no sólo en América Latina, sino en otros lugares del mundo, como Indonesia, Camboya, Vietnam, Angola, Turquía o Iraq. De este modo, antes de la década de 1990, el grueso de los países latinoamericanos defendieron su imagen de armonía racial al mismo tiempo que consolidaron un régimen de desigualdad que servía para implementar un proceso de asimilación cultural, con una sola religión, un solo idioma, y una sola nación: la mestiza.

## 1. Estratificación dinámica: sociedades de clases

Las revoluciones en América pusieron fin a los estamentos y a los rangos nobiliarios, con lo que las jerarquías sociales empezaron a depender menos del linaje y cada vez más de los ingresos y patrimonio disponible como indicadores de la posición social. Por su parte, en Europa, la caracterización de posiciones sociales mediante el concepto de “clase” tomó fuerza con la Revolución Industrial a lo largo del siglo XIX, entre otros factores debido al auge de las ideas socialistas y en particular la corriente marxista, que reducía la historia de los conflictos sociales a la polarización económica entre capital y trabajo (Aron 1939: 98). Según el marxismo, en sociedades con métodos de producción capitalista, la polarización sobre los factores de producción conducía inevitablemente a una lucha (*Klassenkampf*) entre

básicamente dos clases sociales: 1) los dueños del capital y/o la tierra (*Kapitalistenklasse*), la clase dominante, conformada ante todo por industriales y grandes terratenientes; y 2) la clase trabajadora (*Arbeiterklasse*), conformada por trabajadores rurales/campesinos, siervos y obreros/proletarios. La clase sigue, por lo tanto, una lógica de estratificación relacional entre grupos socioeconómicos opuestos (Wright 1979). En ese sentido, no es una estratificación fija e inalterable, sino que al tratarse de relaciones creadas por seres humanos, pueden ser alteradas por ellos mismos. Como explica Becker (2011 [1984]: 24-25), bajo el pensamiento marxista los pequeños burgueses (*Kleinbürger*) y otros grupos que podrían conformar una clase media tenderían a integrarse a la clase baja trabajadora por efecto de las relaciones de producción capitalistas, lo que reforzaría esta estructura binaria de estratificación social. El concepto marxista de “clase” es entonces ante todo una representación (*Darstellung*) de la estructura bajo la cual opera la economía capitalista, para permitir un fácil autorreconocimiento de la posición social, promover un sentido solidario y comunitario (conciencia de clase), y alcanzar un objetivo transformativo (la conciencia de pertenecer a una posición subordinada por la opresión y explotación de la clase dominante debería incentivar la organización de la revolución).

Sin embargo, esta *Darstellung* estaba pensada ante todo desde y para las realidades de Europa (y si se habla concretamente de *Das Kapital*, la Inglaterra de la Revolución Industrial). Inspirado en la dialéctica y en la visión hegeliana de la historia, Karl Marx (1818-1883) consideraba que la historia de Europa era la historia de la humanidad, y que al ser la región más avanzada, era allí donde se producirían las dinámicas revolucionarias que posteriormente se replicarían en el resto del mundo. Más aún, para el marxismo, el origen de las clases sociales es eminentemente económico; las especificidades de la opresión racial en sociedades coloniales no eran consideradas (Mills 2003). El tema racial no era una dimensión central en el pensamiento marxista clásico debido en buena medida a su eurocentrismo: en la Europa de mediados del siglo XIX las clases no coincidían con alguna “raza” específica; el proletariado europeo era predominantemente blanco y millones emigraban por razones económicas al continente americano; y entre los denominados “capitalistas”, los marxistas clásicos criticaban febrilmente a los banqueros y prestamistas de “raza judía”. El propio Marx abordó muy tangencialmente el tema racial en sus reflexiones teóricas, y cuando lo hizo de manera pública o en su correspondencia privada hizo

afirmaciones que para varios autores develan sus prejuicios antisemitas<sup>276</sup> y racistas.<sup>277</sup>

Otra era la situación en economías preindustriales que habían sido o se mantenían como colonias de potencias europeas en América, África y Asia, donde los colonizadores blancos se convirtieron en la élite dominante, creando a su vez una clase alta étnicamente homogénea con capacidad para controlar los recursos naturales exportables del país (economías rentistas basadas usualmente en minerales y productos agrícolas), así como de imponer legislación y políticas que garantizaran la preservación de sus privilegios a las generaciones futuras. De este modo, los esfuerzos de diversos intelectuales marxistas latinoamericanos (*v. gr.* José Carlos Mariátegui y José

276 Pese a haber nacido en una familia judía (los abuelos de Marx habían sido rabinos, y su padre se había convertido del judaísmo al protestantismo cuando él tenía 2 años), su desprecio por la religión y el capitalismo parecen confundirse en diversas alusiones en contra de los judíos. En *Das Kapital*, Marx hizo una breve referencia a la presencia de los judíos en Polonia y los caracterizó como uno de los pocos pueblos netamente mercantiles de la historia (Marx 1872: 57), y más adelante (*ibid.*: 137-138) equiparó metafóricamente al dinero y a los judíos, en los siguientes términos: „Der Kapitalist weiß, daß alle Waren, wie lumpig sie immer aussehn oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahrheit Geld, innerlich beschnittne Juden sind und zudem wundertätige Mittel, um aus Geld mehr Geld zu machen.“ (“El capitalista sabe que todas las mercancías, por más despreciables que parezcan, o por mal que huelan, son en creencia y realidad, dinero, judíos interiormente circuncidados, y además medios maravillosos para hacer más dinero del dinero”, traducción propia). En una de sus más tempranas obras, *Die Judenfrage* (“La Cuestión Judía”), Marx sostenía que el dinero era el dios de los judíos y concluía que no tenían lugar en una sociedad que acabe con las premisas económicas de la usura (*cf.* Marx 1976 [1843]: 376): „Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden...“ (destacado en el original) (Tan pronto la sociedad logre acabar con la esencia empírica del judaísmo, con la usura y sus premisas, el judío devendrá imposible...). *Cf.* en detalle Poliakov 1993: 276-279.

277 Una de las más controvertidas frases de Marx en su correspondencia privada con Engels se encuentra en una carta del 30 de julio de 1862, donde Marx se refiere despectivamente a Ferdinand Lassalle (1825-1864, fundador del primer partido socialdemócrata alemán) como „der jüdische Nigger Lassalle“ (“el negro judío”), y comenta: „Es ist mir jetzt völlig klar, daß er, wie auch seine Kopfbildung und sein Haarwuchs beweist, - von den Negern abstammt, die sich dem Zug des Moses aus Ägypten anschlossen (wenn nicht seine Mutter oder Großmutter von väterlicher Seite sich mit einem nigger (sic) kreuzten). Nun, diese Verbindung von Judentum und Germanentum mit der negerhaften Grundsubstanz müssen ein sonderbares Produkt hervorbringen. Die Zudringlichkeit des Burschen ist auch niggerhaft.“ (“Ahora es totalmente claro para mí, como lo comprueba la forma de su cabeza y su cabello, que [Lassalle] descendiende de negros que se unieron a Moisés cuando huía de Egipto (si es que su madre o su abuela paterna no se aparearon con un negro). Entonces esta unión de judaísmo y germanismo con la sustancia básica negroide debe generar un peculiar producto. El carácter intrusivo de este muchachito es también típico de los negros”). Traducción propia. *Cf.* Marx-Engels-Werke 30: 259.

Aricó) se concentraron en “desprovincializar” el pensamiento eurocéntrico marxista y en “traducirlo” a las condiciones específicas del subcontinente, incluyendo “el problema del indio” (en detalle, *cf.* Lagos Rojas 2016).

Aplicada la lógica marxista a la América Latina rural de principios del siglo XX (donde se concentraba la mayor parte de la población y la gran mayoría de indígenas y afrodescendientes), la estructura de clases de economías predominantemente agrícolas coincidía en gran medida<sup>278</sup> con estratificaciones basadas en jerarquías raciales, entre grandes terratenientes (generalmente eurodescendientes) y trabajadores rurales (ante todo, mestizos, indígenas y afrodescendientes). Como sintetiza Baquero (2017: 249), dado que las clases sociales en contextos rurales se conforman de acuerdo a las actividades económicas que cada actor desarrolla y a los procesos diferenciales de acceso a la tierra (*v. gr.* apropiación de baldíos, expulsión/desalojo y desterritorialización, *cf.* Reygadas 2008), y que en América Latina, la falta de reconocimiento de títulos legales para los exesclavos y otros pequeños campesinos los obligó a entrar en relaciones de empleo y de ocupación precaria en tierras controladas por grandes hacendados, se puede decir que la expansión capitalista produjo una fuerte diferenciación económica entre capitalistas agrarios y trabajadores rurales (Dobb 1999). Estas diferencias se tradujeron en desigualdades y en identificaciones sociales de los individuos como miembros de determinadas clases y grupos (campesinos, obreros, sindicalistas, etc.).

A principios del siglo XX, y en combinación con el fortalecimiento del discurso del mestizaje (que integraba y difuminaba las identidades étnicas), en América Latina paulatinamente se dio más énfasis político y discursivo a la concepción de las diferencias sociales bajo criterios diferenciales de clase. Diversos eventos históricos marcaron este tránsito hacia el enfoque de clase, incluyendo la Revolución Mexicana (1910-1917), la Primera Guerra Mundial (1914-1918), y la Revolución Rusa (1917). Aquí vale la pena hacer breve mención a algunos puntos relevantes de la Revolución Mexicana por sus conexiones con el fortalecimiento del discurso del mestizaje. Desde 1876, México era gobernado por el militar Porfirio Díaz y desde la década de 1890 sus políticas eran en gran medida influenciadas por un reducido grupo de intelectuales, tecnócratas y oligarcas alineados al capital extran-

---

278 No se puede afirmar que las estratificaciones de clase se equiparen totalmente a las estratificaciones interétnicas, ya que como vimos en capítulos anteriores, existieron espacios de movilidad y ascenso social.

jero, conocido como “Los Científicos”, por su adhesión al positivismo y al darwinismo social (creían en su superioridad innata y en estar destinados al ejercicio del poder). Diversos grupos de obreros y campesinos mestizos comenzaron a controvertir estas ideas y a reclamar ascenso social. Con las crisis económica y política de 1910, se produjo un levantamiento campesino que exigía una reforma agraria para reducir la enorme concentración de la propiedad de la tierra. Con la caída del Porfiriato se proclamó en 1917 la actual Constitución Mexicana, que reconoció diversos derechos laborales y sociales, y rescató el valor del pasado de la civilización Azteca/Mexica, lo que otorgó una connotación positiva al mestizaje indígena-español y permitió su integración en los discursos de identidad nacional (*cf. infra*, III.2.2). En este marco surgieron propuestas de diversos ensayistas e intelectuales como José Vasconcelos, quienes invirtieron las lógicas de estratificación racial y le dieron una connotación positiva a la “raza india” (hasta entonces menospreciada como una “raza inferior”), así como a la mezcla de razas (hasta entonces sospechosa de degradación de la especie, y ahora alabada como un avance en la evolución humana).<sup>279</sup> Otro caso destacable es el ya del mencionado José Carlos Mariátegui, quien pese a su notable defensa de los indígenas y su reivindicación de los aportes culturales del Imperio inca a la identidad nacional mestiza, sostenía posturas abiertamente racistas contra la población afrodescendiente.<sup>280</sup> En este sentido, el discurso racial no se abandonó, sino que se adaptó a las nuevas realidades sociales ante el ascenso al poder de quienes se identificaban como mestizos.

En varios países latinoamericanos, quienes desde el período colonial eran identificados como “negros” e “indios” pasaron a lo largo del siglo XX

279 Uno de los mejores ejemplos de esta resignificación de la “raza mestiza” es el lema de la UNAM: “Por mi raza hablará el espíritu”, frase de autoría de Vasconcelos durante su paso por la universidad como rector (1920), que unió al escudo de la universidad con un mapa de América Latina.

280 Al referirse al mestizaje en la costa Pacífica del Perú, en su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui sostenía que: “El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida. [...] El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie. [...] La inferioridad de las razas de color ya no es uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. Pero todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir la inferioridad de la cultura”. Mariátegui 2011 [1928]: 273, 278.

a ser caracterizados como “campesinos”. A modo de ilustración, se puede citar el caso ecuatoriano. A principios del siglo XX, la sociedad ecuatoriana estaba marcada por una estructura sociorracial dominada por una élite blanco-mestiza alfabeta y latifundista que monopolizaba la vida política del país (ya que como se analizó en el capítulo previo, los derechos políticos estaban limitados a los ciudadanos mayores de 18 años que podían leer y escribir). Con ello, la mayoría de indígenas, afrodescendientes, campesinos mestizos y obreros quedaban excluidos. La equiparación de los indígenas y afrodescendientes como campesinos se puede observar analizando el diseño del primer censo nacional del 29 de noviembre 1950,<sup>281</sup> que evitó usar el término de “raza” y toda clasificación biológica (en línea con la Declaración de la UNESCO de 1950, *cf. infra*, III.3.1.1). El censo sí aplicó caracterizaciones culturales, como por ejemplo idiomas indígenas,<sup>282</sup> tipo de calzado (zapatos, oshotas y alpargatas), tipo de cama (cama, hamaca, suelo) y tipo de vivienda (casa, choza o rancho), pero en la práctica invisibilizó a los afrodescendientes (ya que hablaban español) y a los indígenas que habitaban en asentamientos clasificados como urbanos. Con ello se reforzaba el discurso político que circulaba desde la década de 1930, que asociaba al indígena con espacios rurales, agrícolas y lenguas nativas, y se estableció una equivalencia entre campesinos y quechua-hablantes rurales (*cf.* Prieto 2004: 220). De este modo, el censo construyó una identidad nacional prioritariamente mestiza; si antes del censo los indígenas representaban casi la mitad de la población, después del censo llegaban aproximadamente sólo al 14 % (Clark 1999).

En América Latina, las razones del tránsito de identidad negra (con énfasis racial) a campesina (con énfasis en distinciones de clase) fueron múltiples. Por una parte, estas identidades cargaban con los estigmas y estereotipos del racismo científico y de los discursos evolucionistas; la caracterización como trabajadores rurales permitía establecer alianzas intergrupales con mestizos y migrantes rurales en la lucha por la tierra y por condiciones de vida dignas. Por otra parte, la identidad negra como herramienta de

281 Prieto (2004: 215) destaca que el censo ecuatoriano de 1950 fue parte de un esfuerzo regional para reunir información en todos los países latinoamericanos y que se trató de una iniciativa impulsada desde el Congreso del Instituto Indigenista Interamericano realizado en Cuzco en 1948.

282 Según el censo de 1950, de los 3.202.757 habitantes del Ecuador, 172.646 personas hablaban quechua, 284 cayapa, 4.144 jíbaro, y 5 hablaban záparo. *Cf.* INEC 1950. En los censos siguientes de 1962, 1974, 1982, y 1990 no se hizo referencia ni a la “raza”, ni a los idiomas, ni a ningún otro marcador cultural.

movilización política no encajaba propiamente con la demanda marxista de igualdad social, ya que el socialismo prefería estructurar formas de cooperación política sobre la base de la alianza entre trabajadores urbanos y rurales contra la clase capitalista. Esto se predica especialmente en contextos donde las identidades negras eran minoritarias. Por ejemplo, si se piensa en Colombia desde la escala nacional, esta sería la situación en grandes centros urbanos como Bogotá, al igual que otras zonas urbanas de regiones como los valles interandinos y la zona cafetera, donde los afrodescendientes eran solo una minoría frente a poblaciones blancas/mestizas. A escala regional, sin embargo, es posible encontrar áreas donde los afrodescendientes eran la población mayoritaria, lo que sí ofrecía espacios de movilización política en torno a la identidad negra. Es el caso de zonas costeras del Pacífico y el Caribe; allí se estructuraron formas de desigualdad caracterizadas por los entrelazamientos raciales y de clases sociales, lo que permitió al movimiento negro combinar demandas contra el racismo y a la vez promover ideas socialistas (Pisano 2012: 150-151). Hacia mediados del siglo XX, en ciudades como Quibdó, la sociedad se estructuró en clases sociales, con una minoría blanca/mestiza rica que acaparaba los cargos políticos administrativos y que ganó relevancia en las primeras décadas del siglo XX. Con todo, algunos afrodescendientes lograron su ascenso social gracias a actividades de minería, comercio y agricultura, aunque la mayoría de la población negra vivía en situación de pobreza. Como explica Pisano (2012: 149 *et seq.*), en la década de 1930 emergió en el Chocó una élite negra, proveniente de sectores sociales educados, formados en universidades de Bogotá y Medellín, los cuales retornaron a Quibdó buscando mayores oportunidades de participación política en cargos públicos. Hacia 1933 se fundó el Movimiento de Acción Democrática, que incluyó a reconocidos líderes de la región como Diego Luis Córdoba, Adán Arriaga, Ramón Lozano, Ramón Mosquera y Tomás de Aquino Moreno. Diego Luis Córdoba asumió el liderazgo del movimiento, a partir de lo cual se ha identificado como “Cordobismo”. Sustentado en ideas socialistas, el movimiento demandaba acceso a educación para todos, el establecimiento de elecciones populares, y el acceso del pueblo a la administración pública. El ascenso al poder de este movimiento en muchos municipios contribuyó a visibilizar las desigualdades raciales y sociales imperantes en la región. Sin embargo, a escala nacional no se produjo este tipo de ascenso social, de modo que frente al gobierno nacional las demandas afrodescendientes se expresaban en luchas del campesinado y se orientaban ante todo por el enfoque de clase.



En Brasil y numerosas islas del Caribe, con porcentajes de población afrodescendiente muy significativos, la situación fue diferente porque el mestizo no equivalía predominantemente a la unión blanco-indígena, sino blanco-*preto*. Durante la década de 1930, América Latina vivió un crecimiento demográfico importante, impulsado por reducciones en las tasas de mortalidad y posteriores caídas en las tasas de fertilidad, procesos que se dieron primero entre clases altas y medias, y luego entre clases de campesinos y trabajadores de menores ingresos. Las tasas de fertilidad de las poblaciones blancas tendieron a caer al tiempo que las tasas de fertilidad de la población afrodescendiente tendieron a aumentar. Por ejemplo,

[E]n Brasil, la tasa de fertilidad de negros y mulatos excedió ligeramente a la de los blancos entre 1940 y 1960. Después, entre 1960 y 1984, la fertilidad de los grupos blancos cayó a menos de la mitad, de 6,2 niños por mujer, a 3,0. La fertilidad de los afrobrasileños también disminuyó, aunque más lentamente, de 6,6 niños por mujer a 4,4, con el resultado de que en 1984 la fertilidad de los afrobrasileños era casi un 50 % más alta que la de los eurobrasileños (Andrews 2007: 251).

<i>Año</i>	<i>Mulatos</i>	<i>Negros</i>	<i>Blancos</i>	<i>Otros</i>	<i>Total (en millones)</i>
1890	32,4 %	14,6 %	44,0 %	9,0 %	14,3
1940	21,2 %	14,6 %	63,5 %	0,7 %	41,2
1950	26,5 %	11,0 %	61,7 %	0,8 %	51,9
1980	38,9 %	5,9 %	54,2 %	1,0 %	119,0
1991	42,4 %	5,0 %	51,6 %	1,0 %	146,8

Tabla 13: Distribución porcentual de la población de Brasil (1890-1991). Fuente: Andrews 2007: 252.

En Brasil, la mortalidad entre afrodescendientes también era mayor que la de los eurodescendientes, pero el efecto en su participación demográfica en el conjunto de la población no era tan significativo debido a la baja fertilidad de los eurodescendientes. La población afrodescendiente experimentó un importante crecimiento vegetativo, con lo cual pasó de casi un 35,8 % de la población en 1940, a un 47,4 % en 1991 (Andrews 2007: 253). Además los afrodescendientes tendieron a autodefinirse en los censos como mestizos

(pardos/mulatos), y no como *pretos*. Esto se explica en el hecho de que la denominación “pardo” es una “categoría racial nacida de la mezcla racial, y como categoría social intermedia entre las condiciones de negro y blanco, puede ser un medio de escape de la negritud” (*ibid.*: 255). Estos procesos configuraron lo que Andrews denomina “empardecimiento demográfico” (*ibid.*: 249 *et seq.*). Del total de personas que se autoidentificaron como *pretos* en Brasil hacia 1950, un 38 % se reclasificó como pardo hacia 1980, lo que explica parcialmente que la población *preta* haya disminuido estadísticamente (*ibid.*: 255). Además de los *pretos*, un 8 % de aquellos autoidentificados como “blancos” en 1950 tendieron a reclasificarse.

Este proceso de empardecimiento demográfico se acompaña de un “empardecimiento” político y cultural, especialmente notorio a partir de los años 1930. Previamente, los afrodescendientes habían quedado en desventaja frente a los inmigrantes europeos. Como explica Monsma (2007), los recién libertos en 1888 habían quedado marginados y segregados por preconceptos y discriminación de los *fazendeiros* (quienes preferían inmigrantes europeos allí donde fuera posible), por lo que muchos terminaron ocupando trabajos informales en zonas urbanas. En contraste, los inmigrantes europeos llegaron con incentivos legales y financieros, lo que les permitió un progresivo ascenso social, en parte a costa de los afrodescendientes, con quienes competían por puestos de trabajo. Los extranjeros que llegaron a haciendas cafeteras inicialmente trabajaban en condiciones similares a las de los negros, pero quienes se establecieron en colonias fundaron empresas y se organizaron mucho mejor bajo identidades nacionales, y paulatinamente fueron sustituyéndolos en los sectores económicos y profesiones que daban más oportunidades de movilidad social, gracias a que entre ellos habían personas escolarizadas. Esta situación cambia con la Gran Depresión de 1929, que al igual que en otros países de la región, produjo una crisis política en Brasil. Nuevas fuerzas políticas intentaron atraer el apoyo popular para llegar al poder, y esto suponía contar con el importante apoyo y participación de *pretos* y *pardos*. Esto habilitó el desarrollo de una serie de reformas legales y políticas a favor de estos grupos (y que restringían los beneficios concedidos previamente a los inmigrantes europeos, *cf. infra*, III.3.2.3), aunque sustentadas generalmente en términos de clases sociales (Andrews 2007: 256).

## 2. Discursos nacionalistas sobre mestizaje

A finales del siglo XIX, el racismo científico había objetivizado la idea de “raza” (la había convertido en algo “real”, empíricamente verificable), había institucionalizado las categorías raciales como parámetros rígidos de estratificación social, y había establecido ideales de pureza racial como garantía de la superioridad de la “raza blanca” o “aria”. En la Europa de la década de 1930 era común que académicos reconocidos defendieran posturas abiertamente racistas. El famoso filósofo alemán Martin Heidegger, en sus clases magistrales de 1933-1934 en la Universidad de Friburgo, equiparaba el concepto de *Rasse* (“raza”) al de *Volk* (“pueblo”) y sostenía que los “negros, como por ejemplo los cafres” eran “grupos humanos” (es decir, ni siquiera los reconocía el estatus de “pueblos”) carentes de historia.<sup>283</sup>

En contraste, a principios del siglo XX, en América Latina los discursos de las desigualdades raciales sustentados bajo fundamentos científicos fueron desacreditados y paulatinamente reemplazados por discursos de mestizaje. Esto está asociado a su experiencia histórica colonial. Todos los países americanos, en mayor o menor medida, tuvieron que confrontarse con la pregunta acerca de la identidad de los hijos de indígenas americanos y colonos europeos. Por ejemplo, en Canadá, las expediciones francesas e inglesas se basaron en su interés por el comercio de pieles con pueblos como los ojibwa, iroqueses y hurones; algunos pueblos indígenas exigían a los comerciantes ingleses y franceses tomar en matrimonio a mujeres de sus villas como prueba de honestidad y confianza para poder hacer negocios. Por eso Canadá tiene una larga trayectoria discursiva e identitaria sobre lo que se ha denominado en América Latina como “mestizaje”. La experiencia de Estados Unidos es totalmente diferente. Desde el siglo XVII en las trece colonias existieron leyes antimestizaje (*anti-miscegenation laws*) que prohibían (y en algunos casos criminalizaban) los matrimonios “interraciales” e incluso la cohabitación y el sexo entre blancos y no-blancos. Tras la independencia,

---

283 „Oft brauchen wir das Wort ‚Volk‘ auch im Sinne von ‚Rasse‘ (z.B. auch in der Wendung ‚völkische Bewegung‘). [...] Was wir ‚Rasse‘ nennen, hat einen Bezug auf den leiblichen, blutmäßigen Zusammenhang der Volksglieder. [...] Es [gibt] Menschengruppen, die keine Geschichte haben (Neger wie z.B. Kaffern)“ (Con frecuencia necesitamos la palabra ‘pueblo’ también en el sentido de ‘raza’ (por ejemplo, también en la expresión movimiento del pueblo [alemán]). [...] Lo que denominamos como ‘raza’ se refiere al nexo físico y sanguíneo de los miembros del pueblo. [...] Hay grupos humanos que no tienen historia (negros como por ejemplo los cafres)”. Traducción propia). Citado en: Faye 2009: 133-141.

estas reglas no solo se mantuvieron en la mayoría de estados, sino que se expandieron paralelamente con la inclusión de nuevos estados en la Unión. A su vez, se consolidó la aplicación social y jurídica de un principio radical de clasificación racial que se conoce como la *one drop rule*: una gota de sangre no blanca en el linaje contaminaría la raza de su portador, lo que lo excluye de la raza blanca. Esto tiene efectos en las categorizaciones raciales en Estados Unidos hasta nuestros días. El uso del término *miscegenation* en su sentido ofensivo y denigrante se popularizó durante la Guerra Civil tras la publicación anónima en Nueva York del panfleto *Miscegenation: The Theory of the Blending of the Races, Applied to the American White Man and Negro* (1863).<sup>284</sup> Atribuido al periodista David Croly (cercano al partido Demócrata, en aquel entonces antiabolucionista), en el panfleto se ofrecían diversos argumentos acerca de la superioridad racial de los mestizos, y por lo tanto en defensa de las uniones interraciales como una práctica que mejoraría la composición racial del país.<sup>285</sup> Conociendo los miedos y el abierto rechazo a la idea de las uniones sexuales interraciales, el panfleto tenía como propósito desacreditar el movimiento abolucionista, sugiriendo que la emancipación de los esclavos conduciría a la mezcla racial entre blancos y negros (en detalle, cf. Lemire 2002: 116-142, 173-176). En resumen, Estados Unidos tiene una sólida tradición discursiva cargada de prejuicios contra el mestizaje, que concebía el sexo entre blancos y negros como aberrante, inmoral y antinatural, en el entendido de que se trata de dos “razas” biológicamente diferentes.

En este punto, lo que se quiere resaltar aquí es que cada país americano tuvo desarrollos muy diversos, según sus antecedentes históricos y composición demográfica. Es cierto que existen varias coincidencias en el contenido de los discursos del mestizaje entre los países americanos, pero

284 El panfleto acuñó el término *miscegenation* combinando la palabra latina *Miscere* (mezclar) y *Genus* (raza), para denotar la idea de la mezcla entre dos o más razas. Cf. Croly 1864: vii.

285 Así se lee en uno de los apartes del panfleto: “Superiority of mixed races. If any fact is well established in history, it is that the miscegenetic or mixed races are much superior, mentally, physically, and morally, to those pure or unmixed. Wherever on the earth’s surface we find a community which has intermarried for generations, we also find evidences of decay both in the physical and mental powers. On the other hand, wherever, through conquest, colonization, or commerce, different nationalities are blended, a superior human product invariably results. [...] Providence has kindly placed on the American soil, for his own wise purposes, four millions of coloured people. They are our brothers, our sisters. By mingling with them we become powerful, prosperous, and progressive: by refusing to do so we become feeble, unhealthy, narrow-minded, unfit for the nobler offices of freedom, and certain of early decay” (Croly 1864: 15-16, 24).

resulta más exacto referirse en plural al mestizaje en términos discursivos. En América Latina hubo discursos de mestizaje que usaban positivamente el concepto de “raza” y exaltaban las virtudes del tipo humano producido en América, calificado como una fusión de las “razas” del mundo, una “raza cósmica” (para usar la expresión de José Vasconcelos) que trascendía a las “razas” del Viejo Mundo (Moreno/Saldívar 2016: 520). Otros discursos eran abiertamente antirracistas; es decir, negaban la existencia de la “raza” y rechazaban el racismo científico de la época, tomando como base por ejemplo los trabajos del profesor alemán-estadounidense Franz Boas (1858-1942), quien rechazaba la idea de la “raza” como concepto biológico y los enfoques evolucionistas de la cultura. Inspirados en tales perspectivas, intelectuales como Freyre (1933) en Brasil y Ortiz (1946) en Cuba postularon el mestizaje como una ideología integradora de todas las razas, otorgándole una connotación positiva que puso al mestizo en el centro de la identidad y personalidad típicamente latinoamericana. Por ejemplo, para Ortiz, todo ser humano es producto de una herencia binaria, una combinación de los genes de dos individuos necesariamente diversos; por lo tanto, “toda herencia humana implica esencialmente un *mestizaje*” (Ortiz 1975 [1946]: 148); si todos somos mestizos, entonces las distinciones raciales serían un instrumento político y social de discriminación, un engaño de ideologías racistas que debe ser superado y combatido. Por otra parte, hubo discursos del mestizaje que renunciaron a las teorías degenerativas del racismo científico que inspiraban las políticas de blanqueamiento, pero concibieron el mestizaje desde la perspectiva biológica como hibridez racial. Lo cierto es que los discursos de mestizaje no necesariamente son discursos antirraciales, ya que pueden basarse en la idea de mezclas raciales. Es decir, pueden presuponer y naturalizar la existencia de distintas razas; en ese sentido siguen concibiendo a las sociedades bajo diversas categorías de sujetos agrupables en esas razas y a cada grupo les sigue asignando caracteres fijos; se caracteriza las uniones entre esos grupos como “interraciales”; y a los hijos producto de estas uniones sexuales se les concibe como una “raza” mixta. Además con frecuencia el blanco se mantiene como el grupo racial ideal; por eso bajo la idea de mestizaje pueden pervivir ideas de limpieza de sangre, blanqueamiento y superioridad social en la convivencia cotidiana.

Sin embargo, los discursos del mestizaje de principios del siglo XX en América Latina tienen en términos generales al menos tres puntos en común: 1) se desarrollaron sobre la base de una larga tradición que tiene sus raíces en el período colonial; 2) tuvieron una vocación igualitarista que

trataba de equiparar a grupos socialmente desiguales bajo criterios étnicos y raciales; y 3) estuvieron asociados al proyecto de construcción de nación; significaron una reinterpretación de la identidad nacional y una recomposición narrativa de ese proyecto.

Como vimos en el capítulo I, la categoría “mestizo” entendida como resultado de la mezcla entre dos “razas” originales ya existía desde tiempos coloniales (Paiva 2008: 17 *et seq.*) y era relevante social e institucionalmente (por ejemplo, por tener el privilegio de no tener que pagar impuestos, según la normativa tributaria). Pero a lo largo del siglo XIX no fue incorporada en la identidad nacional, ya que la mayoría de países estaban empeñados en proyectos de nación europeístas. En contraste, los discursos del mestizaje de principios de siglo XX le otorgaron un lugar propio al mestizo en la identidad nacional (en algunos casos, de hecho el lugar central), envolviendo una promesa de inclusión social a favor de las clases populares (entendidas como población mestiza), e incorporaron críticas contra la explotación de los indígenas y/o afrodescendientes. Incluso se reivindicaron algunas de las instituciones sociopolíticas y aportes culturales indígenas y/o afrodescendientes al proyecto de nación. Por ejemplo, se aceptaron progresivamente diversas prácticas medicinales, técnicas de producción, productos culinarios, danzas, festividades y expresiones musicales indígenas y africanas, adoptándolas como símbolos de identidad nacional (Uslar Pietri 2001). Esto marca un notorio contraste con la situación predominante a finales del siglo XIX, en las que las élites rechazaban (o incluso proscribían) la música y danzas populares negras (*v. gr.* el candombe uruguayo, la rumba cubana, la samba o la capoeira brasileiras; *cf.* Andrews 2007: 201-203).

Empero, la preponderancia que ganó el mestizaje como discurso identitario en gran medida se debió al ascenso económico y socio-político de las clases medias urbanas, y fue usado primordialmente por esta nueva clase autopercibida como “mestiza” para su propio beneficio, borrando las sospechas de las teorías racistas sobre la inferioridad biológica e intelectual de quienes no tuvieran exclusivamente ascendencia europea. Por otra parte, se mantuvo la idea de la modernización forzada de las poblaciones consideradas “primitivas” o “atrasadas”. En este sentido no significó propiamente una ruptura con el legado de prejuicios raciales contra los afrodescendientes e indígenas, porque en buena medida preservó el proyecto de asimilación a la cultura nacional (de orientación eurodescendiente) y su inclusión paternalista a la ciudadanía formal (*v. gr.* alfabetizándolos en español/portugués) y a la vida civil (*v. gr.* A través de legislación de tutela, lo

que implicaba que se les otorgaba el estatus de personas incapaces de tomar decisiones autónomamente, como los niños o las personas que padecen enfermedades mentales). La relación del Estado con estas poblaciones se centró en su rol de campesinos y trabajadores rurales con tenencia precaria de tierras, y de este modo terminaron invisibilizados en las estadísticas demográficas y las políticas públicas. Así, la mayoría de países latinoamericanos mantuvieron sus proyectos asimilacionistas (aunque con diversas adaptaciones locales) hasta el final de la Guerra Fría.

En Brasil, Colombia y Ecuador los discursos de mestizaje cuestionaron las tesis degenerativas sobre la “mezcla racial”, asociaron al mestizo con características positivas, y plantearon el ideal de una sociedad nacional incluyente y homogénea sobre la base de que “todos somos mestizos”. Empero, estas construcciones identitarias tuvieron desarrollos muy particulares en cada país. En términos generales, en los tres países se fijó el núcleo de la identidad nacional en su población mestiza y hubo una cierta idealización del mestizo de origen biétnico: indígena-español en el caso de Colombia y Ecuador; africano-portugués en el caso de Brasil. Esto supuso un cierto grado de invisibilización de los afrodescendientes en Colombia y Ecuador, así como de los indígenas en Brasil. En estos países hubo autores que defendieron imaginarios triétnicos de la identidad mestiza, pero con frecuencia hacían referencias a regiones específicas de cada país o a expresiones culturales concretas. A escala nacional, el indigenismo, con su idealización y glorificación del pasado indígena, fue más influyente en Ecuador y Colombia que en Brasil, mientras que la herencia africana fue más resaltada en Brasil que en Colombia y Ecuador. En esta sección se analizarán estos discursos a escala nacional.

### **2.1. Discursos del mestizaje en Colombia y Ecuador**

Como ya se ha mencionado previamente, entre 1886 y 1930 se estableció en Colombia un proyecto de “Regeneración Nacional” orientado bajo el lema de “una nación, una raza, un Dios”, parafraseando el lema de la Academia Colombiana de la Lengua: “Una sola lengua, una sola raza, un solo Dios” (Wade 1997a: 46). La Academia había sido fundada en 1871 por Miguel Antonio Caro, uno de los redactores de la Constitución de 1886 y férreo defensor de la hispanidad. De este modo, durante estos 44 años de hegemonía conservadora, el aparato educativo (controlado por la Iglesia Católica), había invisibilizado la historia y contribuciones indígenas y afri-

canas en el proyecto de nación, había arraigado entre los grupos dominantes los discursos positivistas sobre la raza, y había asegurado el monopolio religioso del catolicismo (Zapata Cortés 2010: 94).

Esta situación tuvo una notable inflexión en 1930, cuando fue elegido presidente el liberal Enrique Olaya Herrera, quien instauró un período de 16 años de hegemonía liberal conocido como la “República Liberal”. Una de las políticas centrales durante este período fue una reforma educativa, con efectos notables en el proyecto de inclusión cultural, con el objetivo de “re-conocer la variedad de grupos de ‘mestizos’, ‘mulatos’, ‘negros’ e ‘indígenas’ a través de sus características sociales y culturales” (*ibid.*). En ello jugó un papel crucial la oficina de cultura popular del Ministerio de Educación, que se enfocó en la promoción de las expresiones culturales populares (folclorismo) y su inclusión bajo una concepción nacionalista, como referentes de las mezclas culturales y de la identidad mestiza que caracterizaban al país (*ibid.*). Sin embargo, como se analizó en el capítulo previo, durante las décadas de 1930 y 1940 los discursos racistas mantuvieron influencia en las políticas migratorias del país, con claras tendencias eugenésicas. De hecho, tras el retorno de los conservadores al poder en 1946, y en particular, tras el ascenso de Laureano Gómez a la presidencia en 1950, estas ideas recuperaron su influencia. Este es un período de altas tensiones sociales entre las élites blanco-mestizas latifundistas y la población campesina marginalizada (en la que la población indígena y afrodescendiente estaba sobrerrepresentada) que llevaron al país a un escalamiento de la conflictividad. De un lado se formaron guerrillas liberales y autodefensas campesinas, mientras que los conservadores (muchos de ellos empresarios y terratenientes) recurrieron a bandoleros como “Los Pájaros” y “Los Chulavitas” para efectuar masacres y asesinatos selectivos de líderes campesinos. El período, que se extendió hasta 1958, se conoce como “La Violencia”, y durante el mismo se estima que murieron unas 200.000 personas.

Durante la década de 1950 aún se encuentran autores que defendían políticas eugenésicas contra los afrocolombianos, como lo ejemplifica una obra de Miguel Antonio Arroyo de 1953, donde sostenía que “el negro no ha podido emanciparse de la deficiencia moral de la imprevisión” y las políticas eugenésicas debían apuntar a evitar las uniones indígena-negro porque producen “sub-tipos tenaces e insolubles que traen retardo a la uniformidad racial” (citado en Wade 1997a: 49). Sin embargo, las políticas educativas y culturales de la República Liberal tuvieron un impacto perdurable, con lo cual en este período discursos racistas coexistieron con



discursos indigenistas (aunque en menor medida que en países como México o Ecuador) y con discursos biétnicos de mestizaje, que terminarían imponiéndose durante el período del Frente Nacional (1958-1974). Es cierto que los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella se pueden citar como ejemplos de autores afrodescendientes que desde la década de 1960 propusieron un imaginario triétnico del mestizaje, en el que se incluía el componente africano en la identidad nacional; sin embargo, se trataba de un mestizaje regionalmente diferenciado:

Delia y Manuel Zapata Olivella dividen el territorio en cuatro unidades histórico-culturales diferentes, de acuerdo a la manera como interactuaron en el “coctel americano [...] los ancestros triétnicos [...] de la síntesis nacional”, estableciendo una clasificación común a todo el cuerpo documental. La Costa Atlántica “representa el mestizaje por la influencia del indio, el hispano y el negro en su conformación histórica”; allí la “trágica historia de la trata negrera”, explica la “línea acentuada del aporte ‘negro’”. En contraste, en la zona andina: “el indio ha dejado su huella. El tinte mestizo cubre todas las formas de vida”, no obstante “las huellas negras no son difíciles de encontrar ya que son ampliamente conocidas sus raíces”. Por su parte, los valles “no escapan de las tres raíces determinantes de toda nuestra música [...] pero su dinámica, su integración, sus expresiones tienen allí una forma muy original de aglutinarse”, particularmente, “el negro como boga [...] dio la oportunidad para que mucho antes de la conquista y expansión de la cultura, imprimiera un canto y un acento que ya no pudo olvidar”. Finalmente, en el litoral Pacífico: “la presencia indígena, que aún sobrevive en la rudimentaria vida; la nutrida población negra que constituye la mayoría, y la extraviada descendencia del conquistador, atraída por las leyendas del oro, más que los ríos auríferos, constituyeron una firme argamasa para la malatería y el mestizaje folclórico” (Zapata Cortés 2010: 95-96).

El predominio del discurso del mestizaje biétnico (indígena-español) en la región andina (lo que incluye Bogotá, centro político del país) significó que, al menos a escala nacional, y pese al innegable peso demográfico de la población afrodescendiente en varias regiones del país, sus contribuciones a la identidad y cultura nacional terminarían siendo minimizadas. En un ensayo sobre afrodescendientes en la literatura y ciencias sociales colombianas, Nina de Friedemann (1984: 510-511) describía esta “invisibilidad” de los afrodescendientes como una estrategia de dominación apoyada en una negación de su actualidad e historia. Una posición similar defienden autores como Wade (1997a) y Arocha (1998).

El caso ecuatoriano es similar al de Colombia, en donde los sectores dominantes construyeron un discurso que reivindicaba a la nación mestiza pero invisibilizando la contribución afrodescendiente. Sin embargo, en

Ecuador tuvo mucho más influencia el discurso indigenista que rescataba el pasado ilustre del Imperio inca. Esto tuvo un impacto significativo en el discurso que promovía la identidad nacional mestiza, ya que creó una división discursiva: por un lado, la inclusión de los mestizos de ascendencia española e indígena prehispánica, y por otro, la exclusión de los afrodescendientes e indígenas contemporáneos.

La inclusión del aporte cultural e histórico indígena se basaba principalmente en el reconocimiento de los héroes incas. Por ejemplo, la Municipalidad de Quito celebró en 1933 el cuarto centenario de la muerte de Atahualpa, quien fue representado como fundador de la nacionalidad ecuatoriana e ícono del glorioso imperio Inca. En este contexto, un grupo de indígenas reunió a sindicatos de trabajadores de la ciudad con el propósito de erigir un monumento en honor a Atahualpa. De igual manera, un grupo de indígenas en Guayaquil organizaron una serie de eventos para promover el reconocimiento de Duchicela como descendiente de Atahualpa (Prieto 2004: 128-132).

Entre 1920 y 1970 se sitúa el apogeo del movimiento indigenista, convirtiéndose en la ideología del Estado intervencionista y asistencialista. La política indigenista logró la adopción del Convenio 107 de la OIT sobre poblaciones indígenas, tribales y semitribales de 1957, así como la abolición del concertaje. La propuesta indigenista se orientaba a educar a la población para mejorar sus condiciones de vida, ya que para los indigenistas el “problema indio” no era considerado de índole racial sino de naturaleza cultural, social y económica. En este proceso el Estado asumió un rol paternalista y racista, representó al indígena como un ser “infantil” e inferior, que hay que educar, civilizar e incorporar a la cultura nacional mestiza:

[...] Justo es, entonces, que quienes mantenemos en alto, como bandera de reivindicaciones sociales, la seguridad de que el indígena es hombre útil y bueno, si es que se le presta ayuda y se le guía adecuadamente, tratemos de intentar esa ayuda, haciéndolo sistemáticamente, por medio de la sociedad, por medio del Estado, por medio de una cultura mejor [...] extender la mano a nuestros hermanos del pueblo, a los campesinos e indígenas, para que sigan con nosotros el camino de un progreso general para el país (Garcés 1957: 14).

El indigenismo defendía el principio de la enseñanza única, gratuita y obligatoria. Los indigenistas exigían una educación igual a la que recibían los blancos y mestizos. Esto promovió la implementación de cursos nocturnos; se extendieron las campañas de alfabetización para adultos; se crearon programas de economía doméstica para mujeres; se promovieron proyectos

de extensión agrícola, reforma agraria, repartición de tierras; y se impulsaron actividades culturales, artísticas y deportivas (Favre 2007).

Cuando se afianzó la industrialización, en el interior del país se promovió más ampliamente la ideología del mestizaje biétnico en los discursos de identidad nacional. Estos discursos se encaminaban a la homogeneización social y cultural de sus habitantes, a fin de construir una sociedad moderna, que llevaría a todos sus habitantes al progreso.

En 1940, con el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México), los gobiernos de la región desarrollaron una política unitaria sobre la temática indígena. El objetivo era facilitar su asimilación y promover el desarrollo del campo para incluirlos al mercado económico. Bajo este impulso, varios países implementaron una serie de políticas públicas dirigidas a la población indígena. En Ecuador, el Estado asumió la responsabilidad de integrar a los grupos marginalizados, identificados por su analfabetismo. Se proponía que, a través de la educación y la reforma de las costumbres, todos los ecuatorianos pudieran participar de la misma cultura nacional mestiza y con ello disminuir el grupo de población considerada en ese entonces como “sin cultura” e “ignorante”, que impedía el desarrollo de la nación (Clark 1999: 21).

En efecto, se consideraba que la alfabetización conduciría a la integración política, cultural y económica de la nación; consecuentemente con este planteamiento se inició en 1944 una campaña de alfabetización bajo el lema “un analfabeto menos, un ciudadano más” (Prieto 2004: 207). El objetivo era educar y alfabetizar a los indígenas para incorporarlos como ciudadanos en la nación mestiza, de esta manera podían los indígenas participar a través del voto en la vida política del país.<sup>286</sup> En este sentido, el mestizaje se entendía como un proceso de aculturación de los indígenas a la cultura mestiza urbana dominante. Los afroecuatorianos fueron excluidos de esta ideología de la nación mestiza:

In this mestizo imagination of Ecuadorianness, there is logically no place for blacks, they remain invisible. Afro-Ecuadorians constitute the ultimate Other, some sort of a historical aberration, a noise in the ideological system of nationality, a pollution in the genetic pool, the only true alien, the “non citizen” par excellence, they are not part of mestizaje (Rahier 1998: 422).

---

286 Pese al esfuerzo de la campaña, en cinco años de su aplicación se había llegado solo al 13 % de la población analfabeta. Hasta el primer semestre de 1949, 150.000 adultos fueron alfabetizados, el 61 % era quichua hablante (Prieto 2004: 210).

Estos cambios integracionistas se reflejaron también en la Constitución de 1945, en donde se dio apertura a las culturas indígenas al reconocer “el quechua y demás lenguas aborígenes como elementos de la cultura nacional”. Se estableció además que “el Estado no reconoce religión oficial alguna. Todos pueden profesar la que a bien tengan” (Constitución de 1945, Artículo 141, numeral 11). Pero reconocimientos similares a las expresiones culturales y religiosas de los afrodescendientes brillan por su ausencia. De hecho, pese a estas normas constitucionales, entre 1936 y 1956 la gobernación de Esmeraldas prohibió que se tocara y bailara la marimba, argumentando que la Iglesia Católica consideraba que esa música tenía un ritmo endiablado; “era música de negros, gente considerada sin educación y cultura”; sin embargo se tocó clandestinamente por más de 20 años (García 2003). En el imaginario nacional, la región de Esmeraldas era retratada como atrasada, periférica y habitada solo por personas negras, lo que forjó subjetividades que reflejan correlaciones específicas entre categorías raciales y espacio (Rahier 1998; Walmsley 2005). Su aislamiento espacial (la región no contaba con ninguna carretera que la conectara con el resto del país) era un reflejo de su marginalización discursiva, política y económica.

La oficialización de la identidad mestiza como identidad nacional fue reforzada con la creación estatal de la Casa de la Cultura Ecuatoriana en 1944. Esta institución facilitó la difusión de una política cultural, enmarcada en la reconstrucción simbólica de la nación mestiza ecuatoriana. En el decreto presidencial de creación se indicaba como objetivo “robustecer el alma nacional y esclarecer la vocación y el destino de la patria”, para lo cual “es indispensable la difusión amplia de valores sustantivos del pensamiento ecuatoriano en la Literatura, las Ciencias y las Artes, así del pasado como del presente” (citado en Polo 2002: 21). De esta manera se instaba a que los intelectuales se encarguen de generar una identidad nacional y relaciones simbólicas de pertenencia necesarias a las nuevas condiciones sociales y políticas tras la guerra con el Perú y la pérdida de casi la mitad del territorio en la región oriental, y con ello acceso directo al río Amazonas. En efecto los intelectuales hablaban de “refundar la patria” e incentivar un sentimiento nacionalista.

La Casa de la Cultura Ecuatoriana promovió a nivel nacional una serie de políticas culturales para consolidar la cultura nacional mestiza a través de la instauración de bibliotecas, archivos históricos, programas radiales, editoriales, revistas de difusión cultural, periódicos e investigaciones antropológi-

cas sobre las culturas indígenas. Se observa que si bien circulaba un discurso de “que todos somos mestizos”, se mantuvieron criterios socio-raciales estereotipados hacia la población indígena y negra. En estos espacios la cultura negra no formaba parte de la narrativa, mientras que la cultura indígena por influencia del indigenismo contaba con un espacio de difusión por radio de “Disertaciones sobre motivos indígenas” (Garcés 1957: 13). El discurso de la ecuatorianidad que se difundía desde la Casa de la Cultura en el periódico “Letras del Ecuador” en la serie “Exaltación de la Ecuatorianidad” hacía referencia a un modelo de nación cultural donde lo indígena se lo trataba pero solo en referencia al pasado prehispánico (Polo 2002: 61). Benjamín Carrión, su fundador, lo expone de la siguiente manera:

decir [...] que la nación ecuatoriana actual solo existe desde el año de 1534, fecha de la fundación de la ciudad San Francisco de Quito y que es de extracción puramente española y blanca, es desconocer un hecho histórico y biológico e ignorar a un pueblo y su pasado, es mirar solo un lado de las cosas. Por otra parte, afirmar que en la nación ecuatoriana del presente, el indio lo es todo, es también consagrar un error. La realidad se integra de ambas partes y se constituye por el hecho de que la nación ecuatoriana es el producto de los dos aportes, indio y blanco a la vez, cuyo resultado, el mestizaje es la exteriorización biológica más sobresaliente porque aparece en todo, incluso en las manifestaciones del espíritu (citado en Polo 2002: 57).

En este contexto se consolidó también la organización sindical y campesina con el reconocimiento legal de la Central de Trabajadores del Ecuador; además se crearon (bajo la influencia del partido Socialista y del Partido Comunista del Ecuador) la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), y el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE). Mientras la FEI promovía un activismo con liderazgo indígena, el IIE, compuesto por mestizos y blancos promovía un discurso paternalista sobre los indígenas, reificando al indígena como el “otro” (Becker 2007). Si bien el IIE estaba preocupado por la situación de los indígenas, en su afán por cuantificar la diferencia contribuyeron a una noción racializada de los “indios”, con características biológicas innatas y hereditarias (Clark 1999).

Cierta visibilización de la situación de exclusión, explotación y marginalidad de la población afroecuatoriana se produjo en la primera mitad del siglo XX, a través del Grupo de Guayaquil,<sup>287</sup> un conjunto de escritores

287 El Grupo de Guayaquil estaba conformado por escritores y novelistas enfocados en la vida del montubio, el negro, el indígena y obrero ecuatoriano principalmente de la

no afrodescendientes que abordaron la temática racial en sus obras, aunque en ocasiones reprodujeron representaciones folklóricas, caricaturescas y estereotipadas sobre la población afrodescendiente, arraigando aún más actitudes racistas en los lectores (Handelsman 2001: 27). Para los miembros de este grupo, no existía un “problema racial” en el país sino una discriminación arraigada por motivos económicos y sociales. En efecto, lo racial se presentaba sobre todo como un componente de la lucha económica, dentro de una rígida jerarquización de clases sociales. Por otro lado, la producción literaria de célebres escritores afroecuatorianos<sup>288</sup> de la década de 1940 no tuvo mayor influencia a nivel nacional, ni sus obras lograron contrarrestar los estereotipos que circulaban en producciones de los autores blancos-mestizos (Walsh 2009). El realismo social que se intentaba difundir en las obras de estos escritores estaba anclado en el discurso de la lucha de clases en donde se consideraba innecesario hablar en términos raciales o étnicos en países como Ecuador, donde prevalecía el mestizaje como mito nacional<sup>289</sup> (Handelsman 2001).

Tras las reformas agrarias de la década de 1960, el Estado libera a la población indígena y negra del poder de los terratenientes, eliminando el huasipungo, lo cual generó canales de movilidad social para estas poblaciones, las cuales se posicionaban desde la clase campesina. En la década de 1970, y con el inicio de la dictadura, los intelectuales jugaron un rol importante en la formación de una narrativa homogénea sobre la cultura nacional mestiza, que terminó encubriendo la diversidad nacional del país.

---

Costa. Se destacan Demetrio Aguilera Malta (1909-1981), Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993), Joaquín Gallegos Lara (1911-1947), José de la Cuadra (1903-1941) y Enrique Gil Gilbert (1912-1973).

288 Se destacan Adalberto Ortiz (1914-2003), Nelson Estupiñán-Bass (1912-2002) y Antonio Preciado (1941). Ortiz ganó el primer premio en el Concurso Nacional de Novelas en 1942 y Estupiñán-Bass en 1993 recibió el Premio Eugenio Espejo de Literatura, el máximo galardón nacional en lo que respecta a la cultura nacional. En el 2012, Correos del Ecuador creó la emisión postal “Centenario del natalicio del escritor esmeraldeño Nelson Estupiñán-Bass”. Antonio Preciado recibió el premio nacional de poesía Ismael Pérez Pazmiño en 1965 y el primer premio en el Festival Nacional de las Letras en 1967. Fue también nombrado Ministro de Cultura y Patrimonio 15 de enero de 2007-20 de febrero de 2008.

289 La obra de “Juyungo” de Adalberto Ortiz publicada en 1943, se constituye en una obra que recoge la complejidad y la conflictividad inherentes del tema afrodescendiente y el lugar que esta población ocupa en la construcción discursiva de la nacionalidad ecuatoriana. De acuerdo con Handelsman (2001), en la obra se puede ver que el temor de desarticular un movimiento obrero-proletario contra las injusticias de un estado opresivo dificultó cualquier esfuerzo por desarrollar plenamente reflexiones sobre lo racial y étnico.

En estos discursos fue negado el papel de los indígenas y negros. El discurso del mestizaje en esta época fue de corte nacionalista y racista (Traverso 1998). El militar Guillermo Rodríguez Lara, quien fue dictador de 1972 a 1976, manejaba un discurso en donde, por un lado, apelaba al “ancestro indígena de todos los ecuatorianos” y, por otro, expresaba que ya “no hay problema en relación con los indígenas [...] todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional” (citado en Sylva Charvet 2004: 97).

En 1977, el discurso del estado dictatorial empieza a cambiar, incluyendo la idea de “respeto a la autodeterminación” y “valores a las culturas autóctonas” (Sylva Charvet 2004: 117). Con el regreso a la democracia esta inclusión se hace evidente. Jaime Roldós dirigió su discurso de posesión presidencial en quichua, y el Vicepresidente Oswaldo Hurtado instó en su discurso al reconocimiento de los indígenas:

Es indispensable que esta sociedad conozca cuáles son sus raíces, porque mientras no reconozca su carácter indo mestizo, mientras no se defina y no se comporte como tal, nunca tendremos en nuestro país una nación que sea el soporte sólido de esa entidad jurídica que se denomina Ecuador (citado en Sylva Charvet 2004: 117).

Este cambio discursivo se produce justamente por la inclusión de nuevos términos en el discurso de la lucha indígena, antes concentrada en generar una reforma agraria para modificar las condiciones de los campesinos, a un discurso marcado por reivindicaciones identitarias en torno a la etnicidad. Justamente la Federación del Centro Shuar en 1976 proclama la “autodeterminación del grupo Shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista” (citado en Altmann 2013: 57).<sup>290</sup>

En este contexto, Nelson Estupiñán-Bass fue uno de los autores afroecuatorianos que supo captar el problema racial frente al mestizaje y los conceptos de nacionalidad, de acuerdo al manifiesto que realizó en 1980 en la publicación inaugural de la Revista Meridiano Negro:

---

290 De acuerdo con Altmann (2013), la posterior incorporación del concepto de “nacionalidades indígenas” en la década de 1980 se convirtió en el centro del nuevo discurso liderado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE fundada en 1986, concepto que llegó a tener resonancia a nivel nacional en el levantamiento de 1990. Este levantamiento sin duda cuestionó la visión de un país monocultural basado en la ideología del mestizaje, reclamando con ello al Estado el reconocimiento de la plurinacionalidad.

Toda vez que por Ecuador pase un meridiano de la negritud universal, hecho innegable por la existencia de densas y crecientes comunidades negras en varias partes del país, consideramos conveniente revelar nuestro pigmento mediante la publicación de este órgano que hoy sale a la luz pública, seguro de aglutinar todas las voces de la Patria, y de convertirse por lo tanto en el auténtico pregón de este gran segmento, marginado y aplastado de nuestra nacionalidad, hasta hoy sin voz ni voto en las grandes decisiones nacionales. No preconizamos la odiosidad racial. Recalcamos como suprema norma de convivencia la fraternidad universal (Estupiñán-Bass, citado en Handelsman 2001: 87).

En la década de 1980 se publicaron dos números de la “Revista Meridiano Negro”. La revista circuló por todo el país y en espacios de intelectuales afro en el exterior, fue considerada por Estupiñán-Bass como “la voz de la negritud ecuatoriana” cuestionando la visión oficial homogeneizadora del mestizaje que excluye sistemáticamente a los negros ecuatorianos (Handelsman 2001).

Esta revista y la posterior publicación del Boletín Palenque de la Pastoral Afroecuatoriana se constituyeron en un punto de referencia para los intelectuales afroecuatorianos en el país, mediante las cuales se intercambiaba información con el movimiento de la diáspora en Estados Unidos, Colombia, Perú y Brasil. En los diversos artículos se cuestionaba el tipo de inclusión y exclusión que como políticas de etnicidad difundían los estados nacionales con el mestizaje, y en contraposición, la construcción de discursos intelectuales transnacionales afrodescendientes, que clamaban por justicia social, expresión propia, reconocimiento y emancipación.

## **2.2. El discurso de mestizaje en Brasil**

En los primeros años del siglo XX, algunos autores brasileños, particularmente Alberto Torres y Manuel Bomfim, descartarían la importancia de la determinación biológica, demostrando la ausencia de relación alguna entre el desarrollo cultural y las clasificaciones raciales, apoyándose, sobre todo, en las investigaciones del antropólogo alemán Franz Boas (1858-1942). Esta también es la pista seguida por Freyre, décadas más tarde, para construir la idea integradora del mestizaje, la matriz discursiva que buscaría superar el racismo científico. A continuación discutiremos, primeramente, las contribuciones de Alberto Torres y Manuel Bomfim, y después de Gilberto Freyre.



### 2.2.1. El antirracismo de Manuel Bomfim y Alberto Torres

La recepción amplia e irrestricta del racismo científico en Brasil en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, como se mostró en el capítulo anterior, creaba dificultades para que intelectuales brasileños formularan interpretaciones del país que no tuvieran una fuerte carga racista. En efecto, el apoyo en las teorías raciales en boga parecía definir el propio estatuto de científicidad del trabajo desarrollado, hecho que confiere singularidad e interés a la obra de los autores Alberto Torres (1865-1917) y Manoel Bomfim (1867-1932), precursores de un pensamiento antirracista en Brasil.

Con el epíteto de antirracismo no se pretende aquí sugerir que los dos autores negaran vehemente y plenamente la idea de razas humanas. En algunos pasajes incurrieron en explicaciones marcadas por su determinismo biológico y no negaron la existencia de cualquier jerarquía biológica entre las presuntas razas. De hecho, en muchos pasajes bordean la xenofobia, poniéndose de acuerdo en calificar la entrada de inmigrantes en el país como una amenaza indeseable a la identidad nacional que apenas se estaba formando. Su motivación es abiertamente nacionalista: escriben con el objetivo de comprobar y defender la viabilidad del proyecto nacional brasileño e insisten, por eso, en la formación y definición de lo que denominan “carácter nacional”.

La obra de Alberto Torres, abogado y político, natural de Río de Janeiro, es menos amplia que la del médico Manoel Bomfim, nacido en Sergipe y radicado en Río de Janeiro. Los libros de Torres básicamente son compilaciones de artículos publicados en periódicos y tienen un carácter más propiamente doctrinario-ideológico que científico. Su defensa de la reorganización de Brasil y de un gobierno firme asociada al enaltecimiento de las virtudes del país y de su gente llega incluso, en la década de 1930, a prestarse de impulso e inspiración al movimiento integralista, la variante brasileña del fascismo (*cf.* Iglesias 1978: XI). La obra de Bomfim, a pesar de su mayor densidad, es discontinua a lo largo del tiempo. La recepción de las ideas del autor fue históricamente parca, limitándose al período en que salen las publicaciones. Sólo muy recientemente el debate brasileño retomó su producción, promocionando reediciones de los originales. A diferencia de Alberto Torres, que no busca marcar su oposición a aquella doctrina nacionalista de corte nítidamente racista (como la profesada por los influyentes Sylvio Romero y Oliveira Vianna), Manoel Bomfim se aleja

claramente de esos dos autores, hecho que seguramente concurrió para que su obra se mantuviera en el olvido.

A pesar de esas diferencias, lo que aproxima las obras de Torres y Bomfim es el esfuerzo de articular una línea argumentativa que confrontara una cierta mirada colonial sobre Brasil. Fundamentalmente, lo que ambos buscan hacer es mostrar que el desarrollo tecnológico y material superior de los países europeos no deriva de la supremacía biológica innata de sus pueblos, ni tampoco de cualquier superioridad cultural inmanente. Por el contrario, es producto de circunstancias históricas particulares y de reglas sociales específicas, causalidades aplicadas también como fuente de explicación de las desigualdades de condiciones de vida de los diferentes grupos poblacionales en Brasil.

Tanto en Torres como en Bomfim, el desafío de la mirada colonial está asociada a diversos intentos por retirar el contenido reificante y determinista de la idea de “raza”. Ambos buscan recuperar visiones y corrientes del debate internacional que relativizaban la importancia de la raza, mostrando que las jerarquías raciales ya no presentaban sustentación ni siquiera dentro del campo científico propiamente dicho. Manoel Bomfim busca distinguir raza y cultura, de suerte a atribuir a la cultura las diferencias de grados de desarrollo de las diferentes sociedades:

A verdadeira ciência, a que se faz na observação criteriosa e desapaixonada dos fatos, tem proclamado que o valor atual das raças é, apenas, valor da cultura. Há diferenças de tradições, há variedade de civilização, há maior ou menor aproveitamento das qualidades naturais, há direções e perspectivas históricas, mas diferença essencial de valor psíquico, não. Há diferenças de momentos (Bomfim 1997 [1929]: 196).

Nótese que la concepción de la cultura de Bomfim no se distingue del concepto que era hegemónico en la época. La cultura era para este autor un sinónimo de civilización europea, y los diferentes momentos a los que se refiere remiten precisamente a los distintos grados alcanzados por los diferentes pueblos en la escala “civilizatoria”. Así como en los primeros trabajos del antropólogo Franz Boas, la negación del dogma racial por Bomfim se basaba precisamente en la afirmación de la capacidad de todos los grupos humanos de “civilizarse”, siempre que se inserten en un contexto físico y social adecuado. La tesis de la superioridad de los pueblos rubios, de cráneo alargado y, particularmente, de los alemanes, como estuvo muy en boga en Brasil hasta los años 1920, es cuestionada con particular vigor por los dos autores. Dice Bomfim (1904: 284):

Pois não vemos, hoje, admitida, pela quase unanimidade das antropologias e etnologias a superioridade dos famosos dolicocefalos loiros da Europa – alemães, ingleses, suecos, etc., sobre os povos da terra, inclusive os outros da própria Europa? Porque as nações por eles constituídas, são hoje, mais fortes e ricas, ei-los proclamados superiores a esses próprios morenos do Mediterrâneo que produziram a civilização ocidental, tudo que nela se encontra belo e original. Os tais loiros seriam superiores à raça donde saíram esses gregos, os criadores da arte [...]. Seriam superiores os tais dolicocefalos loiros a estes latinos, que instituíram a vida civil, segundo a qual ainda hoje regem os povos; superiores a esses povos morenos d'onde saiu a moral do amor e da igualdade entre os homens! [...] Que é que há no progresso humano que não tenha sido criado por essa raça morena, hoje tão detratada? Arte, ciência, filosofia, moral, tudo criado por eles.

El otro frente en que ambos tejen argumentos para combatir la mirada colonial está apoyada en el esfuerzo de asociar el racismo científico a los objetivos imperialistas y aristocráticos de sus defensores. En la genealogía de Torres, el racismo científico del siglo XIX representa la respuesta reaccionaria a las conquistas políticas del siglo anterior. El racismo científico consistía, por lo tanto, en una estrategia orientada a contener el avance del ideal de igualdad que, ya asentado en el terreno político, buscaba expandirse al campo económico, pudiendo constituirse en obstáculo a las pretensiones imperialistas de las naciones europeas. Vale repetirlo aquí:

Não se poderia achar prova mais clara da natureza política desse movimento, do que a que mostra a semelhança e simultaneidade das diversas doutrinas aristocráticas, predominantes na ciência social. Gobineau e Malthus, Vacher de Lapouge, certas filiações políticas e sociais do darwinismo, Nietzsche, surgiram, de origens e fontes diversas, quase na mesma geração, chegando, por métodos todos científicos, à mesma conclusão: a afirmação da superioridade morfológica, irredutível de certas raças e certos povos. [...] Chefes superiores e raças colonizadoras pediram títulos à ciência, para os direitos de hierarquia e dominação (Torres 1978 [1914]: 58 *et seq.*).<sup>291</sup>

Manoel Bomfim condenaba con particular ímpetu lo que consideraba instrumentalización y distorsión de la obra de Charles Darwin, con el propósito de justificar la obra imperialista y la opresión de los más pobres. Su

291 Al referirse al caso alemán, Torres (1978 [1914]: 62) resulta profético: “A doutrina da desigualdade de raças perdeu, assim, todos os pontos de apoio, em todas as regiões da ciência. Cumpre, porém, não esquecer que, se esta doutrina não conta mais com a mesma autoridade científica, nem, talvez, com igual força política, mesmo na própria Alemanha –ela inspira uma forte corrente de opinião e de interesses nesse país, como em todos os que podem nutrir ambição imperialista, alegando títulos de superioridade étnica”.

lectura de Darwin coincidía con la de autores como Lange y Kropotkin, de quien Bomfim era lector, y que creían que la solidaridad o la ayuda mutua contribuía a la evolución de la especie humana.

Después de descartar las explicaciones del racismo científico para la desigualdad del progreso tecnológico entre las diferentes sociedades, tanto Torres como Bomfim buscan identificar los determinantes efectivos de los niveles distintos de desarrollo, llegando a conclusiones ligeramente distintas. Además de los factores históricos y sociales, Torres (1915) añadía la fuerza determinante del medio físico. Así, al tratar de los obstáculos para el desarrollo enfrentados por Brasil, discurre largamente sobre las dificultades relacionadas con el clima, la fertilidad de los suelos y la disponibilidad de agua. El análisis de Manoel Bomfim es, en contraste, fuertemente sociológica, con alguna inclinación marxista. Le interesa estudiar las relaciones de dominación que definen las posibilidades de ascenso de las diferentes naciones y de los diferentes grupos en el interior de la nación, partiendo siempre de la perspectiva del dominado (Aguar 1996: 28). Su análisis de los problemas brasileños está marcado por la reconstrucción de la historia colonial como explotación parasitaria de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo esclavo. La discusión de la posición del negro en la sociedad esclavócrata se hace de forma igualmente rica y cuidadosa, pautada por el vehemente rechazo moral a la esclavitud. Al mismo tiempo, busca describir las ambivalencias que marcaban la vida del enorme contingente de esclavos domésticos. Así caracteriza con acuidad la paradoja de la distancia estructural infranqueable entre señores y esclavos en la sociedad de castas colonial y la proximidad física y emocional entre blancos y negros, en el ámbito doméstico. Dice el autor:

Uma coisa é o efeito de massas de cativos, quase isolados, jungidos ao trabalho da mina ou nos ergástulos dos latifúndios, outra é a ação de escravos misturados ao viver da família: dezenas de negros e mulatos, no recesso das cozinhas, no segredo das alcovas. [...] No mesmo eito, viam-se, freqüentemente, os filhos do casal, ao lado de quatro ou cinco escravos, distinguindo-se, apenas, na cor. Nesse cativo, a alma do negro não se sentia intransigentemente amesquinhada; havia relativa expansão, uma qual liberdade, e sombras de felicidade (Bomfim 1997 [1929]: 204).

La descripción de la situación del esclavo doméstico como ambivalente, en un contexto social que Bomfim consideraba abyecto, contrasta con la idealización de la historia colonial, llevada al paroxismo en la obra de Gilberto Freyre y, aún hoy, no del todo abandonada por la historiografía

brasileña. Según esa visión, la esclavitud en Brasil habría asumido una forma blanda y benévola, sin distancias sociales pronunciadas entre señores y esclavos. Alberto Torres (1978 [1914]: 32) es mucho menos preciso al tratar el tema: su fascinación positivista por las instituciones y por el orden lo llevan a identificar en la esclavitud “*uma das poucas coisas com visos de organização, que este país já possuiu*” y, en el *senhor de escravos*, a un “explorador de terras ignorante e desavisado, mas incansavelmente laborioso”.

Rechazar la desigualdad entre las razas y mostrar el carácter eminentemente histórico y social de los niveles asimétricos de desarrollo de las diferentes sociedades no bastaba para deconstruir la mirada colonial. Faltaban aún dos pasos fundamentales: primero, deshacer la representación antinómica colonialista que proyectaba a las naciones europeas como constituidas por poblaciones racial y culturalmente homogéneas, y como segundo paso, mostrar que las naciones “mestizas” podían ser viables. A esta tarea se entregaron los dos autores con fervor. Bomfim busca reconstruir, en varios pasajes, la historia de la formación de los Estados nacionales en Europa, mostrando cómo todos ellos son fusiones de tradiciones culturales y grupos étnicos diversos, unificados en torno “do tipo psicológico que define a nacionalidade” (Bomfim 1997 [1929]: 187). Sin embargo, para los términos de la discusión que se desarrollaba en la época, hay una distinción importante entre los dos autores. En la argumentación de Bomfim, la defensa de la mezcla racial es enfática; el autor muestra que de la combinación de pueblos y tradiciones culturales surgen síntesis nuevas que son más que la sumatoria de cada uno de los troncos involucrados en la fusión. Su entusiasmo por la mezcla precede a Freyre y tal vez sólo encuentra paralelo en los teóricos contemporáneos del hibridismo cultural:

Ninguém admitiria, hoje, essa bacharelise que se alça de sociologia e, para explicar e caracterizar a literatura brasileira, anda a catar motivos na produção anônima, ou nas obras individuais, para apontar: isto é do *negro* e tal é do índio ou do *português*, sem conseguir reconhecer o que haja de novo e de próprio no gênio brasileiro. Tais dissertadores discorrem como se fora possível que tradições se encontrassem, conservando-se impermeáveis entre si, sem reciprocidade de influxos, sem conseqüências na vida social e intelectual que se originou desse encontro. Ora, em vez disso, todos sabemos: mais do que os sangues, caldeiam-se as tradições, logo que raças diferentes se encontram. Combinam-se qualidades de espírito, e completam-se as respectivas manifestações, numa expressão vivamente nova e original (Bomfim 1997 [1929]: 36, *itálicas originales*).

La mezcla, que en este pasaje tiene un sentido claramente cultural, asume en otras ocasiones, para el autor, un rostro racial-biológico, en la medida en que Bomfim pretende demostrar que la mezcla de sangre india, negra y portugués va formando al mestizo como tipo racial nuevo y mejor adaptado al medio en que vive, característica que sería transmitida hereditariamente a las nuevas generaciones. Es importante resaltar que el mestizaje vislumbrado aquí en nada se confunde con el mestizaje regenerador de Sylvio Romero o de Oliveira Vianna. Para Bomfim, el mestizo no es la transición al blanco, sino un forma acabada y, en su opinión, estable.

El énfasis de Alberto Torres en la determinación mesológica y climática lo lleva a conclusiones distintas. Para Torres, el indígena encuentra mejores posibilidades de adaptación en el territorio brasileño dada la anterioridad de su presencia; le sigue el negro, proveniente de un clima semejante, y finalmente los europeos de origen mediterráneo o ibérico, también habilitados para vivir en Brasil, considerando el clima de origen y la ancestralidad étnica que se remonta a Asia y África. En ese sentido, “uma política eugênica bem inspirada [...] deve procurar, esforçadamente, manter puros os tipos étnicos aclimados, para que estes, evoluindo naturalmente, manifestem e desenvolvam o caráter próprio” (Torres 1978 [1914]: 7). Aunque Torres no creía en la superioridad de los blancos o en la inferioridad de los mestizos, condenaba los “cruces interraciales”, dado el riesgo de “esterilidad de los híbridos” y de pérdida de la adaptabilidad adquirida por los grupos étnicos originales. Destáquese, con todo, que tanto Torres como Bomfim, al discurrir sobre las “mezclas raciales”, intentaban (aunque con distintos argumentos) controvertir las tesis que defendían la superioridad de los blancos y que sugerían que el mestizaje sucesivo llevaría al “perfeccionamiento étnico”, entendido como una aproximación al tipo europeo.

### 2.2.2. Gilberto Freyre y el mestizaje

El clásico *Casa grande e senzala*, publicado por Freyre en 1933, al describir como exitoso el proceso de formación nacional apoyado no en una base racial homogénea, sino en la constitución de una cultura nacional, una brasilianidad mestiza, orgánica y unitaria, puede ser leído como momento basal del movimiento de “construcción narrativa” de la nación brasileña.

La contestación del determinismo biológico dominante en el marco de los debates sobre el futuro de Brasil hasta los años 1930 conforma el núcleo de la defensa del mestizaje de Freyre. El autor reconstruye el proceso

de constitución de Brasil desde el período colonial y muestra que la nación brasileña, a pesar de la esclavitud y la aniquilación de pueblos indígenas, representa el encuentro efectivo de tres grupos humanos en una relación de complementariedad entre sí. Así se habría constituido una unidad de la diversidad, en el marco de la cual cada uno de los tres grupos fundadores de la nación habría dejado una contribución relevante para la constitución del carácter nacional.

Gracias a su historia, entre Oriente y Occidente, África, Europa y Asia, el portugués presenta, según Freyre, unas características culturales centrales, a saber: miscibilidad, movilidad y adaptabilidad climática. Para la formación de la nación brasileña, la capacidad atribuida por Freyre al portugués para fusionarse biológica, social y culturalmente con otros grupos habría jugado un papel central. Según Freyre, el portugués había cultivado una predilección arquetípica por la mujer musulmana de piel morena, la cual se transfiere automáticamente a la mujer indígena brasileña. Además, para Freyre, los colonizadores portugueses intentaron hacer de Brasil una nación sin fronteras étnicas rígidas, en la cual el idioma portugués y la religión católica serían las referencias unificadoras. Por ello, conforme el autor, la confesión católica representó el único requisito para la admisión de nuevos inmigrantes en la colonia brasileña.

Del elemento indígena, Freyre destaca sobre todo la contribución de las indias, las cuales, al lado de muchas especialidades culinarias, legaron a la cultura brasileña su sentido de limpieza, su disposición para el trabajo y su estabilidad emocional. Por el contrario, del indígena de sexo masculino habría que destacar ante todo las contribuciones negativas, a saber, la indisciplina, el carácter compulsivo y el irrespeto por la propiedad privada. De los negros, Freyre resalta la alegría vital, la flexibilidad y el “juego de cintura”, que según él, serían marcas inconfundibles del carácter brasileño.

Esta reconstrucción de la historia de la formación de la sociedad brasileña trae consigo un conjunto variado de implicaciones políticas, las cuales no se pueden discutir en todas sus matices en el cuerpo de este libro. Se destacan, sin embargo, tres de las consecuencias más evidentes surgidas de las formulaciones de Freyre:

- 1) La desigualdad y los problemas sociales construidos históricamente, como la opresión de mujeres o negros, son tratadas por Freyre como constitutivas de una esencia brasileña.

- 2) La forma como la nación brasileña se constituye en la región de Pernambuco (donde se concentran las referencias empíricas del autor) es tratada por Freyre como representativa de todo el país, sin que sea verificada empíricamente la plausibilidad de tal extrapolación.
- 3) Como el modelo de Freyre supone una cultura unificada como fundamento de la nación, quedan limitados los espacios para la expresión de nuevas formas culturales, como aquellas traídas por los inmigrantes que llegan al país a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Esta “brasilianidad”, monocultural en su carácter mestizo según la concepción de Freyre, encuentra su correspondencia política en las políticas adoptadas en el llamado *Estado Novo*, el gobierno dictatorial comandado por Getúlio Vargas (1937-1945). Entre otras cuestiones, se destaca la campaña de nacionalización llevada a cabo por Vargas a partir de 1937 y teniendo al frente de su concepción e implementación a sectores importantes de las Fuerzas Armadas. En efecto, no parece exagerado traducir el objetivo declarado de la campaña de integrar culturalmente a los inmigrantes y sus descendientes como un esfuerzo de “brasileñizar” a los recién llegados, a partir de la concepción de brasilianidad sintetizada por Freyre, y a esas alturas ya dominante. Una gama interminable de pronunciamientos y declaraciones esbozadas en el marco de la campaña de nacionalización varguista atestiguan la indignación contra los inmigrantes y sobre todo sus descendientes que, se decía, abusaban del derecho de nacionalidad brasileño, al merecer el mismo estatus de ciudadanía concerniente a los demás brasileños, sin deshacerse de los vínculos emocionales y culturales que los vinculaban a la patria de sus antepasados. Al lado del discurso nacionalista virulento, un conjunto no menos contundente de medidas represivas componía el marco de la campaña de nacionalización (*cf. infra*, III.3.2.3). Como se ha descrito, con mucho énfasis y propiedad por autoras como Seyferth (1997), tales acciones policiales se implementaban sobre todo en aquellos campos que hoy se designarían como infraestructura comunicativa de la sociedad civil, a saber, la escuela, la vida comunitaria y la prensa en un idioma distinto al portugués.

Cuando se compara los objetivos de la campaña de nacionalización con algunos pasajes de Freyre se hace evidente cuánto, a pesar de las diferencias políticas entre Freyre y el gobierno de Vargas, el autor pernambucano comparte el propósito más alto de superación de lo que en la época se denominaban “quistes étnicos”.



La campaña de nacionalización y las formulaciones coetáneas de Freyre dejan entrever una curiosa inflexión en las formas de representación del país que se produce en los años 1940. La constitución de una nación brasileña unitaria, por encima de las diferencias étnicas, que aún bajo la política de Vargas representaba un *desiderato*, un objetivo a ser alcanzado, es tratada a partir de los años 1940 no más como prescripción sino como descripción de la nación, que desde entonces, era tratada como la amalgama ejemplar de culturas y razas en plena sintonía e interpenetración. Es precisamente esa imagen de nación la que constituye el núcleo de lo que aquí se llama “discurso del mestizaje” en Brasil, el cual, pese a las variaciones impuestas por las limitaciones políticas propias a cada época histórica, mantiene su vigencia hasta por lo menos mediados de los años 1970, preservando un núcleo de características, a saber:

- a) La intervención estatal en el campo de la cultura se basa en un concepto esencialista de brasilianidad, a través del cual se promueven algunas formas culturales, mientras que otras manifestaciones, igualmente existentes, son sistemáticamente ignoradas.
- b) La brasilianidad se presenta como una identidad mestiza no étnica, capaz de asimilar a todas las demás representaciones étnicas.
- c) La idea de “raza” pierde la centralidad que tenía en los discursos políticos públicos, aunque siga orientando la acción y las jerarquías establecidas por los agentes sociales cotidianamente. Así, se constituye el llamado mito de la democracia racial, es decir el dogma de que, en Brasil, las adscripciones raciales no tienen relevancia social o política. Este mito es un componente central del discurso del mestizaje (Guitarães 2006).

En su dimensión política, la ideología construida alrededor del mestizaje a partir de los años 1930 es de carácter inclusivo, ya que no exige ningún vínculo de ancestralidad común para la pertenencia a la nación. Sin embargo, ese discurso equalizador de diferencias no implica igualdad efectiva dada la reproducción cotidiana de prejuicios, discriminaciones y racismo.

El discurso del mestizaje abarca también, como en otros países de América Latina, una dimensión de género (Wade 2009). Tanto en el trabajo de Freyre como en el esfuerzo consistente de institucionalización de

una ideología nacionalista durante el *Estado Novo*, se reifica el imagen de la mujer sin subjetividad propia y sin vida cívica y política autónomas. En el discurso del mestizaje, la mujer solo se realiza y se completa como objeto del deseo masculino.

En su expresión social, el discurso del mestizaje es aristocrático: romantiza y banaliza las desigualdades sociales. No obstante, no hay una justificación moral para las desigualdades que esté apoyado en una jerarquía natural/biológica entre los distintos miembros de la nación. En su cara cultural, el discurso del mestizaje busca disciplinar la heterogeneidad existente, seleccionando a través de acciones discursivas y políticas sistemáticas aquellas manifestaciones que conforman la identidad nacional, restringiendo expresiones culturales que no correspondan a ese imaginario. Es por lo tanto un discurso heterofóbico. No hay una negación de las manifestaciones vinculadas a la raíz africana/afrobrasileña o indígena. Lo que sí hay es una integración jerarquizada de los distintos legados culturales y la supresión de todo que pudiera ser considerado desintegrador de la nación imaginada (*cf.* Lesser 2013).

Respecto a la dimensión propiamente racial, el discurso del mestizaje, al retirar el concepto “raza” de los debates públicos, genera resultados ambivalentes. De un lado, el racismo biologicista pierde su legitimidad; de otro el racismo y las desigualdades presentes en el cotidiano, y anclado en las instituciones y estructuras sociales, no es discutido ni cuestionado. Aunque el discurso del mestizaje subsiste hasta hoy en Brasil, empezó a perder su legitimidad a finales de los años 1970, en la medida en que fenómenos como el surgimiento de movimientos sociales de negros, mujeres, quilombolas, entre otros, puso en evidencia que el elogio de la nación mestiza, inclusiva e integradora de todas las diferencias no había sido capaz de vencer prejuicios y proporcionar más igualdad social.

### 3. Marco jurídico

En el siglo xx, la reforma jurídica más trascendental respecto al estatus jurídico de los africanos y de los afrodescendientes en América fue el reconocimiento de la igualdad y autodeterminación de todos los pueblos, y la proscripción de la discriminación racial como principios del derecho internacional. Estos principios, que a los ojos de observadores contemporáneos parecerían autoevidentes, solo se pudieron integrar en el derecho

internacional en una fecha tan tardía como 1945, pagando un altísimo costo en vidas humanas en dos guerras mundiales.

Al finalizar la Primera Guerra Mundial se produjo un *move to institutions* (Kennedy 1987): un consenso entre las potencias acerca de la necesidad de institucionalizar la cooperación multilateral para la protección de la paz mundial. El conflicto, desatado por el asesinato del heredero al trono austrohúngaro, involucró a tres emperadores que eran primos entre sí (Guillermo II de Alemania, Nicolás II de Rusia, y Jorge V de Gran Bretaña). Para evitar que la guerra y la paz en Europa siguieran dependiendo de la armonía entre las casas reales del continente, así como del carácter, las excentricidades y complejos personales de los monarcas, debía establecerse un garante mucho más objetivo: una organización internacional que estuviera orientada por las normas del derecho internacional y que asegurara una interlocución y cooperación continua entre las potencias. Con este propósito se creó la Sociedad de Naciones en 1919.

En el marco de la SdN, Japón (que había derrotado en 1905 al Imperio ruso y al Imperio alemán en 1914), intentó equipararse a las potencias occidentales e incluir en la Carta de la Sociedad de Naciones una “cláusula de equidad racial” reformando el artículo 21, en los siguientes términos:

The equality of nations being a basic principle of the League of Nations, the High Contracting Parties agree to accord as soon as possible to all alien nationals of states, members of the League, equal and just treatment in every respect making no distinction, either in law or in fact, on account of their race or nationality.

Con ello se pretendía instaurar la igualdad de las naciones como principio general de derecho internacional y reducir las tensiones provocadas por las jerarquías raciales. A pesar de que esta propuesta fue aprobada por la mayoría de los delegados, fue vetada por el Imperio británico y Estados Unidos. En parte, el veto anglosajón se explica por las implicaciones que la igualdad racial podría haber tenido en sus respectivos sistemas de discriminación coloniales y domésticos. Por ejemplo, las leyes de segregación racial (conocidas como *Jim Crow Laws*) en diversos estados del sur de Estados Unidos, que se remontan a 1876 y que estuvieron vigentes hasta 1965; o las normas discriminatorias contra la inmigración de chinos y japoneses en Estados Unidos. Gran Bretaña por su parte temía que una norma así podría trastornar las jerarquías sociales y poner en riesgo su soberanía en territorios de ultramar (Schweizer 2005: 35-40). Así, el orden global se

mantuvo estratificado bajo criterios raciales y sin mayores objeciones en el derecho internacional. La SdN no supuso un obstáculo para el ascenso al poder del fascismo y el nacionalsocialismo en países con aspiraciones imperiales en nombre de su supuesta superioridad racial, ni pudo impedir que tales aspiraciones condujeran a la Segunda Guerra Mundial.

Los crímenes perpetrados por el régimen Nazi (así como por sus socios, países co-beligerantes y gobiernos colaboracionistas) evidenciaron la urgencia de combatir las ideologías raciales e instaurar el principio de inviolabilidad de la dignidad humana como mecanismo de prevención de atrocidades similares en el futuro. Esto supuso una reforma sustancial en la arquitectura institucional multilateral: la SdN fue reemplazada en 1945 por la Organización de las Naciones Unidas, compuesta inicialmente por 51 Estados miembros (entre ellos, 21 latinoamericanos, 14 europeos, 10 asiáticos y 3 africanos), lo que permitió una significativa influencia de juristas y diplomáticos no europeos en el derecho internacional de postguerra, quienes tenían interés en avanzar en una agenda multilateral anticolonial y en la superación de la vieja estructura imperial que dominaba las relaciones internacionales. Su constitución, la Carta de las Naciones Unidas, instauró el combate al racismo como uno de los propósitos centrales del emergente sistema internacional de derechos humanos. También se reconoció el derecho a la autodeterminación de los pueblos, lo que supone el derecho a resistirse contra la violencia institucionalizada del dominio colonial y el deber de la comunidad internacional de promover un proceso global de descolonización. Sin embargo, la implementación de estos principios no fue pacífica; las luchas contra la discriminación institucionalizada en países como Estados Unidos o Sudáfrica, y las movilizaciones de descolonización entre 1945 y 1989 fueron violentas en muchos casos y nuevamente costaron millones de vidas.

En el curso de tres décadas, la ONU triplicó el número de sus miembros, en gran medida como producto de la descolonización de África, Asia, el Caribe y Oceanía. Antiguos y nuevos miembros impulsaron declaraciones y tratados que reconocieron que el respeto a la igualdad humana y la protección contra la discriminación racial ya no estaban sujetos exclusivamente a la jurisdicción doméstica sino que eran cuestiones que concernían a toda la comunidad internacional. En ese contexto se negociaron diversos tratados internacionales que proscribieron la discriminación racial. Con todo, no se diseñaron acuerdos explícitamente dirigidos para atender las condiciones específicas de los afrodescendientes, lo que contrasta con la creciente atención dedicada a los pueblos indígenas y tribales en el derecho

internacional durante la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, normas internacionales diseñadas para pueblos indígenas durante este período serán extendidas a los afrodescendientes en las postrimerías del siglo xx y por ello serán analizadas aquí. Además, la circulación transnacional de normativas (*v. gr.* códigos laborales, leyes de reforma agraria) tuvo una incidencia significativa en la configuración de nuevas formas de desigualdad en contra de los afrodescendientes en sus roles de trabajadores y tenedores de tierras sin titulación oficial.

### 3.1. El Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH)

El Holocausto y otros horrores de la Segunda Guerra Mundial obligaron a las potencias a reconocer finalmente la ilegalidad internacional de la discriminación racial y a introducir el antirracismo como uno de los propósitos centrales de la naciente ONU. Así quedó consagrado en el numeral 3 del artículo 1 de la Carta de las Naciones Unidas de 1945:

Los propósitos de las Naciones Unidas son: [...] 3. Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión; [...].”

De igual modo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se estableció el principio de igualdad entre hombres y mujeres; se proscribieron las jerarquías raciales o étnicas y la idea de la superioridad biológica de unas personas sobre otras; y se declaró la igualdad de todos los seres humanos como miembros de una sola familia humana:

#### Preámbulo

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; [...]

#### Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Este nuevo consenso estaba orientado a desvirtuar de manera tajante los discursos del racismo científico y a combatir el racismo “en las mentes

de los hombres”, destruyendo así “el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas”, como quedó consagrado en el Preámbulo de la Constitución de la UNESCO.<sup>292</sup> Esto explica el hecho de que poco después del fin de la guerra se le encargara a la UNESCO la adopción de un programa de difusión de conocimiento científico destinado a remover los prejuicios raciales. UNESCO convocó a científicos de diversos países para analizar el tema y sus conclusiones terminaron consignadas en la Declaración de julio de 1950 titulada “La Cuestión Racial”, donde se concluyó que la “raza” no es un fenómeno biológico sino un mito social, y en consecuencia su semántica debía ser proscrita (en la práctica, reemplazada en buena medida por la de “etnia”). A partir de entonces, el derecho internacional y las instituciones de las Naciones Unidas trataron de borrar la categoría racial y reducir su significancia social.

### 3.1.1. Las Declaraciones UNESCO sobre la cuestión racial

Las primeras actividades antirracistas de la UNESCO debían concentrarse en buscar argumentos y evidencias para refutar la propaganda y teorías científicas racistas y combatir los prejuicios raciales. En la cuarta sesión de la Conferencia General de la UNESCO (1950) se adoptaron tres resoluciones: 1) el Director-General debía estudiar y compilar materiales científicos sobre cuestiones raciales; 2) debía dar una amplia difusión a la información recolectada; y 3) debía preparar una campaña educativa basada en esa información. Quien cumplió este mandato fue el mexicano Jaime Torres Bodet, Director-General de la UNESCO entre 1948 y 1952, y quien durante la rectoría de José Vasconcelos en la UNAM trabajó como su secretario particular. Torres Bodet asignó la realización de tales estudios y compilaciones al jefe

---

292 El Preámbulo de la Constitución de la UNESCO establece: “Los gobiernos de los Estados Partes en la presente Constitución, en nombre de sus pueblos, declaran: Que, puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz; [...] Que la grande y terrible guerra que acaba de terminar no hubiera sido posible sin la negación de los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los hombres, y sin la voluntad de sustituir tales principios, explotando los prejuicios y la ignorancia, por el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas [...]. Por estas razones, los Estados Partes en la presente Constitución, persuadidos de la necesidad de asegurar a todos el pleno e igual acceso a la educación, la posibilidad de investigar libremente la verdad objetiva y el libre intercambio de ideas y de conocimientos, resuelven desarrollar e intensificar las relaciones entre sus pueblos, a fin de que éstos se comprendan mejor entre sí y adquieran un conocimiento más preciso y verdadero de sus respectivas vidas”.

del Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO, el antropólogo brasileño Arthur Ramos, gran conocedor de los temas raciales en su país. Como explica Montagu (1972: 1-4), para la redacción de la Declaración, Ramos invitó a diez reconocidos sociólogos y antropólogos para resumir el estado del arte sobre el tema en su respectiva disciplina académica, incluyendo a expertos latinoamericanistas como Juan Comas (profesor de antropología de la Escuela Nacional Normal Superior de México), Claude Lévi-Strauss (profesor de antropología de la Universidad Sorbona de París, y de la Universidad de São Paulo entre 1935 y 1939), y Luis de Aguiar Costa Pinto (sociólogo brasileño especializado en relaciones raciales). Poco después de esta nominación falleció Arthur Ramos, pero fue reemplazado por el suizo Alfred Métraux, quien era experto en antropología sudamericana y había vivido buena parte de su infancia en Argentina, además de haber sido el fundador del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán en 1928. De esta forma, discursos raciales latinoamericanos (con su énfasis en la hibridación y la existencia de razas intermedias, y sus connotaciones positivas hacia la mezcla racial y la identidad mestiza) tuvieron una influencia significativa en la concepción y formulación de la que sería la Declaración de 1950. Más aún, la región fue considerada como un modelo virtuoso de convivencia interracial que podía servir de ejemplo para regiones con tensiones raciales marcadas y abiertamente segregacionistas, como Estados Unidos y Sudáfrica (Maio 2001). Esto llevó a UNESCO a organizar una serie de investigaciones sobre relaciones raciales en Brasil para explorar los factores que llevaron a este país a consolidar una “democracia racial”. Los resultados sin embargo mostraron marcadas desigualdades raciales y de clase.<sup>293</sup>

Las tesis principales de la Declaración de 1950 se pueden resumir en los siguientes puntos:<sup>294</sup>

- 1) Existe consenso científico sobre el hecho de que la humanidad es una y todos los humanos “proceden de un mismo tronco” y “pertenecen a la misma especie *Homo sapiens*”.

293 Cf. *v. gr.* El texto editado en 1952 por Charles Wagley (*Race and Class in Rural Brazil*), o el texto editado por Roger Bastide y Florestan Fernandes en 1955 (*As relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*).

294 Todas las citas incluidas en esta sección se basan en la traducción al español de estas declaraciones en el texto oficial de la UNESCO publicado en 1969 y disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001281/128133so.pdf>

- 2) Las diferencias entre grupos humanos se deben ante todo a factores evolutivos de diferenciación, como el aislamiento geográfico, las modificaciones genéticas, la hibridación, y la selección natural.
- 3) En términos biológicos, una raza se define como “un grupo entre los que constituyen la especie *Homo sapiens*”, los cuales “son susceptibles de cruzamientos entre sí”.
- 4) La palabra “raza” designa entonces a “un grupo o una población caracterizada por ciertas concentraciones, relativas en cuanto a la frecuencia y a la distribución de genes o de caracteres físicos que, en el transcurso del tiempo, aparecen, varían e incluso desaparecen con frecuencia bajo la influencia de factores geográficos o culturales que favorecen el aislamiento”.
- 5) Empero, en la mayor parte de los casos, el término “raza” no se emplea en ese sentido; “muchas gente llama ‘raza’ a todo grupo humano arbitrariamente designado como tal. Así ocurre que muchas colectividades nacionales, religiosas, geográficas o culturales [...] han sido consideradas como ‘razas’”.
- 6) “Los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos y culturales no tienen por qué coincidir necesariamente con los grupos raciales y los aspectos culturales de dichos grupos no tienen ninguna relación genética demostrable con los caracteres propios de la raza. Los graves errores ocasionados por el empleo de la palabra ‘raza’ en el lenguaje corriente hacen desear que renuncie por completo a emplear este término cuando haya que aplicarlo a la especie humana y se adopte la expresión ‘grupos étnicos’”.
- 7) “Los datos científicos disponibles no corroboran la teoría según la cual las diferencias genéticas hereditarias constituirían un factor de importancia primordial en las causas de las diferencias que se manifiestan entre las culturas”, ni se ha podido probar “la existencia de formas innatas de temperamento entre grupos humanos. [...] Ni la personalidad ni el carácter proceden de la raza”. Tampoco se ha probado que las diferencias genéticas tengan implicaciones en el nivel de inteligencia y aptitudes mentales.



- 8) “Todos los hechos que han podido reunirse referentes a los cruzamientos de razas comprueban que no han cesado de producirse desde los tiempos más remotos. [...] Además, jamás ha podido comprobarse que los cruzamientos de razas lleven consigo efectos biológicos nefastos. La teoría según la cual caracteres físicos y mentales desfavorables (falta de armonía física y degeneración mental) se manifestarían en los mestizos, jamás ha podido ser comprobada con hechos. No existe, pues, justificación ‘biológica’ para prohibir el matrimonio entre individuos pertenecientes a grupos raciales diferentes”.
  
- 9) “Conviene distinguir entre la ‘raza’ hecho biológico y el ‘mito de la raza’. En realidad, la ‘raza’ no es tanto un fenómeno biológico como un mito social”.
  
- 10) “La igualdad, en cuanto a principio moral, no se basa en la tesis según la cual todos los seres humanos están igualmente dotados”. Los caracteres diferenciales entre grupos humanos se han exagerado y “se han utilizado para negar el valor del principio ético de igualdad”.

Como se observa, la Declaración no se limitaba a presentar argumentos que refutaran las posturas del racismo científico; en realidad lo convertían en pseudociencia. Es decir, negaba su carácter científico. Además definía a la “raza” como un mito social, cuestionando radicalmente su uso como categoría biológica. En este sentido, la Declaración tenía un claro posicionamiento epistemológico y político, que generó una fuerte oposición no sólo entre los científicos racistas (defensores de la existencia de jerarquías raciales definidas en la superioridad intelectual o biológica de unas razas sobre otras) sino entre científicos racialistas (es decir, aquellos que sin propugnar necesariamente la jerarquización racial, usaban las categorías raciales como realidades biológicas o culturales corroborables empíricamente).

Esta primera versión fue paulatinamente revisada ante las críticas, comentarios, y actualizaciones de otros académicos que no se sintieron representados en las conclusiones de la Declaración. Así se produjeron cuatro ediciones: la Declaración de 1951 sobre la Naturaleza de la Raza y las Diferencias Raciales (redactada por genetistas y antropólogos físicos), la Declaración de 1964 sobre los Aspectos Biológicos de la Raza (redactada por biólogos), la Declaración de 1967 sobre Raza y Prejuicio Racial (elaborada por especialistas en ciencias sociales, que enfatizaron los factores socioeco-

nómicos del racismo), y la Declaración de 1978 sobre la Raza y los Prejuicios Raciales. En ninguna de estas revisiones la influencia latinoamericana volvió a ser tan determinante como en la Declaración de 1950.

En la Declaración de 1951, dominada ante todo por antropólogos físicos y genetistas anglosajones, se revisó la definición de “raza” propuesta en la Declaración de 1950, por considerarla “dogmática”, y se prefirió evitar una nueva definición debido a que se trataba de un concepto dinámico. La Declaración también se abstuvo de afirmar que las razas no existen, ya que “el especialista en antropología física, lo mismo que el hombre de la calle, sabe que las razas existen” (*cf.* preámbulo de la Declaración de 1951). De este modo, se adoptó una postura racialista, acordando el uso de la palabra “raza” para “la clasificación antropológica de grupos que presentan combinaciones específicas de caracteres físicos (incluidos los fisiológicos) en proporciones características” (*cf.* preámbulo de la Declaración de 1951). Sin embargo, hubo consenso en mantener varias ideas del discurso del mestizaje: entre otras cuestiones, que todas las razas son híbridas; que los matrimonios interraciales no tenían efectos desfavorables; y que el origen de las diferencias hereditarias genéticas radica en “mutaciones fortuitas, así como en factores de aislamiento que conducen a la diferenciación racial impidiendo el mestizaje de grupos que presentan mutaciones diferentes, factores que son principalmente geográficos en el caso de los grandes grupos tales como el africano, el europeo y el asiático” (*cf.* preámbulo de la Declaración de 1951). Así, la raza identificaría a un grupo poblacional cuyos miembros se mezclan habitualmente entre sí (ante todo por aislamiento geográfico), y por lo tanto comparten una herencia genética colectiva.

Por su parte, en las Declaraciones de 1964 y 1967, el concepto de “raza” entendido como ramificaciones de un tronco común creadas por la falta de mezcla ante el aislamiento geográfico fue reemplazado por una visión de la diversidad humana formada a partir de múltiples mezclas genéticas entre poblaciones (lo que se asemeja más a una red) y que se derivan de muchos otros factores aparte de la geografía. Finalmente, la Declaración de 1978 fue redactada por juristas, siguiendo el estilo típico de una declaración internacional dividida en artículos y no en párrafos (como en las declaraciones anteriores), e instaurando obligaciones a cargo de los Estados. Básicamente la Declaración pretendió ajustarse a las nuevas realidades geopolíticas en el marco de la descolonización africana, en el entendido de que la recuperación de su soberanía debía permitir avances hacia el principio de la igualdad y la lucha contra el racismo a nivel global. Además se enfocó en

la proscripción definitiva del apartheid sudafricano, al que califica como *la* forma extrema del racismo (*cf.* artículo 1,2) y como un crimen contra la humanidad (*cf.* artículo 4,2). Los puntos más destacables en relación con la eliminación de las jerarquías raciales y la promoción de la igualdad son:

- 1) “Toda teoría que invoque una superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales o étnicos o que dé a unos el derecho de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga juicios de valor basados en una diferencia racial, carece de fundamento científico y es contraria a los principios morales y éticos de la humanidad” (artículo 2,1).
- 2) El Estado tiene la responsabilidad de procurar que los recursos educativos se utilicen para combatir el racismo, en particular haciendo que los programas y libros de texto den cabida a nociones científicas y éticas sobre la unidad y diversidad humanas y estén exentos de distinciones odiosas respecto de algún pueblo (artículo 5,2).
- 3) El Estado debería tomar todas las medidas adecuadas (incluso legislativas) para prevenir, prohibir y eliminar el racismo, la propaganda racista, la segregación racial y el apartheid (artículo 6,2).
- 4) El Estado debería contar con un aparato administrativo que investigue sistemáticamente los casos de discriminación racial, y cuando las condiciones lo justifiquen, aplicar programas especiales para promover la mejora de la situación de los grupos menos favorecidos (artículo 6,3).
- 5) El principio de la igualdad en dignidad y derechos de todos los seres humanos es un principio generalmente aceptado y reconocido por el derecho internacional. En consecuencia, toda forma de discriminación racial practicada por el Estado es una violación del derecho internacional y compromete su responsabilidad internacional (artículo 9,1).

### 3.1.2. Convenciones de la OIT de la década de 1950

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue fundada en 1919 en el marco de la Sociedad de Naciones, con el impulso del movimiento laborista y contrapeso occidental a los retos planteados por la Revolución Rusa (Schweizer 2005: 87-92). Su tarea central consistía en establecer estándares

internacionales sobre temas laborales individuales (igualdad de salarios por igual trabajo, horas máximas de trabajo, trabajo nocturno, protección a la maternidad, etc.) y colectivos (libertad de reunión y asociación, derecho de organizar sindicatos, protección de trabajadores sindicalizados, protección de trabajadores vulnerables a la explotación, etc.). En 1946, tras el cierre de la SdN, la OIT se convirtió en la primera agencia especializada del sistema de Naciones Unidas y en la única institución del sistema de la SdN que se mantuvo. Durante la segunda postguerra ha sido además la única organización internacional que ha producido hasta la fecha estándares normativos internacionales vinculantes en torno a derechos colectivos de grupos étnicos, lo cual se explica en gran medida por la historia del colonialismo europeo y del proceso global de descolonización.

En términos generales se pueden identificar dos fases de producción de convenciones de la OIT con efectos diferenciados en términos de estratificaciones globales: 1919-1947 y 1948-1960. Durante la primera fase de la organización, una de las preocupaciones centrales de la OIT era la situación de los *native workers* en territorios coloniales (Schweizer 2005: 101-110). En esa época, la OIT se vio confrontada con desigualdades estructurales en el ámbito laboral derivadas de sistemas coloniales de esclavización y servidumbre forzada en África, Asia, y Oceanía y de los efectos de largo plazo del *coolie trade* y otras formas de explotación intercontinental. Con respecto a América, uno de los temas más urgentes era la generalizada explotación laboral a los indígenas (*v. gr.* las denuncias de abusos contra indígenas de la Amazonía durante la fiebre del caucho). Sin embargo, la OIT estaba controlada por las potencias europeas que mantenían esos sistemas de explotación laboral en sus colonias, incluyendo territorios en América Latina y el Caribe. Como explica Maul (2007: 35-39), el dominio europeo sobre la OIT impidió cambios sustanciales en este orden internacional de explotación laboral entre metrópolis y colonias, y condujo al establecimiento de un régimen dual de derecho internacional: mientras que los estándares normativos de la OIT estaban primordialmente diseñados para combatir la explotación laboral al interior de países industrializados europeos, los territorios coloniales estaban regulados por los estándares mínimos de los códigos laborales domésticos, expedidos e implementados según la voluntad política del imperio respectivo en ejercicio de su soberanía. Las opiniones de la OIT sobre la situación de los trabajadores en esos territorios coloniales eran consideradas como intromisiones en asuntos internos de los imperios europeos (*ibid.*: 35). Como reflejo de los discursos raciales de la época, esta

duplicidad en los estándares llegó a ser justificada en las diferencias raciales. Las contribuciones de la OIT que fueron más relevantes para las realidades de las sociedades postcoloniales latinoamericanas se redujeron básicamente a: 1) el establecimiento de un Comité de Expertos sobre Trabajo Nativo entre 1926 y 1934 (Schweizer 2005: 110-119), y 2) la adopción en 1930 del Convenio No. 29 Relativo al Trabajo Forzoso u Obligatorio. A pesar de su escaso impacto efectivo en la región, estos fueron antecedentes importantes para la política regional de la organización y el reconocimiento contemporáneo de los indígenas (definidos en términos muy generales como descendientes de habitantes de tierras invadidas y colonizadas por otros) como titulares de derechos en el derecho internacional laboral (en detalle, *cf.* Rodríguez Piñero 2005: 38-52).

En 1948 (y hasta 1970), la OIT quedó bajo la dirección del estadounidense David Morse, quien transformó radicalmente la agenda de la organización (Maul 2010). Tras la integración de la OIT al sistema de Naciones Unidas, la organización tuvo que ajustarse a las nuevas realidades geopolíticas de la segunda postguerra: la emergencia de dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, defensoras respectivas de dos modelos sociales y económicos rivales; y por otro lado, la decadencia de los imperios europeos y el proceso global de descolonización. En consecuencia, la OIT tenía que encontrar una estrategia para balancear los intereses de dos potencias mundiales, varios imperios europeos, y un sinnúmero de nacientes Estados postcoloniales. Como analiza Maul (2007: 257-272), la agenda de derechos universales de Naciones Unidas chocaba con los intereses de las potencias europeas, que intentaban mantener sus propios estándares laborales en sus colonias y extender lo máximo posible su dominio en un nuevo orden internacional que promovía la descolonización. Esto a su vez tenía impacto en las colonias, ya que las ideas de derechos universales y de autodeterminación legitimaban la lucha independentista, pero una vez lograda surgían dilemas para adaptar estándares laborales diseñados para sociedades industriales liberales a las condiciones particulares de las sociedades postcoloniales. En otras palabras, la OIT tenía que seguir una agenda universalista pero a la vez plantearse estándares y acciones que pudieran implementarse en los nuevos Estados. Adicionalmente, la OIT tenía que acoplarse al orden bipolar de la Guerra Fría y hacer concesiones tanto a los países capitalistas (enfocados en derechos individuales) como a los comunistas (enfocados en derechos sociales y colectivos).

Como respuesta, la OIT adoptó el discurso modernizador/desarrollista de la época y diseñó programas de desarrollo y asistencia técnica para aplicar en zonas del Sur Global (en ese entonces llamado “Tercer Mundo”). Con ello lograba por una parte legitimar su existencia frente a países calificados como “subdesarrollados” (que al ingresar progresivamente a la OIT se hicieron mayoría numérica en el transcurso de un par de décadas), ya que podía demostrar contribuciones efectivas en territorios independientes descolonizados o en proceso de descolonización, y por otra parte lograba tener el consentimiento de potencias europeas para expandir su operación en territorios coloniales. En América Latina se implementó el Programa Indio Andino (1952-1968) en siete países, incluyendo a Colombia y Ecuador. Criticado por su enfoque paternalista, desarrollista y asimilacionista, fue con todo uno de los primeros programas internacionales de desarrollo que emplearon la categoría indígena para seleccionar a sus beneficiarios y tuvo una fuerte inspiración en los discursos y políticas indigenistas circulantes en la región.

Bajo el entorno bipolar, y en medio del dilema entre universalismo y particularismo, la OIT jugó un papel central para desmontar el dualismo entre los estándares de trabajo en colonias y en países independientes (y en ese sentido, avanzar en la agenda universalista), y a la vez para lograr la incorporación en el derecho internacional de ciertos derechos colectivos a favor de poblaciones indígenas en países independientes (y de este modo, apoyar vertientes particularistas). En 1955, la OIT adoptó el Convenio No. 104 sobre la Abolición de las Sanciones Penales a Trabajadores Indígenas (ratificado en 1965 por Brasil, y en 1969 por Colombia y Ecuador). Dos años después, la OIT adoptó el Convenio No. 105 sobre la Abolición del Trabajo Forzoso, que actualizó el Convenio No. 29 de 1930. El convenio, que fue ratificado por la mayoría de los nuevos miembros, entró prontamente en colisión con diversos programas desarrollistas de trabajo juvenil obligatorio en países de África occidental, lo que ilustra las dificultades del balance de intereses entre estándares para el “Primer Mundo” y para el “Tercer Mundo” (Maul 2010: 396).

En 1957 también se adoptó el Convenio No. 107 Relativo a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de otras Poblaciones Tribales y Semitribales en los Países Independientes (en adelante OIT C-107). La mayoría de países que ratificaron este tratado son latinoamericanos: Cuba (1958\*), El Salvador (1958\*), Costa Rica (1959), México (1959), Argentina (1960), Perú (1960), Bolivia (1965), Brasil (1965), Colom-

bia (1969), Ecuador (1969), Paraguay (1969), y Panamá (1971\*<sup>295</sup>). OIT C-107 fue el primer tratado internacional que reconoció sendos derechos humanos y medidas de protección laboral sobre la base de una identidad indígena o tribal, incluyendo el derecho a la tierra, y el acceso a la seguridad social, salud y educación en condiciones de igualdad con el resto de la población nacional. Sin embargo, refleja la marcada orientación desarrollista de la época, al definir como miembros de poblaciones tribales o semitribales a aquellos grupos “cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que están regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (*cf.* artículo 1,a). También tenía un claro enfoque asimilacionista al definir a estos grupos como comunidades culturales homogéneas temporales, que tenderán a desaparecer al “modernizarse” e incorporarse dentro de la cultura mayoritaria. OIT C-107 fue substituido en 1989 por el Convenio No. 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales, el cual reemplazó el enfoque asimilacionista por uno multiculturalista. Como se explicará en detalle en el capítulo 4, pese a estar orientado a pueblos indígenas, este tratado ha sido extendido en los albores del siglo XXI a grupos afrodescendientes rurales en Colombia y Ecuador.

Otro tratado de la década de 1950 digno de mención aquí es el Convenio No. 111 sobre la Discriminación en el Empleo y la Ocupación de 1958 (en adelante, OIT C-111). Se trata de uno de los tratados fundamentales de OIT, con más de 170 ratificaciones, incluidos Ecuador (1962), Brasil (1965), y Colombia (1969). Uno de los puntos relevantes de este tratado es que incluye una definición de discriminación que inspiró otros tratados de derechos humanos posteriores:

#### Artículo 1

1. A los efectos de este Convenio, el término discriminación comprende:

- a) cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo y la ocupación;
- b) cualquier otra distinción, exclusión o preferencia que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo u ocupación que podrá ser especificada por el Miembro interesado previa consulta con las organizaciones representativas de empleadores y de trabajadores, cuando

---

295 El asterisco indica que el convenio aún está vigente en ese país.

dichas organizaciones existan, y con otros organismos apropiados. [...]

OIT-111 también legitima el empleo de medidas especiales en el empleo a favor de miembros de grupos en desventaja (artículo 5), lo que en la década de 1960 se conocerá en Estados Unidos como *affirmative action* en el mercado laboral.

### 3.1.3. Las convenciones antirracistas de las décadas de 1960-1980 y la consolidación del concepto de "minorías"

En la década de 1950 se actualizó la Convención sobre la Esclavitud de 1926, tanto para transferir a la ONU las funciones asignadas originalmente a organismos de la SdN (Protocolo de 1953) como para incluir dentro de la prohibición otras prácticas análogas a la esclavitud, como la servidumbre por deudas<sup>296</sup> y la servidumbre de la gleba<sup>297</sup> (Convención Suplementaria sobre la Abolición de la Esclavitud, la Trata de Esclavos y las Instituciones y Prácticas análogas a la Esclavitud de 1956). Estas formas de servidumbre fueron muy usuales en Sudamérica y adoptaron muy diversos nombres. Por ejemplo, en Ecuador la servidumbre por deudas era conocida como "concierto", y una de las formas más extendidas de servidumbre de la gleba era denominada "huasipungo".

Sin embargo, el foco temático se fue moviendo de la explotación laboral hacia la discriminación racial. A finales de la década de 1950 y principios de la década de 1960 se intensificó la movilización afroamericana en los Estados Unidos, lo que llevó en 1964 al fin del sistema segregacionista y al reconocimiento de su igualdad de derechos en el ordenamiento interno. Esto también tuvo efectos en el apoyo estadounidense para el avance de convenciones multilaterales que proscribieran la discriminación racial. Si-

296 La servidumbre por deudas se define en la Convención como "el estado o la condición que resulta del hecho de que un deudor se haya comprometido a prestar sus servicios personales, o los de alguien sobre quien ejerce autoridad, como garantía de una deuda, si los servicios prestados, equitativamente valorados, no se aplican al pago de la deuda, o si no se limita su duración ni se define la naturaleza de dichos servicios;" *cf.* Artículo 1, literal a).

297 La servidumbre de la gleba se define en la Convención como "la condición de la persona que está obligada por la ley, por la costumbre o por un acuerdo a vivir y a trabajar sobre una tierra que pertenece a otra persona y a prestar a ésta, mediante remuneración o gratuitamente, determinados servicios, sin libertad para cambiar su condición;" *cf.* Artículo 1, literal b).



multáneamente, el proceso de descolonización en África, Asia y el Caribe produjo un rápido aumento en el número de Estados miembros de la ONU, lo que permitió que los intereses y preocupaciones de los africanos y afrodescendientes fueran incorporados en la agenda internacional, incluyendo temas como el racismo y la discriminación racial. Por ejemplo, una coalición de países africanos y asiáticos decidió tomar acciones concertadas para aislar internacionalmente al régimen sudafricano mientras mantuviera el apartheid. Adicionalmente, países africanos recientemente independizados como Chad, Dahomey (Benín), Guinea, Malí, Mauritania, la República del Alto Volta (Burkina Faso) y la República Central Africana, presionaron por la adopción de un instrumento internacional que condenara la discriminación racial. En este contexto se adoptó en 1965 la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CEDR), que entró en vigor en enero de 1969.<sup>298</sup> En su Preámbulo se justifica la necesidad de este tratado “[c]onsiderando que las Naciones Unidas han condenado el colonialismo y todas las prácticas de segregación y discriminación que lo acompañan, cualquiera que sea su forma y dondequiera que existan”. Según su artículo 1,1, la expresión “discriminación racial” denota

toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.

De este modo, en la definición internacional, la discriminación racial equipara motivos de raza, con color y origen étnico. En este punto es importante resaltar que en el derecho internacional de la segunda postguerra los motivos prohibidos de discriminación fueron concebidos como causas separadas, exclusivas o alternativas de discriminación (en particular, por el uso de conjunciones disyuntivas o/u). No se concibieron protecciones frente a situaciones de discriminación por la combinación de varias categorías.

---

298 Ratificaciones sudamericanas: Ecuador (1966), Venezuela (1967), Argentina (1968), Brasil (1968), Uruguay (1968), Bolivia (1970), Chile (1971), Perú (1971), Colombia (1981), Paraguay (2003).

Por otra parte, al igual que OIT C-111, CERD legitima en su artículo 1,4 la implementación de medidas especiales,

con el fin exclusivo de asegurar el adecuado progreso de ciertos grupos raciales o étnicos o de ciertas personas que requieran la protección que pueda ser necesaria con objeto de garantizarles, en condiciones de igualdad, el disfrute o ejercicio de los derechos humanos y de las libertades fundamentales no se considerarán como medidas de discriminación racial, siempre que no conduzcan, como consecuencia, al mantenimiento de derechos distintos para los diferentes grupos raciales y que no se mantengan en vigor después de alcanzados los objetivos para los cuales se tomaron.

El artículo 2,1 establece además la obligación de los Estados partes de condenar la discriminación racial y de seguir “una política encaminada a eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a promover el entendimiento entre todas las razas” (nótese que se parte de la existencia de “razas”). Entre otras cuestiones, también se ordena a los Estados partes a condenar “toda la propaganda y todas las organizaciones que se inspiren en ideas o teorías basadas en la superioridad de una raza o de un grupo de personas de un determinado color u origen étnico, o que pretendan justificar o promover el odio racial y la discriminación racial”, para lo cual deberán declarar como acto punible toda “difusión de ideas basadas en la superioridad o en el odio racial, toda incitación a la discriminación racial, así como todo acto de violencia o toda incitación a cometer tales actos contra cualquier raza o grupo de personas de otro color u origen étnico, y toda asistencia a las actividades racistas, incluida su financiación” (artículo 4,a).

Posteriormente, en 1966, la Asamblea General de Naciones Unidas adoptó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), aunque solo entró en vigor una década después, en marzo de 1976. Durante la larga negociación de este tratado se produjeron fuertes divisiones entre países del bloque capitalista, del bloque comunista, y los países no alineados (especialmente antiguas colonias). Estas divisiones impidieron el reconocimiento de los derechos consagrados en la DUDH en un solo tratado internacional y tuvieron consecuencias conceptuales importantes sobre el derecho a la igualdad. Por ejemplo, para Estados Unidos, las medidas especiales a favor de afroamericanos eran consideradas una excepción al derecho a la igualdad, y por lo tanto, una forma de discriminación, si bien benigna. Por el contrario, las medidas especiales en India (denominadas *reservations*) tenían un enfoque diferente, al considerarlas como mecanismos de realiza-

ción de la igualdad efectiva. El alcance geopolítico de esta distinción puede apreciarse en la postura que adoptaron estos dos países durante las negociaciones del pacto entre los años cincuenta y sesenta. Ni el PIDCP ni el Pacto Internacional de Derechos Sociales (PIDESC) incorporaron una disposición que explícitamente reconociera acciones afirmativas, como sí ocurrió en la CEDR (cuya denominación como “medidas especiales” fue prevalente en el derecho internacional hasta la CMR de 2001 en Durban). Esto puede atribuirse al contexto político global en el que ambos pactos fueron negociados. Las discusiones sobre una “Convención Internacional sobre Derechos Humanos” reflejaban las tensiones ideológicas en el marco de un orden global pensado y articulado en la dicotomía este-oeste. Las concepciones sobre el derecho a la igualdad que defendió cada bloque dependía en gran medida de sus intereses geopolíticos de expansión y predominio global de su respectivo modelo económico: mientras los Estados Unidos y otros países occidentales promovieron una concepción liberal/formal de la igualdad con énfasis en igualdad de oportunidades, países socialistas y postcoloniales defendieron una concepción de igualdad material con énfasis en igualdad de resultados. Esto explica por qué se adoptaron dos tratados separados que reflejaban el mínimo consenso alcanzado entre los bloques tras dos décadas de deliberaciones, y por qué Estados Unidos no promovió activamente la difusión de sus programas de acción afirmativa en estas plataformas internacionales. En contraste, desde el comienzo de las negociaciones, India defendió la inclusión de una cláusula de igualdad que permitiera la implementación nacional de medidas especiales. Por ejemplo, el origen del actual artículo 26 PIDCP<sup>299</sup> fue una propuesta de la India de 1949 que emulaba el artículo 14 de la Constitución de India y complementaba la propuesta occidental de “igualdad ante la ley” con el derecho a la “protección igualitaria de la ley”. A pesar de los intentos de potencias occidentales de borrar esta segunda frase, finalmente se mantuvo en el artículo, si bien con algunas restricciones (v.gr. la inclusión de la expresión *in this respect* para tratar de evitar una cláusula de igualdad más fuerte).<sup>300</sup>

299 PIDCP. Artículo 26: “Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

300 Cf. en detalle: Tomuschat 1981: 695-716.

Era de esperar que una situación similar se presentara en los debates sobre los derechos de las minorías, consagrados en el artículo 27 PID-CP,<sup>301</sup> el cual sufrió varias restricciones para evitar medidas positivas. Por ejemplo, un borrador previo del actual artículo 27 reconocía el derecho de las minorías de recibir una distribución justa de los fondos públicos para establecer sus propias escuelas e instituciones religiosas o culturales. Mientras la Unión Soviética y Yugoslavia defendieron la inclusión de disposiciones más detalladas de derechos de las minorías, Estados Unidos y los países latinoamericanos enfatizaron en la necesidad de garantizar la asimilación de las minorías.<sup>302</sup> En definitiva, la negociación llevó a la prevalencia de la postura occidental, si bien balanceada a través de la doctrina de la “diferenciación legítima”, según la cual el propósito y efectos de una distinción racial o étnica determina si esa acción constituye o no una forma prohibida de discriminación racial, por lo que hacer distinciones entre grupos no se consideraría automáticamente como discriminación prohibida. Como resultado, a la luz del derecho internacional, las “medidas especiales” serían toleradas pero sólo como excepción temporal al principio general de igualdad.

Lo que vale la pena resaltar aquí es la consolidación del concepto de “minoría” en el derecho internacional. Los primeros acercamientos conceptuales en el sistema ONU se efectuaron con base en los ensayos definitorios emprendidos por el profesor italiano Francesco Capotorti y el magistrado canadiense Jules Deschênes, ambos a instancias de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Para Capotorti, “una minoría es un grupo que es numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que se encuentra en una posición no dominante, cuyos integrantes poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas que difieren de las del resto de la población y que, siquiera de manera implícita, mantienen un sentido de solidaridad encaminada a preservar su cultura, tradiciones, religión o idioma”. De otro lado, Deschênes propuso una definición distinta: “Un grupo de ciudadanos de un Estado, en minoría numérica y en posición no dominante en ese Estado, dotados

---

301 PIDCP. Artículo 27: “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”.

302 Para un análisis detallado de la negociación del artículo 27 PIDCP, *cf.* Spiliopoulou 1997: 123-127.

de características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las de la mayoría de la población, solidarios los unos de los otros, animados, aunque sea implícitamente, de una voluntad colectiva de supervivencia y que tienden a la igualdad de hecho y de derecho con la mayoría”.<sup>303</sup> En todo caso, durante ese período se establecieron, a grandes rasgos, tres criterios conceptuales para poder caracterizar a un grupo como “minoría”: 1) una especificidad cultural, lingüística o religiosa en comparación con la población mayoritaria; 2) la inferioridad numérica en perspectiva del conjunto de la población (de ahí que se prefiera hablar de “poblaciones” indígenas y no de “pueblos indígenas”); y 3) la situación no dominante en la sociedad nacional (lo cual excluye del concepto a minorías en el sentido numérico pero que son las élites dominantes de un país, como por ejemplo los *afrikáners* durante el *apartheid*).

Finalmente, es importante resaltar, entre los tratados antirracistas de ese período, a la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), suscrita en San José en 1969. En ese tratado, ante todo de alcance latinoamericano por las ratificaciones actuales, los Estados se comprometieron a “respetar los derechos, y libertades reconocidos en ella y a garantizar su pleno y libre ejercicio [...] sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión opiniones públicas o de cualquier otra índole [...]” (artículo 1,1 de la Convención). Además incorpora otros estándares relevantes para los afrodescendientes latinoamericanos: entre otros aspectos, prohíbe el sometimiento a esclavitud o servidumbre, y la trata de esclavos (artículo 6); prohíbe la expulsión colectiva de extranjeros (artículo 22,9); establece la obligación de reconocer iguales derechos tanto a los hijos nacidos fuera de matrimonio como a los nacidos dentro del mismo (artículo 17,5); y reconoce el derecho a la igualdad ante la ley y a igual protección de la ley sin discriminación alguna (artículo 24).

Como se desprende del análisis de algunos de los informes que regularmente enviaban los gobiernos sudamericanos de ese período (1960-1989) al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, adoptar estos tratados internacionales no representaba ningún inconveniente para los países latinoamericanos, ya que, según sus gobiernos, en ellos no se

303 Cf. Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas, Segundo informe sobre la marcha de los trabajos presentado por el Relator Especial, Sr. Miguel Alfonso Martínez. E/CN.4/Sub.2/1995/27, 31 de julio de 1995, párr. 69.

practicaba la discriminación racial (Informe 1982, párrs. 305-306, Uruguay; Informe 1984, párr. 168, Bolivia), y los casos excepcionalísimos eran adecuadamente resueltos en el sistema judicial (Informe 1982, párr. 296, Argentina). En algunos casos se llegaba a afirmar que el país “nunca había conocido la discriminación racial y su adhesión a la Convención había constituido simplemente un acto de solidaridad” (Informe 1983, párr. 207, Venezuela). En otros casos, los representantes de los Estados sostenían que no habían personas o grupos discriminados racialmente porque en la Constitución y/o el Código Civil se establecía que todas las personas eran iguales ante la ley (Informe 1981, párr. 269, Chile; Informe 1984, párr. 168, Bolivia), o que era innecesario proporcionar información sobre los indígenas, ya que contaban con los mismos derechos de cualquier otro ciudadano (Informe 1982, párr. 304, Argentina). La no expedición de normas antidiscriminatorias ordenadas por la Convención no significaba que el país estuviera eludiendo sus obligaciones internacionales, sino que simplemente esas normas eran inútiles porque carecían de objeto o había poca presión para legislar sobre asuntos sobre los que no había queja (Informe 1981, párr. 264, Chile; Informe 1982, párr. 312, Uruguay; Informe 1983, párr. 216, Venezuela; Informe 1984, párr. 174, Bolivia). Por ejemplo:

[E]l representante de Uruguay aseguró al Comité que en su país sencillamente, no había problemas raciales. La dificultad estribaba en que los legisladores no podían encontrar una relación entre esa legislación y la situación social. En ese contexto debía considerarse el hecho de que la ley destinada a modificar el Código Penal aún no hubiese sido adoptada (Informe 1982, párr. 312, Uruguay).

Por otro lado, las preguntas del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial a los gobiernos de la época estaban centradas ante todo en la situación de los indígenas (incluso para el caso de Brasil, *cf.* Informe 1983, párrs. 253-255; Informe 1987, párrs. 548-555), porque “en América Latina las poblaciones indígenas solían constituir el blanco más propicio de la discriminación racial” (Informe 1983, párr. 210). Con todo, las preguntas se limitaban usualmente a si se promovían los idiomas autóctonos, y si se habían adoptado medidas concretas en la esfera de la enseñanza, la vivienda, o el desarrollo rural (Informe 1982, párr. 204-213, Ecuador; Informe 1984, párr. 131, Colombia; Informe 1984, párr. 315, Perú). Las preguntas del Comité sobre la situación de los afrodescendientes fueron muy escasas, y generalmente sólo se formulaban a Brasil y a países del Caribe.

Esta invisibilización de la discriminación racial (y en particular, de la cometida contra población afrodescendiente) está asociada estrechamente con el discurso de mestizaje imperante durante el período. Por ejemplo: “Para el Gobierno de Brasil, el número de matrimonios mixtos inscritos revestía gran importancia, pues era fuente de una nueva raza y una nueva cultura” (Informe 1987, párr. 563). En esa línea, la distribución de la población sobre la base de diferencias culturales y étnicas no era precisa para países mestizos. Para el representante del gobierno venezolano, el Comité estaba aplicando “normas de Europa occidental” a realidades sociales a las que no se ajustaban:

Puesto que los venezolanos no pensaban en función de grupos étnicos y minorías, era imposible atender a algunos de los pedidos de los miembros del Comité. Venezuela no hacía hincapié en la legislación encaminada a proteger a las minorías, porque la cuestión de la intolerancia racial simplemente no se planteaba. [...] En realidad Venezuela tenía pocos indígenas, debido a la mezcla de razas, ya que el colonialismo no había dado lugar al racismo. Además sería sumamente difícil determinar quién pertenecía a qué raza y tal vez ni siquiera fuera conveniente preparar estadísticas demográficas de esa índole (Informe 1983, párr. 216, Venezuela).

### 3.2. Legislación agraria y laboral

Como se ha visto, bajo el discurso de mestizaje, buena parte de las distinciones legales raciales o étnicas relativas a afrodescendientes fueron reemplazadas por categorías como “campesinos” y “población rural” en aquellos países donde eran una minoría. En contraste, respecto de la población indígena se mantuvieron denominaciones étnicas y raciales,<sup>304</sup> en gran parte por el fortalecimiento los discursos indigenistas (así como la atención mediática que despertaron obras literarias que denunciaban la explotación laboral indígena)<sup>305</sup> y la preservación del régimen tutelar y de algunas instituciones co-

304 En las constituciones ecuatorianas de 1897, 1926, 1945 y 1946 se empleó el término “raza india” para referirse a los pueblos indígenas del país.

305 Este punto lo ilustran obras como *La Vorigine* (1924), en la que el escritor colombiano José Eustasio Rivera denunciaba la esclavización de indígenas en la selva amazónica durante la fiebre del caucho, y *Huasipungo* (1934), escrita por el ecuatoriano Jorge Icaza Coronel, donde se narran las condiciones brutales en que indígenas eran explotados en haciendas de zonas montañosas bajo el modelo del huasipungo.

loniales, como por ejemplo las reservas y resguardos, aun cuando parecieran a primera vista incompatibles con la política oficial asimilacionista.<sup>306</sup>

Considerando el hecho de que la mayor parte de la población indígena y afrodescendiente habitaba en áreas rurales en los países sudamericanos (con la notoria excepción de Brasil, que contaba con una importante población afrodescendiente en las ciudades), era común que estuvieran expuestos a formas precarias de tenencia de la tierra en combinación con mecanismos explotativos de trabajo, como lo ilustran modelos como la aparcería, el concierto y el huasipungo. Como se discutió en capítulos previos, ante la falta de alternativas, muchos exesclavos se mantuvieron en las grandes haciendas de sus antiguos amos en condición de servidumbre, por ejemplo, como aparceros y empleados domésticos. En el caso de Brasil, el progresivo desmonte del sistema esclavista a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX va produciendo un campesinado negro instalado en remanentes de quilombos y otras “terras de preto” ocupadas colectivamente por descendientes de esclavos (Mattos/Abreu 2013: 109-110). Esto explica el por qué las normas nacionales con mayor impacto sobre los afrodescendientes en términos de desigualdades sociales eran las relativas al uso, tenencia y posesión de tierras (*v. gr.* código civil, leyes de reforma agraria, regulaciones sobre el uso de recursos naturales como los códigos mineros, leyes forestales), así como las normas laborales en contextos rurales<sup>307</sup> (*v. gr.* regulaciones sobre trabajos agrícolas). Tanto las leyes agrarias como las laborales estuvieron enmarcadas en las tensiones ideológicas globales entre el bloque comunista y el bloque capitalista, con especial intensidad en la década de 1960. Tras la victoria de la Revolución

306 A principios del siglo XX, las reservas se entendían como espacios para la reducción de “indios salvajes” a la vida civilizada; en la segunda mitad del siglo eran legitimadas para preservar la identidad cultural e idiomas indígenas, así como para protegerlos contra la explotación económica; no se les imponía obligaciones ni impuestos mientras estuvieran en las tierras de resguardo, pero estaban en libertad de abandonarlas; y el sentido de la propiedad colectiva era proteger a la comunidad contra despojos. *Cf. v. gr.* Informe 1984 CERD, párr. 137, sobre Colombia.

307 Aquí valdría la pena mencionar la ausencia de leyes laborales para contextos urbanos de especial relevancia para los afrodescendientes, como por ejemplo las leyes de equiparación de derechos laborales para el trabajo doméstico (área en la que las mujeres indígenas y afrodescendientes en Sudamérica están sobrerrepresentadas). Este vacío legal se resolvería en la mayoría de países latinoamericanos apenas a comienzos del siglo XXI. Por ejemplo: Uruguay (Ley N° 18.065 de Trabajo Doméstico de 2006); Colombia (Ley 1525 de 2012, Decreto 721 de 2013 y Ley 1788 de 2016); Ecuador (Ley Orgánica para la Defensa de los Derechos Laborales de 2012, que reformó el Código de Trabajo); Argentina (Ley 26.844 de 2013); Chile (Ley N° 20.786 de 2014); Brasil (*Emenda Constitucional* 72 del 2 de abril de 2013 y Ley 150 de 2015).



Cubana en 1959 se produjo una ola de leyes de reforma agraria en América Latina,<sup>308</sup> en un principio apoyadas por el gobierno estadounidense en el marco de la Alianza para el Progreso.<sup>309</sup> Muchos de los estudios académicos sobre este período se centran en el análisis de esta legislación. Sin embargo, al menos en Brasil, Colombia y Ecuador, las leyes de reforma agraria no lograron reducir la concentración de la tierra ni una efectiva redistribución de la propiedad rural a favor de pequeños campesinos (incluyendo a indígenas y afrodescendientes), sino que se enfocaron más bien en la colonización más o menos ordenada de tierras consideradas “baldíos”. Sin desconocer la importancia de esas leyes ni el impacto que tuvieron en casos concretos, esta sección incorpora al análisis otras normas con un impacto ostensible en términos de desigualdad. En particular, intentamos deconstruir la categoría jurídica de “baldío” para develar su uso como herramienta jurídica para el despojo legal de tierras ocupadas por indígenas y afrodescendientes.

El análisis exhaustivo de la legislación agraria, forestal, minera y laboral de Brasil, Colombia y Ecuador en el siglo XX (así como de la inmensa literatura sobre estas materias) es una tarea que excede las capacidades y espacio de este estudio, y que requeriría reflexiones previas sobre las diferentes formas de tenencia, posesión y propiedad heredadas desde el período colonial (lo que supone contrastar la normativa española con la portuguesa, *n. gr.* respecto al sistema de sesmarías), así como consideraciones económicas y politológicas sobre despojo de tierras y conflicto. Esta sección sistematiza literatura secundaria que evalúa a grandes rasgos los impactos de legislaciones nacionales en las desigualdades sociales bajo una estratificación etnicizada de clases, fundamentalmente mediante el despojo de tierras de indígenas y afrodescendientes a favor de grandes terratenientes blancos/mestizos. En segundo lugar, también se muestra cómo la ineffectividad de las emergentes legislaciones laborales extendió por décadas los sistemas laborales postescla-

308 Venezuela (1960), Colombia (1961), Costa Rica (1961), Chile (1962), Honduras (1962), Panamá (1962), Perú (1963), Ecuador (1964), y el fallido intento de reforma agraria en Brasil por decreto en marzo de 1964 (bloqueado un par de semanas después tras el golpe militar).

309 La Alianza para el Progreso se acordó en agosto de 1961 en el marco de la Conferencia Interamericana de Punta del Este (Uruguay). Entre los puntos centrales de la Alianza se incorporó la necesidad de adelantar reformas agrarias. Para diversos autores (*cf. n. gr.* Becker/Tuttilo 2009: 212; Galarza 2010), el apoyo de la administración Kennedy a la reforma agraria básicamente buscaba evitar levantamientos campesinos que emularan la experiencia cubana, y restar base social de apoyo a los movimientos guerrilleros de tendencia marxista en todo el continente.

vistas de servidumbre (concertaje, huasipungo, etc.), que mantenían a los indígenas y descendientes de esclavos y de libertos como mano de obra precarizada. Finalmente, se analiza cómo ciertas regulaciones incentivaron los matrimonios intergrupales, en línea con los objetivos del blanqueamiento por mestizaje. Para ilustrar estas tres cuestiones se selecciona respectivamente un tipo de norma de cada país: las normas sobre tierras baldías en Colombia, las normativas relativas a la proscripción del concertaje en Ecuador, y las normas de nacionalización del trabajo en Brasil.

### 3.2.1. Normativa aplicable a tierras baldías: Código Civil, leyes agrarias y legislación forestal

La tierra es uno de los bienes estratégicos (si no el más importante de todos) para el ascenso social en contextos rurales. Sin embargo, hasta nuestros días, los países sudamericanos han mantenido constantemente un altísimo coeficiente Gini de distribución de la tierra (0,85 en 2009, *cf.* OCDE 2015: 80). Paraguay, Brasil y Colombia son los casos más extremos, turnándose anualmente el primer lugar de desigualdad, con cálculos de coeficiente Gini que fluctúan entre un 0,85 y 0,94. Para el período de estudio, la situación no era muy distinta. De acuerdo con el Censo Agropecuario Nacional del Ecuador realizado en 1954, el coeficiente de Gini de la distribución de la tierra en ese año era de 0,86 (Castro 2007: 13); los minifundios representaban más del 83 % de las propiedades pero ocupaban apenas el 11 % de la tierra, mientras que los latifundios representaban sólo el 0,3 % de las propiedades y ocupaban el 45 % de la tierra (Galarza 2010: 60).

Esta concentración extrema de la tenencia de la tierra tiene sus raíces en el régimen colonial, como ya se ha explicado (*cf. supra*, II.3.2.1). La historia de colonización de tierras en Sudamérica ha estado caracterizada por dos macroprocesos: el despojo de tierras a los indígenas (desterritorialización), y la deforestación para la expansión de la frontera agropecuaria. Respecto al primero, seguimos aquí el análisis de Arango Restrepo (2014), quien sostiene que todas las formas de propiedad aplicadas durante el siglo XVI en lo que hoy es Colombia surgieron mediante la privación violenta y despojo de las tierras de los indígenas, así como de su explotación laboral; de este modo muchos encomenderos lograron consolidar grandes latifundios. Esto marcó una estructura muy concentrada de la tierra, que no se alteraría sustancialmente tras la independencia, ya que buena parte

de las tierras confiscadas y de las tierras baldías se distribuyeron entre pocas manos al menos hasta la década de 1930. Con las debidas especificidades de cada caso, este fenómeno se observa en las demás excolonias ibéricas en Sudamérica.

El despojo originario de tierras a los indígenas y la transformación jurídica de tierras no colonizadas en “baldíos” está estrechamente atado a la historia (y presente, *cf. infra*, capítulo IV) de la desterritorialización de los afrodescendientes. Como una población desarraigada de un continente y llevada a la fuerza a otro en condición de esclavitud, los africanos carecían de tierras e incluso de la posibilidad legal de adquirirlas. Su acceso fáctico a la tierra estuvo limitado a la configuración de territorios libres como los palenques y quilombos. Por eso, tras la abolición de la esclavitud y su desplazamiento a zonas aisladas, las regulaciones más relevantes para su acceso a la tierra eran las relativas a la ocupación de baldíos y a la prescripción adquisitiva.

Al igual que en las demás excolonias ibéricas, el derecho civil neogranadino se basó en el código civil napoleónico y el derecho colonial ibérico (que a su vez estaban inspirados en el derecho romano). Para el derecho colonial español, toda la tierra americana le pertenecía al rey (“tierras realengas”) y él o sus representantes locales (virreyes, presidentes, audiencias) tenían la autoridad para distribuirla entre colonizadores e indígenas, según la legislación que él fuera elaborando. Como ya se mencionó, se reconoció la propiedad comunal sobre una parte de las tierras de los indígenas. Pero el resto de los terrenos se distribuían y privatizaban a modo individual mediante venta o adjudicación (mercedes reales de tierras), o bien por usucapio. En este caso, la propiedad de un terreno la adquiría aquel que lo habitara y trabajara; el fundamento de la propiedad era la ocupación de tierras deshabitadas así como su explotación económica efectiva. Se entendía además que todas las tierras realengas que no hubieran sido repartidas previamente eran “pasto común y baldío a todos”.<sup>310</sup> Este concepto de baldíos y de propiedad privada de las tierras del derecho ibérico era un galimatías para legitimar la usurpación y el despojo (en ocasiones violento) a gran escala, ya que todas las tierras les pertenecían a los indígenas antes del arribo de los invasores ibéricos, y la ocupación y posesión de tierras de un

---

310 *Cf.* Real Cédula al Almirante y virrey Cristóbal Colón, dictándole normas sobre la repartición de las tierras en la española y las reservas del Palo Brasil, del oro y de la plata para la corona. Medina del Campo, 22 de julio de 1497.

pueblo indígena era reconocida por sus vecinos. Con la independencia, en gran medida se mantuvo la idea de que la ocupación otorgaba la propiedad. En el Código Civil de Andrés Bello (jurista venezolano que redactó el código para Chile, y cuya obra codificadora fue adoptada casi íntegramente por Colombia, Ecuador, y otros países latinoamericanos) se confirmó la regla según la cual “[p]or la ocupación se adquiere el dominio de las cosas que no pertenecen a nadie [...]”.<sup>311</sup> Adicionalmente, en el Código Civil colombiano se definieron como baldíos “todas las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales carecen de otro dueño” (art. 675), y fueron convertidas en bienes públicos “cuyo dominio pertenece a la República” (art. 674). En general, la posesión continua, pacífica y pública de un terreno durante un período de tiempo determinado en la ley conllevaba la expectativa de consolidar la propiedad legal por prescripción adquisitiva (usucapio), aún sin que mediara la buena fe (es decir, aun sabiendo que los títulos legales le pertenecen a otra persona en el momento en que se establece). Sin embargo, si las tierras que se ocupan son baldíos, el título de propiedad solo se consolida con un acto administrativo denominado “adjudicación”.

Según como se regule e interprete, la usucapio puede ser generadora de distintos tipos de conflictos por la tierra, entre quienes alegan títulos de propiedad y quienes ocupan y hacen explotación económica efectiva de la tierra. En el caso de Colombia, a principios del siglo XX tales disputas desataron acciones violentas para impedir la usucapio o bien para consolidar el despojo, lo que fue uno de los factores que desató el conflicto armado de la segunda mitad del siglo. Para entender la importancia que este punto tuvo en la configuración de desigualdades sobre la tierra en Colombia, es necesario explicar muy brevemente la evolución del concepto de propiedad. El Código Civil de Austria de 1811 ilustra la concepción decimonónica de la propiedad como derecho inviolable y absoluto:

Artículo 362. Como consecuencia de su derecho de disponer libremente de su propiedad, el propietario pleno puede, como regla general, hacer uso de la cosa o no hacer uso ninguno de ella, a su arbitrio; él puede destruirla, transmitirla totalmente o en parte a otras personas o bien, deshacerse de ella, abandonándola.

---

311 Cf. Artículo 605 del Código Civil de Chile.

En contraste, el derecho civil colombiano de la primera mitad del siglo XX se inscribió en tendencias del derecho civil comparado sobre la función social de la propiedad,<sup>312</sup> con lo que ésta dejaba de ser un derecho absoluto. Con la reforma constitucional de 1936<sup>313</sup> (de tendencia socialdemócrata) y la Ley 200 de 1936 (“Ley de Tierras”), el uso efectivo de la tierra se volvió determinante: para obtener la propiedad de un terreno baldío se requería la ocupación y uso efectivo. En Colombia se estableció que los propietarios de tierras debían explotarla económicamente, so pena de extinción de dominio;<sup>314</sup> adicionalmente se aceptó que personas pudieran adquirir tierras que ocuparan y explotaran aunque ya tuvieran títulos inscritos a nombre de otra persona.<sup>315</sup>

Estas reformas se lograron tras un período de inestabilidad y tensiones entre grandes terratenientes y campesinos/aparceros (entre ellos, indígenas y afrodescendientes), producidas en el marco de la crisis global de 1929.<sup>316</sup> El descontento popular se asociaba en buena medida a la desigualdad en la repartición de baldíos y a la extendida práctica de usurpación de baldíos por parte de grandes terratenientes mediante el corrimiento progresivo de las cercas en terrenos colindantes a sus predios. Según Arango Restrepo (2014: 137-138), entre 1827 y 1931 el 76,3 % de terrenos baldíos fueron adjudicados a unidades mayores de 1.000 hectáreas, mientras que a las menores de 20 hectáreas solo el 1,2 %; además durante ese período se calcula que unas 3 millones de hectáreas de tierras baldías fueron usurpadas al Estado. Uno de los casos emblemáticos de la época era la

312 La doctrina fue originalmente formulada por León Duguit en una conferencia en 1911 en la Universidad de Buenos Aires. Básicamente, se asume que quien posee una cosa cuyo derecho es protegido por la sociedad en la que vive tiene el deber de usarla para el beneficio de esa sociedad, pues de lo contrario esa protección se pierde. La doctrina fue adoptada posteriormente por la Iglesia Católica e introducida a los códigos civiles de numerosos países.

313 Acto Legislativo 1º de 1936. Artículo 10: “[...] La propiedad es una función social que implica obligaciones [...]”.

314 *Cf.* artículo 6 de la Ley 200 de 1936.

315 En Chile, donde regía el mismo Código Civil, se estableció que la prescripción adquisitiva no operaba cuando los terrenos tenían previamente títulos inscritos.

316 La crisis de 1929 generó un cambio sustancial en las relaciones de poder a escala nacional (supuso el fin de la hegemonía conservadora, que se había instaurado desde 1880 —es decir, cincuenta años) y tuvo un impacto significativo en las tensiones territoriales en la Colombia rural. Debido a la abrupta caída de la demanda global de productos agrícolas, grandes hacendados agroexportadores prescindieron de los servicios de un importante número de campesinos, quienes tuvieron que desplazarse y ocupar otras tierras, creando disputas con terratenientes que alegaban tener títulos sobre ellas.

hacienda Sumapaz, que en 1934 ocupaba unas 300.000 hectáreas entre los actuales departamentos de Cundinamarca y Meta, pero sus presuntos propietarios tenían títulos por sólo 9.300 hectáreas. Como explica Henderson (2006: 316-317), esta hacienda mantenía a finales de la década de 1920 las estructuras productivas del siglo XIX; mientras que a su alrededor se habían establecido miles de fincas pequeñas de cafeteros independientes, los dueños de la hacienda le negaban a sus arrendatarios y aparceros internos participar directamente en la bonanza cafetera. Así, los arrendatarios tenían ante sí extensos baldíos que no podían cultivar ni colonizar, y sabían que los presuntos propietarios no tenían títulos legítimos sobre las mismas. A esto se sumaban las demandas de jornaleros de otras grandes haciendas del centro de Colombia (en especial de Cundinamarca y Tolima), que exigían la implementación de las leyes laborales nacionales a los terratenientes. La negativa de varios de estos grandes propietarios de tierras llevó a los campesinos a sublevarse y a organizar invasiones de haciendas y baldíos, muchas veces bajo influencia de partidos de izquierda (*v. gr.* la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria, el Partido Agrario Nacional, y el Partido Comunista de Colombia). Los terratenientes, temerosos de una revolución social, se organizaron políticamente en la Acción Patriótica Económica Nacional (APEN) y trataron infructuosamente de impedir la expedición de la Ley 200. Al final, esta ley no resultó ser la amenaza comunista que la APEN temía, ni se trató propiamente de una ley de reforma agraria (ya que no se alteró la propiedad de grandes terrenos explotados económicamente); la ley básicamente aclaró los títulos de propiedad en las zonas de invasión de tierras. Aquellos propietarios que no probaron posesión legal de sus tierras tuvieron que reintegrarlas al Estado, y éste a su vez las declaró baldías y las ofreció a los colonos a través de programas de parcelación. Adicionalmente, los tenedores de tierras tituladas a nombre de otras personas podían reclamar derechos de propiedad después de cinco años de trabajar la tierra. Esto no supuso el fin del conflicto por tierras; como concluye Henderson (2006: 325-326), intensificó el conflicto en las zonas rurales al individualizar aún más la lucha por la tierra. En la práctica, los terratenientes expulsaban masivamente (y en ocasiones, con el uso de violencia) a arrendatarios y aparceros antes de que se cumpliera el plazo de los cinco años; en respuesta, muchos campesinos instauraban acciones judiciales para impedir las evicciones y anular los títulos de los terratenientes. Tan solo ocho años después, una contrarreforma (Ley 100 de 1944) eliminó el derecho de los campesinos para reclamar las tierras que trabajaban,

revivió el contrato de aparcería e incrementó de 10 a 15 años el plazo de los propietarios de tierras para modificar el uso de las mismas y evitar así la expropiación. Entre 1948 y 1958, durante el período conocido como “La Violencia”, se produjo un despojo significativo de tierras públicas y privadas, ya sea mediante sobornos a la clase política y aprovechando los vacíos y deficiencias legales, o bien por medios violentos. Como respuesta legislativa a esta problemática, se expidió la Ley 135 de 1961 (conocida como “Ley de Reforma Agraria”). Su objetivo era expropiar tierras improductivas y distribuir las a pequeños campesinos, expandir la frontera agropecuaria, y promover la explotación de tierras no cultivadas. Sin embargo, la ley no cumplió con estos objetivos pese a los enormes costos del programa.<sup>317</sup>

La Ley de Tierras de 1936 y la Ley de Reforma Agraria 1961 fueron ante todo diseñadas para las realidades del centro y norte del país, pero no para el Pacífico. Esto se debe a dos diferencias fundamentales: 1) mientras que en el centro del país y la región Caribe se produjeron conflictos de tierra entre aparceros y grandes latifundistas, en el Pacífico no se produjeron durante ese período conflictos de ese tipo a gran escala ya que buena parte de las tierras ocupadas por afrodescendientes no estaban bajo control de grandes terratenientes; y 2) buena parte de esas tierras ocupadas por los afrodescendientes en el Pacífico eran bosques tropicales que no fueron diezmados durante la ocupación, sino que se lograron preservar aún con la explotación artesanal de los recursos naturales, lo que en épocas de altos precios de los *commodities* hizo de la región un área de interés recurrente para empresarios transnacionales. Respecto al primer punto, Leal y van Ausdal (2014: 189) explican:

Mientras que los campesinos (y los terratenientes) en otras partes de Colombia y América Latina buscaron asegurar derechos territoriales a través de títulos, en el Pacífico, debido a la naturaleza de su economía extractiva, la tierra no era un recurso estratégico del que la gente tratara de apropiarse. [...] [L]os conflictos y tensiones se desarrollaron alrededor del subsuelo y los productos forestales, más que en torno de la tierra misma.

317 CEPAL calcula que entre 1961-2001, el esfuerzo fiscal de Colombia a través de asignaciones ejecutadas por el INCORA en programas de redistribución de tierras ascendió a más de 3.500 millones de dólares; la mayor parte se trató de costos fijos de la estructura administrativa del INCORA. Cf. Balcázar *et al.* 2001: 47.

En cuanto al segundo punto, el hecho de que los afrodescendientes no deforestaron las áreas que ocuparon tuvo irónicamente una incidencia fundamental sobre su acceso a la tierra, debido a la legislación ambiental conservacionista expedida a partir de 1959 y a los intereses de empresarios aserraderos sobre los bosques del Pacífico. Para entender esta cuestión es preciso comparar la modalidad de ocupación del Pacífico con la del resto del país. Leal y van Ausdal (2014) realizan este ejercicio, planteando las notables diferencias entre la región Pacífico y Caribe. Durante el siglo XIX, el acceso a la tierra para pequeños campesinos generalmente se produjo mediante la colonización de tierras baldías, en muchos casos, expandiendo la frontera agrícola mediante deforestación. Este poblamiento fue alimentado ante todo por flujos migratorios internos (como ocurrió por ejemplo en el actual Eje Cafetero colombiano y en su costa Caribe), en contraste con los casos de Brasil y los países del Cono Sur, donde el arribo de colonos europeos jugó un papel crucial. En el Caribe colombiano, los bosques fueron erradicados desde mediados del siglo XIX para plantar pasto y así destinar las tierras a una ganadería de ínfima productividad, en muchos casos mediante el despojo de tierras a pequeños campesinos y el robo de las mejoras efectuadas por éstos. Según estos autores, actualmente se preserva solo el 1,5 % de los 80.000 km<sup>2</sup> de bosques tropicales que cubrían la costa Caribe. Para comparación, a finales del siglo XX se estimaba que el 77 % de la costa Pacífica estaba aún cubierta por bosques. Como se explicó previamente (*cf. supra*, II.4), a lo largo del siglo XIX los africanos y afrodescendientes que recién salían de la esclavitud y abandonaban las haciendas y minas colonizaron tierras selváticas de la costa Pacífica; este proceso de ocupación representaba una oportunidad para lograr autosuficiencia económica, producir sus propios alimentos e incluso obtener ingresos. Sus movimientos migratorios a lo largo de los ríos y en áreas aisladas del Pacífico dieron lugar a formas de trabajo orientadas al consumo familiar y al comercio de pequeña escala. Allí se apropiaron de los bosques pero no los diezmaron; usaron sus recursos para la construcción de sus viviendas, la extracción de minerales, y la obtención de alimentos, sin afectar la capacidad de resiliencia de la naturaleza. El contraste entre el Caribe y el Pacífico es entonces muy marcado:

En las sabanas del Caribe colombiano los ganaderos protagonizaron un proceso de expansión territorial que consolidó la estructura de tenencia de la tierra altamente desigual que caracteriza esta región. [...] A mediados del siglo XIX el campesinado de la costa Caribe era relativamente independiente,



puesto que tenía acceso a la tierra y a los recursos naturales necesarios para su subsistencia y para producir mercancías para la venta. Sin embargo, con la expansión de la ganadería, los campesinos fueron perdiendo progresivamente el acceso a la tierra cultivable y a los productos del bosque, en menoscabo de su independencia. La conversión del bosque en pasto, más que la simple expansión del ganado o la existencia de un ordenamiento jurídico sesgado, fue la clave en este proceso de apropiación de la tierra. Así, mientras que la ganadería integraba las sabanas del Caribe a la economía nacional, la deforestación marginalizaba al campesinado.

En las tierras bajas del Pacífico, los campesinos negros no perdieron su independencia. Tras la abolición de la esclavitud, los negros libres tuvieron acceso a un medio ambiente diverso que incluía espacios para la caza y la pesca, pequeñas parcelas de tierra para cultivar plátano, maíz y otros alimentos básicos, y diferentes tipos de maderas para construir casas, canoas y otros objetos. En otras palabras, tenían acceso a recursos fundamentales para sobrevivir. También extraían otros productos con el fin de intercambiarlos por aquellos que no podían producir ellos mismos, tales como sal y ropa. Por ejemplo, arrendaban minas o usaban aquellas abandonadas para producir oro y platino para exportar. Las personas negras también recolectaban tagua de terrenos baldíos, que luego era transformada en botones en Italia, Alemania y Estados Unidos. Una pequeña clase comerciante que habitaba en un par de puertos [*z. gr.* Tumaco] compraba estos productos naturales y los exportaba sin invertir en mano de obra, minas o taguales. Así, las comunidades rurales operaban de manera independiente y crearon una sociedad relativamente poco diferenciada. Sin embargo, la desigualdad se evidenciaba en la gran distancia que los separaba de los comerciantes blancos [alemanes, españoles, ingleses e italianos] que vivían en las incipientes ciudades portuarias. Esta división acentuó una escisión rural-urbana, y también las desigualdades raciales originadas en la esclavitud y en el colonialismo (Leal y van Ausdal 2014: 177-178).

La pervivencia de los bosques del Pacífico despertó el interés de diversos comerciantes europeos y estadounidenses para establecer economías de enclave a lo largo de la costa Pacífica colombo-ecuatorial, lo que derivó en distintos ciclos extractivos según la demanda internacional de *commodities* (tabaco, caucho, tagua, maderas nobles, oro). Algunas de las implicaciones en términos de desigualdad son más notorias que otras, según el impacto nacional y la visibilidad de las operaciones (como lo ilustra el caso de la fiebre del caucho). Así se puede entender por qué más que la Ley de Tierras de 1936 o la Ley de Reforma Agraria 1961, la normativa nacional con mayor impacto sobre la tenencia de la tierra para los afrodescendientes fue la primera legislación forestal del país: la Ley 2 de 1959. Esta ley fue la primera en incorporar la figura de los parques nacionales naturales y en delimitar zonas de reserva forestal, incluyendo la constitución de una reserva a lo largo de la costa Pacífica. Eso convertía en “tierras baldías no

adjudicables” a amplios territorios ocupados pacíficamente durante varias décadas por afrodescendientes. En principio, las personas que ocuparan baldíos debían solicitar la titulación del predio para que por un acto administrativo les fuera adjudicado. Sin embargo, la mayoría de afrodescendientes no realizaron este trámite pues carecían de la información necesaria (el analfabetismo era muy alto en la región), y como ya se mencionó, no había una presión inminente para obtener títulos sobre esas tierras. A partir de la declaratoria de zona de reserva forestal se aplicaba en estos casos la norma del artículo 3 de la Ley 200 de 1936, según la cual la titulación no era posible “respecto de terrenos que no sean adjudicables, estén reservados, o destinados a cualquier servicio público”. Esto tuvo al menos dos efectos: 1) las poblaciones afrodescendientes perdieron el control sobre el uso y explotación legal de los bosques y recursos naturales asociados, y perdieron toda expectativa de adjudicación de sus predios bajo la Ley de Tierras de 1936 (así como las subsecuentes leyes de reforma agraria hasta 1993), independientemente del tiempo que llevaran ocupándolos, y 2) permitió al gobierno ganar control legal sobre los derechos de uso (ya que según la ley las reservas forestales eran susceptibles de concesión minera o maderera); esto se reflejó en diversas concesiones otorgadas a compañías que tenían interés en extraer los recursos naturales de la zona (en particular, las codiciadas maderas tropicales del Pacífico). De este modo, como explica Oslender (2008: 146-147), grandes empresarios aserraderos desde la década de 1960 se fueron apropiando progresivamente de tierras que las poblaciones afrodescendientes habían ocupado ancestralmente, lo que derivó en tensiones y conflictos territoriales, como se analizará más adelante (*cf. infra*, IV.3.3.1).

### 3.2.2. Normativas relativas a la proscripción de formas de servidumbre

Al igual que en el Pacífico colombiano, en Ecuador las poblaciones afrodescendientes fueron invisibilizadas a través de normativas aplicables a las tierras que ocupaban mediante su calificación como “baldías”. Sin embargo, en Ecuador este fue un proceso que inició mucho antes (sus causas se remontan a los orígenes de la república), y con intereses comerciales transnacionales mucho más intensos debido a la política de pago de deuda externa con baldíos. Mientras que en la Nueva Granada las tierras en cuestión en términos generales no fueron de interés para los extranjeros (Arango Restrepo 2014: 68-73), en el caso de Ecuador las tierras de la provincia de

Esmeraldas que se ofrecieron como pago de la deuda con Gran Bretaña sí tenían relevancia económica y estratégica por los planes de conexión terrestre (mediante carreteras y vías ferroviarias) entre centros urbanos claves del área andina (Quito, Ibarra, Otavalo) y el Océano Pacífico (*cf. supra*, II.4.1). Como se explicó anteriormente (*cf. supra*, II.3.1), en Esmeraldas se han adelantado diversos proyectos agroexportadores de enclave, como la extracción de madera, tagua, caucho y oro (Rueda Novoa 2010a: 256 *et seq.*). Esto requería un orden legal que promoviera la inversión en infraestructura de transporte, que favoreciera grandes concesiones de bosques y minas, y que asegurara títulos legales de propiedad y definiera linderos precisos en terrenos declarados baldíos (*v. gr.* sobre las 100.000 cuadras concedidas por el Estado ecuatoriano a los ingleses en Esmeraldas). Bajo este contexto se expidieron tres leyes que nacionalizaron los bosques y los convirtieron en tierras adquiribles y cultivables, sin considerar ningún criterio de sostenibilidad ecológico: la Ley para la Enajenación de Terrenos Baldíos del 31 de octubre 1873, la Ley del 22 de octubre de 1875 Declarando los Bosques Nacionales Baldíos de Libre Explotación para los Ecuatorianos (que derogó las fuertes restricciones previas para la explotación de bosques), y la Ley del 14 de mayo de 1878 Declarando Libre la Explotación de los Bosques Nacionales (que permitía también a los extranjeros la explotación de bosques). La única legislación dirigida explícitamente para proteger los derechos de uso de recursos forestales de un grupo étnico fue la Ley de 1890 Adicional a la del 22 de octubre de 1875 sobre Explotación de Bosques, que excluyó la explotación de bosques en reducciones indígenas y tierras de “indios salvajes” en un radio del lugar donde se establecieran.

Los afrodescendientes de Esmeraldas, a pesar de tener ocupación colectiva, pacífica e ininterrumpida sobre esas tierras, usualmente se asentaban a lo largo de los ríos según el uso y agotamiento de recursos naturales no renovables (*v. gr.* extracción de oro). Por razones similares a las observadas en el Pacífico colombiano, también carecieran de títulos legales. Tal vez la única excepción destacable fue la discutida en el capítulo II (*cf. supra*, II.4.1) y que hoy constituyen el territorio de la “comuna del Río Santiago-Cayapas”: negros libertos compraron estas tierras directamente a los herederos de Juan José Flores y en 1895 las ampliaron con la compra de los terrenos adyacentes (Antón Sánchez 2015: 113-114). Pero la mayoría de habitantes de Esmeraldas no solo carecían de títulos sino que además debían competir contra un gran terrateniente extranjero (*Ecuador Land Company*) que gozaba de la protección de convenios internacionales de alta

relevancia para el Estado ecuatoriano (por su conexión con la deuda externa con Gran Bretaña) y que se beneficiaba de los vacíos legales laborales y de la legislación proinversionista mencionada. De este modo, en Esmeraldas se implementó un modelo de explotación de la población afrodescendiente e indígena con esquemas de servidumbre por deudas.

Posteriormente, la *Ecuador Land Company* subarrendó las tierras a empresas europeas como *Esmeraldas Handelsgesellschaft*, *Pailón Company* y la *Casa Grindale & Company*. Estas empresas cometieron todo tipo de atropellos contra la población local, incluyendo la explotación por concertaje, el asesinato de campesinos, y la restricción del uso de recursos naturales a las comunidades locales (*v. gr.* prohibían las siembras y la extracción de todo producto). El gobernador de Esmeraldas en 1865 comentaba:

¡He ahí el origen de la esclavitud de los montañeses de ambos sexos y que se van cundiendo en toda la provincia para escarnio de la insuficiencia de las leyes! [...] Esmeraldas es una basta hacienda de un puñado de hombres malos y que de 7.806 habitantes las nueve décimas partes son esclavos con el nombre de conciertos. [...] Sería conveniente se declaren nulos todos los contratos y que solo puedan contratar con la presencia de un protector (Citado en Rueda Novoa 2001a: 261).

A finales del siglo XIX, este régimen abusivo y opresor de las empresas extranjeras, que convirtió a campesinos de autosubsistencia en conciertos dependientes de éstas, llevó a la creación de grupos armados de campesinos conocidos como “montoneras”, integrados ante todo por indígenas y afrodescendientes conciertos y peones. Desde la década de 1880, se convirtieron en la fuerza de choque del partido liberal, liderado por el General Eloy Alfaro. En 1888, Alfaro fue nombrado Jefe Supremo de la rebelión en Esmeraldas, pero el levantamiento fracasó, lo que lo llevó al exilio a Panamá (entonces aún parte de Colombia), desde donde denunció la manera en que la clase terrateniente-oligarca ecuatoriana había negociado la deuda inglesa (*cf.* Alfaro 1891). Alfaro tomó finalmente el poder en 1895 y ejerció como Presidente constitucional entre 1897-1901 y 1907-1911. Durante su mandato instauró reformas liberales sustanciales, incluyendo la abolición de los modelos de concertaje y trabajo subsidiario. Mediante la Ley de Jornaleros se estableció que las relaciones laborales estarían reguladas por el Estado; adicionalmente fortaleció por decreto la noción de trabajo libre asalariado con remuneraciones que cubrieran las necesidades

del trabajador, y prohibió el trabajo familiar no pagado (Peñaherrera/Cos-tales 1964: 730). Sin embargo, en el lenguaje legal estas medidas estaban dirigidas ante todo para la protección de los indígenas; pese al crucial apo-yo de los esmeraldeños, no hubo ninguna mención explícita respecto de los afrodescendientes.

Según Prieto (2004: 48), la decisión de liberar a los conciertos fue motivada por un esfuerzo por prevenir revoluciones futuras y por convertir a los indígenas en el núcleo de la clase trabajadora ecuatoriana. Así, en el artículo 138 de la Constitución de 1897 se dispuso que los poderes pú-blicos protegieran a la “raza india” en orden a su mejoramiento en la vida social. En el artículo 128 de la Constitución de 1906 se reiteró que “[L]os Poderes Públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejora-miento en la vida social; y tomarán especialmente las medidas más eficaces y conducentes para impedir los abusos del concertaje”. Décadas después, según las Actas del Senado de 1934, el liberal Manuel Cueva García em-pleó una argumentación claramente inspirada en el discurso de mestizaje para sostener que en el derecho constitucional se había introducido la idea de protección a la “raza india” intentando amparar genéricamente a los pobres, ya que de otra manera todos los ecuatorianos estarían incluidos en esa protección, debido a su ancestralidad indígena (*ibid.*: 58).

Tras el sangriento asesinato de Alfaro en 1912, un grupo de afroesme-raldeños excombatientes alfaristas, campesinos y pequeños propietarios se levantaron contra el gobierno conservador de Leónidas Plaza. Entre 1913 y 1916 se produjo la Revolución de Concha (la guerra civil más larga del Ecuador), liderada por Carlos Concha Torres, quien había sido goberna-dor de la provincia de Esmeraldas. Entre sus objetivos se contaban acabar con diversas formas de explotación campesina y luchar contra el desalojo de tierras: “Los conciertos ven en el movimiento liberal la expresión y el mecanismo para obtener sus reivindicaciones, luchando contra la explota-ción del concertaje, el riesgo de la posesión por deuda y los frenos a la libre circulación y contratación” (Chiriboga 1980: 118).

Pese a las reformas implementadas por el gobierno de Alfaro a favor del campesinado (y en particular de los indígenas), la efectiva transición de conciertos a trabajadores asalariados no fue inmediata. Desde el cam-po legal se mantuvo vigente el apremio personal (prisión por deudas), una de las últimas instituciones que permitían el confinamiento de los trabajadores conciertos (Prieto 2004: 53). La presión liberal contra el concertaje se mantuvo hasta que el Congreso abolió el apremio personal

en 1918. Sin embargo, las denuncias contra la servidumbre indígena y otras formas de explotación similares al concertaje (como el huasipungo y la huasicamía) se mantuvieron en la agenda política años después de estas reformas. Los indígenas presentaban sus quejas argumentando que continuaban trabajando como “esclavos” y que seguían privados de su libertad (*ibid.*: 69).

En 1925, un golpe de estado promovido por oficiales medios del ejército y apoyado por sectores populares y de trabajadores (evento conocido como la Revolución Juliana), reavivó la movilización social por demandas de igualdad y protección laboral, llamando la atención a temáticas como el reconocimiento de tierras comunales a pueblos indígenas, el establecimiento de la autonomía administrativa comunal, la protección de lenguas nativas, la necesidad de un código laboral, y el fin de formas de explotación similares al concertaje. Esto dio lugar a una serie de reformas constitucionales<sup>318</sup> y legales orientadas a institucionalizar la intervención estatal en el mercado laboral y reducir la concentración de la tierra (debilitando de este modo a las élites terratenientes). En la década de 1930 (en plena crisis económica global), la presión de indígenas y afrodescendientes tuvo influencia en dos reformas sustanciales: la Ley de Organización y Regímenes de las Comunas de 1937 (“Ley de Comunas”), y el Código de Trabajo de 1938 (actualmente vigente, con numerosas reformas). Mediante la Ley de Comunas, comunidades de más de cincuenta personas (la ley no exigía ningún tipo de identificación étnica) que usaran colectivamente la tierra y el agua podían solicitar el reconocimiento legal como “comunidades” (un nuevo nivel de organización territorial). El gobierno establecía así una forma de organización que tutelaba comunidades rurales, con autoridad para vetar líderes y estructuras organizativas, controlando de este modo la movilización rural y evitando la influencia de ideologías más radicales (Becker 2008: 71-72). Con todo, esta legislación tuvo un impacto muy importante para el acceso colectivo a la tierra de poblaciones rurales en Ecuador; las comunas llegaron a representar unas 1.192 comunidades con más de cuatrocientas mil personas en total (Galarza 2010: 84). Sin embargo, en el marco de esta ley solo se reconoció una comuna afroesmeraldeña:

---

318 v. *gr.* en la Constitución de 1929 se estableció que: “Artículo 151.- La Constitución garantiza a los habitantes del Ecuador, principalmente, los siguientes derechos: [...] 2. La igualdad ante la Ley. No habrá en el Ecuador esclavitud ni apremio personal a título de servidumbre o concertaje”.

la Comuna Río Santiago Cayapas, organizada en la década de 1950. Empero, como se analizará posteriormente (*cf. infra*, IV.3.3.4), esta ley fue ampliamente invocada entre 1994 y 2002 para el establecimiento de comunas afrodescendientes en Esmeraldas.

Por otra parte, gracias a la presión de los sindicatos, así como de indígenas y afroecuatorianos, se logró la aprobación del Código de Trabajo en 1938, donde se estipuló en un acápite especial una serie de protecciones a favor del trabajador agrícola, quien debía recibir un salario, junto al acceso a otros recursos de la hacienda (*cf. Prieto 2004*: 71-72). También se reguló el servicio doméstico (título III, capítulo I) de manera tal que eliminaba la huasicamía. Adicionalmente, en el numeral 2 del artículo 141 de la Constitución de 1945 se declaró: “No hay esclavitud, servidumbre ni concertaje”. En los debates constitucionales de 1944,<sup>319</sup> asambleístas de la Alianza Democrática Ecuatoriana, conformada por diversos partidos ecuatorianos, liberales y conservadores, proclamaban el deseo de incorporar no sólo al indio sino también al montubio (descendiente de indígenas y negros) en la vida nacional. Incluso un representante liberal de Imbabura sugirió que la cláusula de protección constitucional a los indígenas debería ampliarse a los negros, sosteniendo que en los discursos parlamentarios no se estaba considerando su situación, quienes al igual que los indígenas eran explotados como peones por concertaje. Sin embargo, para otros representantes de la Asamblea de la época, los afrodescendientes no servían como huasicamas (*cf. Prieto 2004*; Foote 2006) y por ello se encontraban en una mejor situación que los indígenas y no debían recibir una protección especial.

Durante la década de 1950, dado que ni la prohibición constitucional del concertaje ni las normas protectoras del Código de Trabajo se cumplían en la práctica, los campesinos se fueron organizando en cooperativas agrícolas y en sindicatos campesinos (Antón Sánchez 2011). La Junta Militar de Gobierno (1963-1968) dictó en 1964 la primera Ley de Reforma Agraria y de Colonización y la Ley de Tierras Baldías y de Colonización; y en 1965 la Junta emitió un reglamento para la abolición del huasipungo y otras formas de trabajo similares. En 1970 se promulgó además la Ley de Abolición del Trabajo Precario en la Agricultura, mediante la cual se estipulaba que los campesinos que mantenían bajo tenencia precaria una

319 *Cf.* Actas de la Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 24 de octubre de 1944, t1: 720, citadas en Becker (2007: 136-140).

parcela estaban en capacidad de solicitar la expropiación de la misma. Ante la falta de cumplimiento de lo estipulado en la Ley de Reforma Agraria, organizaciones campesinas afrodescendientes andinas conformaron en 1976 la Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota y la Juventud Trabajadora del Valle (Antón Sánchez 2011: 90). El impacto de esta legislación en las comunidades campesinas afrodescendientes del Valle del Chota fue limitado (Blankenstein/Zuvekas 1973; Pabón 2007). Según el Rapoport Center (2009: 11-30), la reforma agraria marcó el fin formal del sistema de huasipungo y algunos huasipungueros obtuvieron la tierra que habían trabajado por más de diez años; sin embargo, los suelos más fértiles quedaron concentrados en manos de grandes hacendados, mientras que los suelos de poca calidad y de difícil acceso al agua fueron entregados a los campesinos. Si bien uno de los objetivos de la reforma agraria era terminar con los minifundios (parcelas menores de 4,8 hectáreas), los campesinos en el Valle del Chota recibieron un promedio de sólo cinco hectáreas. Por su parte, en la provincia de Esmeraldas, es difícil precisar cuánta tierra colectiva e individual perdieron los campesinos en las décadas posteriores a la reforma agraria debido a que muchos no tenían título formal de sus tierras y a que la Ley de Reforma Agraria catalogó muchos territorios afrodescendientes como tierras “baldías”, permitiendo que fueran entregadas a colonos mestizos a quienes el gobierno adjudicó en algunos casos predios de 50 o más hectáreas. La presión sobre estos territorios se incrementó con el desarrollo de la industria maderera; para la década de 1990, alrededor del 90 % de los bosques naturales de Esmeraldas habían sido intervenidos. Adicionalmente, la construcción de refinerías de petróleo y de carreteras atrajo a migrantes de áreas rurales del Ecuador y Colombia; los colonos compraron a familias afrodescendientes numerosas parcelas que formaban parte de “comunidades” (según la Ley de 1937) y que recientemente fueron reconocidas como “territorio ancestral” (cf. Minda 2002). En términos generales se puede concluir que las reformas realizadas en las décadas de 1960 y 1970 favorecieron más a los capitalistas agrarios que a los campesinos (Becker/Tutillo 2009: 212); los colonos consiguieron acceder a esas tierras mediante la compra directa o el tráfico. Por las ventas, los campesinos recibieron compensaciones mínimas, perpetuando el ciclo de pobreza. La creciente migración disminuyó además la movilidad económica de los campesinos del sector (cf. Whitten 1997 [1965]). Los huasipungueros se convirtieron en minifundistas, pero no contaron con apoyo técnico ni crédito para poder continuar trabajando la tierra; además la distribución de



la tierra no fue equitativa; las parcelas entregadas fueron de mala calidad e insuficientes para mantener con su producción a una familia campesina, lo que produjo una migración masiva a las ciudades.

### 3.2.3. Normativas de nacionalización del trabajo

Al igual que en Colombia y Ecuador, en Brasil se expidieron leyes y decretos que consolidaron formas precarias de tenencia de tierra, en estrecha conexión con fenómenos de explotación laboral postesclavistas que se extendieron por décadas pese a intentos legales de proscribirlos,<sup>320</sup> afectando con ello las condiciones de vida de los afrodescendientes y sus oportunidades de ascenso social. Pero mientras que el discurso de mestizaje en ambos países del Pacífico estaba enfocado en la mezcla entre indígena y eurodescendiente (integrando al indígena y mestizo como parte de la identidad nacional, pero dejando aún a los afrodescendientes fuera de ese discurso), en el caso brasileño el discurso del mestizaje sí incorporó a los afrodescendientes como parte significativa en la mezcla con portugueses e indios, fusionados en una auténtica identidad brasileña. Otra diferencia importante frente a Colombia y Ecuador es que en el caso brasileño el componente demográfico europeo involucraba una dimensión migratoria contemporánea con un peso sustancial en los debates sobre mestizaje e identidad nacional, lo que se ve reflejado en diversas normas constitucionales y legales.

Como ya se analizó en el capítulo II, el proyecto de poblar el interior del país (“colonizar el oeste”) estaba inspirado no solo en un discurso civilizatorio/modernista sino además desde sus inicios era un proyecto de blanqueamiento que tenía como uno de sus objetivos centrales cambiar la composición racial demográfica a través de la migración de “razas deseables”. En este marco se expidieron decretos y leyes que ofrecían diversos beneficios a los inmigrantes que quisieran trabajar como colonos agrícolas en Brasil. Esta política migratoria tuvo una ruptura fundamental con la quiebra de la bolsa de Nueva York en 1929 y la consecuente caída de las compras internacionales de productos primarios como el café, que hasta entonces había sido la base económica del poder en Brasil (la alianza política de los agroexportadores de café paulistas con los oligarcas mineiros, conocida como *café-com-leite*). El incremento repentino de las tasas de des-

320 Para el caso de Brasil, cf. v. gr. Decreto-lei N° 3.855, del 21 de febrero de 1941 (*Estatuto da Lavoura Canavieira*).

empleo reforzó los discursos xenofóbicos de las ligas nacionalistas antiinmigrantes, siguiendo la lógica de que los extranjeros les estaban quitando puestos de trabajo a los brasileños. La migración desordenada e incontrolada era percibida así como una de las causas cruciales del alto desempleo, por lo que la solución era regularla y restringirla. Algo similar ocurrió en Estados Unidos, pero en este caso la culpa del alto desempleo se atribuyó ante todo a mexicanos y ciudadanos estadounidenses con ascendencia mexicana, quienes resultaron expulsados del país bajo un masivo programa de “repatriación”.<sup>321</sup> En el caso de Brasil, la respuesta del gobierno de Getúlio Vargas (quien asumió el poder por golpe de estado en octubre de 1930, tras la ruptura de la alianza entre las élites paulistas y mineiras) fue expedir el Decreto N° 19.482 del 12 de diciembre de 1930, mediante el cual se restringió el ingreso a Brasil de pasajeros extranjeros de tercera clase (artículo 1), estableció la *lei dos 2/3*, según la cual al menos dos tercios de los trabajadores de las empresas debían ser *brasileiros natos* (artículo 3), y trasladó todos los beneficios previamente concedidos a los inmigrantes a favor de los trabajadores agrícolas nacionales (artículo 7<sup>322</sup>). Los considerandos del decreto reflejan plenamente esta lógica:

CONSIDERANDO que uma das mais prementes preocupações da sociedade é

321 No se puede hablar en sentido estricto de repatriación, sino de exilio o expulsión, dado que al menos el 60 % de los afectados habían nacido en Estados Unidos. Se estima que al menos medio millón de personas fueron víctimas de estos programas de deportación en la década de 1930, con especial intensidad en estados que hasta mediados del siglo XIX eran territorios mexicanos. En detalle, *cf.* Guerin-Gonzales 1996: 77-96.

322 Decreto N° 19.482, del 12 de diciembre de 1930. Artículo 7: “Os auxílios até agora dados nos núcleos coloniais aos imigrantes agricultores passarão a ser concedidos aos trabalhadores constituídos em família a que aludem os decretos ns. 9.081, de 3 de novembro, e 9.214, de 15 de dezembro de 1911.

Parágrafo único. Esses auxílios são as seguintes:

- a) alimentação gratuita, durante os três primeiros dias de chegada ao núcleo;
- b) trabalhos e salário, ou empreitada, em obras ou serviços do núcleo, fazendo-se a distribuição dos serviços de sorte que a cada adulto de uma família correspondam, pouco mais ou menos, a juízo da administração, quinze dias de trabalho por mês;
- c) medicamentos e dieta gratuitamente, em caso de moléstia, durante o primeiro ano, a contar do dia em que o imigrante chegar ao núcleo;
- d) assistência médica gratuita, enquanto o núcleo não for emancipado;
- e) plantas, sementes e as seguintes ferramentas de trabalho: pá, alvião, machado e foice;
- f) transporte gratuito em estradas de ferro e companhias de navegação, até à última estação ou porto de destino;
- g) transportes da estação da via férrea, porto marítimo ou fluvial, até à sede do núcleo;
- h) fornecimento, por empréstimo, de instrumentos e máquinas agrícolas, para serem utilizados durante os primeiros seis meses”.

a situação de desemprego forçado de muitos trabalhadores, que, em grande número, afluíram para a Capital da República e para outras cidades principais, no anseio de obter ocupação, criando sérios embaraços à pública administração, que não tem meios prontos de acudir a tamanhas necessidades;

[...]

CONSIDERANDO, também, que uma das causas do desemprego se encontra na entrada desordenada de estrangeiros, que nem sempre trazem o concurso útil de quaisquer capacidades, mas frequentemente contribuem para aumento da desordem econômica e da insegurança social;

De esta forma, en adelante los límites a la migración no se imponían solamente contra las “razas indeseables” por ser inconvenientes para el proyecto de blanqueamiento nacional, sino contra todos los migrantes de bajos recursos porque se les culpaba de la crisis de desempleo. A esto se sumó la situación geopolítica durante la denominada Era Vargas (1930-1945): la invasión japonesa a la Manchuria en 1931 (que reforzó los discursos xenofóbicos contra los japoneses que empezaron a emigrar en números significativos a Brasil desde 1908) y la Segunda Guerra Mundial (durante la cual se expidieron diversas regulaciones dirigidas a restringir la inmigración de italianos, alemanes y judíos). Algunos grupos de inmigrantes asiáticos y europeos además eran percibidos como un obstáculo para la unificación de una identidad nacional (concebida como monocultural en su carácter mestizo) y una amenaza a la unidad territorial (secesionismo). Esto se atribuye a la configuración de colonias agrícolas geográficamente aisladas (especialmente en los estados del sur) que no se mezclaban con la población brasileña (en parte por sus propios discursos de pureza y superioridad racial) y que mantenían su lengua materna, costumbres, e identidad nacional (*cf.* Seyferth 2002: 130-132). Esto está estrechamente asociado a las normas sobre nacionalidad de Alemania, Italia, Japón y Suiza, basadas en la regla de *ius sanguinis*, por la cual los hijos nacidos en países extranjeros mantienen la nacionalidad de sus padres. En consecuencia, se adoptaron medidas legislativas y administrativas para “nacionalizar” espacios sociales cerrados de inmigrantes (*v. gr.* escuelas y prensa en lengua extranjera, asociaciones, etc.), incluyendo la imposición del idioma portugués y la promoción de su mestizaje con la población local. Estas medidas eran reflejo de cambios importantes en el discurso racial oficial y a la vez tuvieron impactos en la perspectiva estatal sobre la población nacional, en especial la afrodescendiente. Básicamente, la nacionalización del trabajo y las restricciones a

inmigrantes estaban dirigidas a conquistar el apoyo de las masas populares, conformadas en gran medida por pardos y pretos.

Durante la Era Vargas se promulgaron dos Constituciones: la de 1934 (elaborada por una Asamblea Constituyente; vigente entre 1934-1937) y la de 1937 (impuesta por Vargas después de cerrar el congreso e instaurar un régimen autoritario; vigente entre 1937-1946). Los debates de la Asamblea Constituyente que promulgó la Constitución de 1934 aún reflejan el predominio de discursos del régimen nacionalista racista, en parte debido a que varios asambleístas eran médicos o intelectuales inscritos en corrientes eugenésicas (v. gr. Arthur Neiva, Miguel Couto y Xavier de Oliveira), como lo estudia en detalle Geraldo (2009).<sup>323</sup> El artículo 121 de la Constitución ordenó que la legislación prefiriera a los nacionales brasileños en la adjudicación de tierras públicas; se estableció que la entrada al país se podía limitar para aceptar solamente a inmigrantes étnicamente deseables según su capacidad física y de integración; se prohibió concentrar extranjeros de una misma nacionalidad en cualquier parte del territorio brasileño; y se fijó como límite anual para cada nacionalidad el 2 % del número total de los connacionales ya establecidos en Brasil entre 1884-1934 (límite que es conocido como *lei de cotas*<sup>324</sup>):

Art. 121. A lei promoverá o amparo da produção e estabelecerá as condições do trabalho, na cidade e nos campos, tendo em vista a protecção social do trabalhador e os interesses economicos do paiz.

[...]

§ 4º O trabalho agrícola será objecto de regulamentação especial, em que se attenderá, quanto possível, ao disposto neste artigo. Procurar-se-á fixar o homem no campo, cuidar da sua educação rural, e assegurar ao trabalhador nacional a preferencia na colonização e aproveitamento das terras publicas.

[...]

323 Entre los debates reseñados por Geraldo (2009) se destacan aquí tres: 1) el debate federalista acerca de si la regulación migratoria debía ser compartida entre la Unión y los estados federados o si debía ser privativa de la Unión por su conexión con la defensa nacional y el objetivo de “perfeccionamiento de la raza”; 2) la inclusión de cláusulas explícitas de restricción de corrientes migratorias “indeseables” como la africana y la asiática, o el establecimiento de cuotas étnicas; y 3) el debate sobre derecho migratorio comparado, donde se defendía la necesidad de establecer cuotas migratorias bajo criterios eugenésicos sobre la base de decisiones similares adoptadas por países como Argentina, Australia, Canadá, Chile, Estados Unidos y Nueva Zelanda.

324 La *lei de cotas* fue reiterada en el artículo 151 de la Constitución de 1937 y el artículo 3 del Decreto-ley N° 7.967 de 1945.

§ 6º A entrada de immigrantes no territorio nacional soffrerá as restricções necessarias á garantia da integração ethnica e capacidade physica e civil do immigrante, não podendo, porém, a corrente immigratoria de cada paiz exceder, annualmente, o limite de dois por cento sobre o número total dos respectivos nacionaes fixados no Brasil durante os últimos cincoenta annos.

§ 7º É vedada a concentração de immigrantes em qualquer ponto do territorio da União, devendo a lei regular a selecção, localização e assimilação do alienigena (Subrayado fuera del texto).

Como explica Geraldo (2009), esta *lei de cotas* tenía una marcada inspiración en el sistema de cuotas de la *Immigration Act* de 1924 de los Estados Unidos, en la que también se calculaba el 2 % respecto del total de nacionales de un país determinado ya residentes desde 1890, con lo cual se favorecía a los inmigrantes del noroeste de Europa por ser más numerosos que los provenientes de países considerados como “indeseables” (en especial chinos y japoneses). Sin embargo, la regla muestra cierta influencia del discurso del mestizaje, al establecer la prohibición de concentración de inmigrantes y la promoción de su asimilación a la sociedad brasileña.<sup>325</sup>

Tras el cierre del Congreso y el autogolpe de Vargas en noviembre de 1937, se promulgó una nueva Constitución, de corte autoritario, hiperpresidencialista y antiliberal (Santos 2007). Con ella se instauró la ideología del *Estado Novo*, inspirado en el régimen autoritario instaurado en Portugal desde la Constitución de 1933. La Constitución de 1937 negaba los conflictos de clase y las tensiones raciales: Al igual que el fascismo europeo (que promulgaba la unidad y armonía entre el sector empresarial y el proletariado bajo la égida del Estado), la Constitución de 1937 negaba la lucha de clases, como se lee en el preámbulo<sup>326</sup> y en varios artículos.<sup>327</sup> Respecto a la cuestión racial, la Constitución no emplea la categoría de “raza” ya que se

325 En los años siguientes, la regla del 2 % sufrió de serios problemas prácticos de implementación (en particular, la carencia de datos estadísticos confiables sobre el número de extranjeros radicados en el país desde 1884 y la dificultad para clasificar a nacionales de Estados fragmentados tras la Primera Guerra Mundial como el Imperio austrohúngaro o el Imperio otomano).

326 Constitución de Brasil de 1937. Preámbulo: “ATENDENDO às legitimas aspirações do povo brasileiro à paz política e social, profundamente perturbada por conhecidos fatores de desordem, resultantes da crescente a gravação dos dissídios partidários, que, uma, notória propaganda demagógica procura desnaturar em luta de classes, e da extremação, de conflitos ideológicos, tendentes, pelo seu desenvolvimento natural, resolver-se em termos de violência, colocando a Nação sob a funesta iminência da guerra civil; [...] Resolve assegurar à Nação a sua unidade, o respeito à sua honra e à sua independência [...]”.

327 Cf. v.gr. Constitución de Brasil de 1937. Artículos 57, 139 y 140.

inscribe en los discursos de democracia racial según los cuales en Brasil no había racismo ni tensiones raciales, en claro contraste con la situación en Estados Unidos. Con todo, la Constitución desplaza el foco de la alteridad hacia los extranjeros, como se observa en las numerosas restricciones y distinciones entre brasileños y extranjeros en el acceso y goce de derechos civiles y laborales, incluyendo la prescripción adquisitiva de tierras (art. 148), el ejercicio de profesiones liberales (art. 150), el establecimiento de cuotas de trabajadores nacionales en empresas nacionales y en servicios públicos en concesión (arts. 146, 149 y 153), o las preferencias sucesorales para hijos y cónyuges de nacionalidad brasileña (art. 152).<sup>328</sup> Lo que tales restricciones generaban era un aumento de los incentivos para que los inmigrantes las eludieran mediante su naturalización o matrimonio con brasileños natos. Como correlativo de este cambio en la política de alteridad, y en línea con la narrativa nacionalista, el preto y el pardo eran parte fundamental de la identidad brasileña. Esto se vio reflejado en cambios institucionales. Por ejemplo, en 1936 se creó el *Instituto Nacional de Estatística* (renombrado en 1938 como *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*). En 1940, Brasil reincorporó<sup>329</sup> la pregunta racial en los censos nacionales (en contraste con la mayoría de países latinoamericanos), y desde entonces se ha mantenido en los censos posteriores (salvo en 1970). Esta reincorporación estaba su-peditada al interés de los planificadores sociales de medir el impacto de la migración asiática y el ritmo del blanqueamiento (da Silva 2015: 254-255), por lo que no suponía abandonar los objetivos de blanqueamiento por mestizaje. Esto queda explícito en el artículo 2 del Decreto-ley N° 7.967 de 1945, que ordena: “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional”. Para da Silva (2015), este tipo de me-

328 Cf. además: Constitución de Brasil de 1937. Artículos 51, 52, 81, 88, 98, 122, 15g (sobre restricciones para cargos públicos de nombramiento y de elección popular), y 145 (sobre bancos y aseguradoras, estableciendo que los accionistas debían ser de nacionalidad brasileña).

329 Los censos demográficos de 1872 (el primero realizado en Brasil) y 1890 recopilaron datos relacionados con la composición de la población brasileña, distinguiendo entre *preto*, *branco* y *pardo/mestiço*. Sin embargo, los censos realizados entre 1891-1939 no incluyeron ninguna pregunta sobre clasificación racial o étnica. Esto significa que en la fase más álgida del régimen nacionalista racista no se recolectaron informaciones estadísticas raciales. Para Petrucelli (2012), esto podría deberse a que las élites políticas preferían evitar la recolección de datos raciales en pleno proyecto de blanqueamiento de la población.

didadas muestran cómo en el *Estado Novo* en Brasil la población se volvió objeto de intervención de un biopoder cada vez más preciso y articulado a la forma de gobierno, cuya meta fundamental era promover la integración racial entre europeos/eurodescendientes, indígenas y afrodescendientes (*v. gr.* A través del sistema educativo); el aparato estatal estaría organizado explícitamente para crear conciencia de una nación homogénea y un sentido de unidad nacional.

Pese a que tras el derrocamiento de Vargas en octubre de 1945 hubo una nueva reforma constitucional, buena parte del enfoque promotor del mestizaje del *Estado Novo* se mantuvo en la legislación brasileña, incluso durante las dictaduras militares (1964-1985).<sup>330</sup> Un ejemplo de incentivos indirectos al matrimonio intergrupar se encuentra en la legislación sobre adquisición de tierras por extranjeros residentes en Brasil. El artículo 12 de la *Lei* N° 5.709, del 7 de octubre de 1971, impuso fuertes límites a la adquisición de tierras, estableciendo que la suma de las áreas rurales pertenecientes a extranjeros no podía superar el 25 % del tamaño del municipio en que se ubiquen y que extranjeros de una misma nacionalidad no pueden poseer más del 40 % de ese 25 % (es decir, no puede exceder el 10 % del total del municipio).<sup>331</sup> Sin embargo, entre las excepciones a esta restricción se contempla el caso del extranjero que tenga hijos brasileños o que contraiga matrimonio con persona brasileña:

Art. 12. A soma das áreas rurais pertencentes a pessoas estrangeiras, físicas ou jurídicas, não poderá passar a um quarto da superfície dos Municípios onde se situem [...].

§ 1º - As pessoas da mesma nacionalidade não poderão ser proprietárias, em cada Município, de mais de 40 % (quarenta por cento) do limite fixado neste artigo.

§ 2º - Ficam excluídas das restrições deste artigo as aquisições de áreas rurais:

330 De hecho, buena parte de los códigos promulgados durante ese período mantienen su vigencia, incluyendo el *Código Penal Brasileiro*, la *Lei das Contravenções Penais*, y la *Consolidação das Leis do Trabalho*.

331 *v. gr.* si un municipio tiene 1.000 hectáreas en áreas rurales, los extranjeros solo pueden poseer máximo 250 hectáreas; si un grupo de japoneses quiere comprarlas solo podría máximo 100 de esas 250 hectáreas, con lo que quedan disponibles a extranjeros solo 150 hectáreas. Esta legislación tuvo un impacto muy significativo durante el gobierno de Lula, cuando se empezó a discutir el fenómeno de *land grabbing* tras grandes compras de tierras efectuadas por compañías extranjeras (en particular, chinas) y en 2010 se efectuó una reinterpretación del concepto de “personas jurídicas extranjeras” para incluir también a las empresas registradas en Brasil pero controladas por capitales extranjeros.

[...]

III - quando o adquirente tiver filho brasileiro ou for casado com pessoa brasileira sob o regime de comunhão de bens. [...]

#### 4. Modelos de convivialidad

Como analizamos en el capítulo previo, a lo largo del siglo XIX nuestras dos regiones bajo estudio tuvieron desarrollos diversos en varios aspectos. En el Pacífico, las poblaciones afrodescendientes pudieron vivir en una relativa autonomía territorial gracias a la extendida automanumisión y a la declinación de la esclavitud como sistema de organización de mano de obra incluso antes de su abolición legal, sumadas a las posibilidades de movilidad hacia áreas no disputadas con terratenientes blancos (selvas lluviosas tropicales y planicies fluvio-marinas) donde pudieron desarrollar economías de subsistencia basadas en los recursos naturales de la región. Por ello, su patrón de poblamiento fue característicamente rural. En contraste, en el caso de Minas Gerais, el patrón de asentamiento fue más bien urbano, en buena medida debido a la centralidad política de sus instituciones y la cercanía de los núcleos urbanos con las zonas extractivas, así como el mantenimiento del sistema esclavista y su relevancia numérica hasta finales del siglo XIX. En las áreas rurales, controladas por los grandes terratenientes esclavistas, sí se produjeron choques y tensiones con los libertos por la ocupación de tierras. Por otra parte, el Pacífico se convirtió en un área de continuo interés de inversionistas y empresas extranjeras, según ciclos de extracción de determinados recursos, estableciendo élites blancas en los enclaves extractivos y sometiendo a la población local a diversas formas de explotación y de afectaciones a su entorno. Sin embargo, los extranjeros que se asentaron solo lo hicieron de manera temporal y las élites blancas de las ciudades andinas ignoraron el Pacífico, con lo que no llegó a consolidarse una élite terrateniente ni una clase blanca dominante como en el resto de Colombia y Ecuador. En cambio, en Minas Gerais las élites blancas brasileras en gran medida mantuvieron el control de la región.

En el siglo XX estos patrones en buena medida se mantuvieron constantes, aunque se acomodaron a macrodinámicas globales de ese período, como la urbanización (migración rural-urbana) e industrialización. La región del Pacífico colombo-ecuadoriano marca algunas especificidades. En la primera década se produjo la expansión de las empresas bananeras estadounidenses en Centroamérica y el Caribe, incluyendo la costa colombiana-



na; la más notable de ellas fue la *United Fruit Company*. A mediados del siglo, se habían establecido grandes plantaciones bananeras en el Chocó biogeográfico (es decir, desde Panamá hasta Ecuador), creando un nuevo ciclo de enclaves extractivos que replicaron formas de explotación decimonónicas (contratos de endeudamiento, sistemas de servidumbre, etc.). Tanto en Colombia como en Ecuador se produjeron tres dinámicas muy similares: 1) los intentos de conectar el Pacífico con los Andes (donde desde la colonia se establecieron los centros de poder) y de atraer inversión local y extranjera para el desarrollo de proyectos mineros y agroexportadores, y de este modo sacar provecho de los recursos naturales de la costa Pacífica; 2) las actividades mineras, bananeras y agroindustriales, así como la presión sobre la tierra en otras regiones del país generaron una migración de blancos-mestizos (“serranos” en Ecuador y “paisas” o “chilapos” en Colombia) hacia Esmeraldas y los departamentos del Pacífico colombiano, quienes aplicaron un patrón de asentamiento familiar y establecieron economías campesinas (en contraste con la migración a Córdoba y Urabá, donde se dio prevalencia a los latifundios ganaderos y agroexportadores); y 3) con el desarrollo simultáneo de leyes de reservas ecológicas, leyes de constitución de resguardos indígenas, códigos mineros y leyes de concesión forestal se crearon complejas superposiciones geográficas entre áreas indígenas, áreas de reserva forestal y áreas de extracción de recursos forestales, dando lugar a tensiones sobre la ocupación de tierras y el uso de recursos que duran hasta nuestros días.

Estas experiencias marcadamente rurales contrastan con las dinámicas predominantemente urbanas de las antiguas zonas mineras de Minas Gerais, en una fase de decadencia de su relevancia económica y política. Después del traslado de la capital estadual a Belo Horizonte en 1897, Ouro Preto perdió más de la mitad de su población, cayendo de los casi 60.000 habitantes que llegó a tener a finales del siglo XIX a menos de 28.000 habitantes en 1940. Con todo, pese a la declinación de su importancia económica y su participación en el total de la población brasileña a mediados del siglo XX, Ouro Preto llegó a ocupar un lugar significativo en la construcción de las bases discursivas y simbólicas del país, representado como moderno y mestizo, que se va vislumbrando después del fin de la República Vieja (1889-1930), que como hemos visto fue la fase de la historia republicana brasileña dominada políticamente por la hegemonía de las oligarquías agrarias de los estados de Minas Gerais y São Paulo. La población de la ciudad volvió a crecer a partir de la década de 1950 con la llegada de

migrantes de otras áreas del país, en búsqueda de oportunidades de estudio o de trabajo (*v. gr.* después de la instalación en la ciudad de una planta de procesamiento de aluminio). La mayoría provenía de otras partes del sureste brasileño y de las áreas rurales, lo cual tuvo impactos sobre la diversidad étnica local. Particularmente, a partir de los años 1970, acompañando el proceso más general de industrialización y urbanización del país, estos flujos migratorios comenzaron a generar conflictos y problemas sobre uso del espacio. A grandes rasgos, la población más pobre fue ocupando áreas cada vez más escarpadas e incluso zonas vulnerables y degradadas por las antiguas actividades mineras, sujetas a la erosión y deslizamientos de tierra (Oliveira 2010: 60). Este tipo de ocupación fue definiendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX la ciudad dividida y segregada del siglo XXI.

Para el caso de Ouro Preto prácticamente no existe literatura secundaria que dé cuenta de las relaciones entre los diversos grupos sociales y etnoraciales en el período de vigencia del régimen del nacionalismo mestizo, como hay, por ejemplo, para ciudades como Río de Janeiro, São Paulo o Salvador. Lo que hay disponible para el período son, básicamente, libros escritos por cronistas e historiadores locales y que tienen una mirada muy selectiva sobre la realidad de la ciudad, retratando, básicamente, las formas de convivencia de los estudiantes entre sí y entre éstos con los habitantes locales, ante todo en establecimientos y espacios públicos. Las referencias a pertenencias en términos etnoraciales aparecen muy raramente en estos relatos. Hay algunos trabajos más sólidos sobre los festivales de invierno que se organizaron en Ouro Preto a partir de 1967 y que tuvieron importancia política en un contexto de lucha contra la dictadura militar. Sin embargo, en estos estudios las relaciones interraciales tampoco son tematizadas.

#### **4.1. Ámbitos laborales**

A lo largo del siglo XX, tanto el Estado colombiano como el ecuatoriano intentaron incorporar respectivamente a la provincia de Esmeraldas y los departamentos de la costa Pacífica colombiana al modelo de desarrollo de la sociedad nacional mestiza, basado en la agroexportación y en la extracción de recursos naturales. En 1906 se creó la intendencia de Chocó como unidad territorial separada del Cauca para darle mayor autonomía y dinamismo a su desarrollo y desde entonces se discuten diversos megaproyectos de infraestructura como un canal interoceánico alternativo al canal de Panamá (tras su separación de Colombia en 1903), la extensión de la carrete-

ra Panamericana en el tramo faltante (tapón del Darién), o la construcción de una carretera que uniera a Quibdó con la región andina. De todos estos proyectos solo se logró avances en este último. En Esmeraldas, la construcción del ferrocarril Ibarra-San Lorenzo (1915-1957) logró conectar a la región andina con el puerto marítimo de San Lorenzo. Estas obras tuvieron varios efectos sobre los patrones de convivialidad: por una parte, el desplazamiento de la población andina y de áreas colindantes al tendido vial del ferrocarril y de las carreteras; en segundo lugar, la apropiación de tierras por trabajadores y colonos mestizos en áreas colindantes a estas vías (v. gr. la empresa de ferrocarriles determinó y delimitó como zona de colonización una franja de 10 kilómetros a cada lado de la vía); esto a su vez generó un proceso sostenido de deforestación para la delimitación de áreas de posesión de estos migrantes y su asentamiento e implementación de proyectos agrícolas y ganaderos a pequeña escala, incluyendo la comercialización de madera (Minda 2013). A continuación analizaremos en detalle los impactos de estos procesos en términos de convivialidad, enfocados en el caso de Esmeraldas.

#### 4.1.1. Impactos de la conexión férrea entre los Andes y los enclaves extractivos de Esmeraldas: migración y conformación de nuevas clases sociales

Con la apertura de la ruta del ferrocarril a San Lorenzo en 1957 empezaron a llegar serranos de escasos recursos en búsqueda de trabajo y tierras. Los primeros colonos provenían de Ibarra y Carchi, y se asentaron a partir de la década de 1960 (Minda 2002: 59). Whitten (1992)<sup>332</sup> destaca los cambios suscitados en la región de Esmeraldas (en particular, en San Lorenzo) durante las décadas de 1960 y 1970, a partir del ingreso de compañías extractivistas y de colonos mestizos. En este sentido evidencia un período de auge y caída de la economía, basado en la lógica del mercado internacional de los recursos locales de la zona. La presencia de colonos blancos-mestizos y la diversidad étnica de la región a través del tiempo, disminuyeron las oportunidades económicas para las comunidades afrodescendientes. El autor precisa que una demografía social alterada funcionó para brindar más ventajas materiales, pero generó pocas ventajas sociales.

332 En esta publicación, Whitten conectó sus estudios sobre San Lorenzo de 1965 y sus nuevas investigaciones en el área en 1974.

Según los resultados de su estudio, la gente categorizada como “no negra” tenía más acceso a los recursos de la economía política que la gente identificada como “negra”.

Siguiendo a Whitten, en términos de convivialidad es interesante destacar que durante la construcción del ferrocarril se establecieron dos clases sociales diferentes: la clase dominante era una nueva élite de ingenieros, planificadores y otros oficiales ecuatorianos y franceses; la subordinada estaba integrada por indígenas, afrodescendientes y mestizos trabajadores de la construcción. Ellos formaban una fuerza laboral numerosa y vivían en campamentos construidos cerca de los lugares de trabajo. “Por lo general los mestizos y los negros se consideraban más o menos como iguales y ambos trataban a los indígenas segregados por su vestimenta no occidental como seres inferiores” (Whitten 1997 [1965]: 50). Lo cual sugiere que en esta constelación la convivencia era más amena entre afrodescendientes y mestizos, siendo aquí los indígenas el grupo más excluido y racializado como inferior. El autor destaca que las clases alta y media de blancos y mestizos fue estableciendo posteriormente buenas relaciones con los negros y mulatos de clase media, mientras que negros y mestizos de clase media y baja “aprendían a evitarse unos a otros” (*ibid.*: 50), lo cual sugiere que en Esmeraldas la clase social (más que la identificación etnoracial) jugaba un rol crucial en las relaciones sociales que se establecían entre los habitantes de la zona.

Relevante en términos de convivialidad fue la creación de la Junta Autónoma en 1953 y de la Junta Patriótica de San Lorenzo en 1962. Esta última era una asociación cívica fundada en asamblea pública con el fin de proteger los intereses locales y completar el desarrollo del puerto de San Lorenzo y del pueblo en general. Esta junta estaba formada tanto por afrodescendientes como por serranos mestizos, quienes eran comerciantes activos y ocupaban alguna posición oficial. De acuerdo con Whitten, los lazos entre serranos y afrodescendientes se estrecharon como consecuencia del paro que realizaron los empleados de la Junta Autónoma en 1962 después de no recibir salario por más de tres meses y estar sin servicio médico por más de siete, pero particularmente se destaca cómo una acción de este tipo logró crear vínculos comunitarios y políticos entre los diferentes grupos. Whitten (1997 [1965]: 51) menciona que la Junta Autónoma tenía competencia para ocuparse del desarrollo de San Lorenzo, y entre sus planes urbanísticos estaba trasladar a las familias a una zona llamada Pueblo

Nuevo, con el fin de que las familias se retiraran de las zonas designadas para proyectos comerciales e industriales:

Los serranos designaron como zonas comerciales e industriales las áreas en las que vivían la mayoría de los negros (de hecho el actual pueblo de San Lorenzo) quienes no contaban con título de propiedad, y como zona residencial el Pueblo Nuevo y áreas mucho más retiradas del puerto. Los negros no estaban en posición de vivir tan lejos del mar, del que tanto dependía su modo de vida y continuaron residiendo en las zonas comerciales e industriales.

Sobre la década de 1970, Schubert (1981) evidenció que la presencia de empresarios serranos en la producción económica en San Lorenzo restringía las oportunidades laborales y de ascenso social para los afrodescendientes. Este ascenso social influyó también en el imaginario que construían las personas por su posición económica, racial y étnica. La autora indica que para 1973, el término “negro” era usado por los serranos no solo para designar a una persona afrodescendiente sino también para hacer referencia a su supuesta inferioridad, al punto de considerarlos subhumanos o ser comparados con animales. En su trabajo de campo escucha expresiones como “habiendo negro para qué burro”, o estereotipos como salvajes y delincuentes: “estos morenos roban, es una raza salvaje”. En respuesta, los afrodescendientes se referían a los serranos con frases del estilo “pero ni eres blanco”; y frente a estereotipos que los tachaban como “vagos” o “sucios”, interpelaban a los serranos como “vagos”, “cojudos” y “egoístas”, y afirmaban que el serrano intentaba “estropear al negro”: “el serrano tiene envidia del moreno, no quieren que suban”, es decir, que asciendan socialmente (*ibid.*: 573-575).

Con base en el trabajo etnográfico llevado a cabo en 1972 por Stutzman (1979: 105) en la ciudad de Ibarra, se evidencia que los indígenas son vistos como personas que trabajan despacio, que son dóciles y de fácil manejo, mientras que los afrodescendientes son considerados fuertes, bravos, capaces de trabajar rápido, y difíciles de ser sometidos a la explotación. Ambos grupos son vistos como seres inferiores por su condición etnorracial y su clase social.

## 4.1.2. Impactos de la industria maderera y otras actividades extractivas

Como se mencionó al inicio de esta sección, desde mediados del siglo XX se produjo una superposición de geografías étnicas (v. gr. reservas indígenas<sup>333</sup>) con las áreas de protección forestal y áreas de extracción forestal y minera que progresivamente se crearon en Esmeraldas, generando contradicciones y tensiones a escala local. A principios del siglo XX, los asentamientos afrodescendientes se encontraban separados de los asentamientos indígenas; sin embargo, correspondían en gran medida a la presencia ancestral de ambos grupos en la región al menos desde el siglo XVI.<sup>334</sup> Con la creación de áreas de conservación ambiental (por su especial biodiversidad), y con la autorización de deforestaciones en otras áreas para el comercio exterior de maderas, se produjeron diversos procesos de expulsión y reubicación de comunidades indígenas y afrodescendientes, o bien en nombre de la protección ambiental, o bien con el fin de permitir la operación de empresas madereras. El primer caso lo ilustra el Parque Natural Nacional Los Katíos en Chocó (creado en 1974) y la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas (creada en 1968), así como otras reservas ecológicas establecidas posteriormente en Esmeraldas, justamente en zonas de asentamiento ancestral afrodescendiente.<sup>335</sup> En cuanto al segundo caso, aunque parezca contradictorio por la

333 Entre las reservas indígenas creadas durante ese período en Chocó se pueden contar: la reserva de los Cunas (Resolución 85 de 1920), Kiparadó (1927), y los Cunas de Arquía (Decreto 1667 de 1936); cf. Baquero 2018: 169. En el caso de Esmeraldas se puede mencionar la Reserva Étnica Awá, que cuenta con una superficie de 101.000 hectáreas, de las cuales 28.160 hectáreas se encuentran en el cantón San Lorenzo.

334 Tómese el caso de Esmeraldas. Los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo se encuentran habitados por población afrodescendiente desde el siglo XVI. Esta zona se encuentra básicamente atravesada por un sistema hidrográfico conformado por el Río Santiago, cuyos afluentes (Bogotá, Cachaví, Tululbí y Wimbi) engrosan su caudal. A la altura de Borbón, el río Santiago se une con el río Cayapas que a su vez está alimentado por el Onzole, el Zapallo Grande, el Barbudo, el Hoja Blanca y el Camerones (Sylva Charvet 2010: 103). Estos ríos atraviesan la zona denominada "Las Islas". Una de las islas es Limones, la capital del cantón Eloy Alfaro. Al iniciarse el archipiélago las islas son pantanos, pero más adelante al aproximarse al mar son manglares. La unión de estos grandes ríos Santiago y Cayapas forman un gran delta en la Bahía de Ancón de Sardinas, en la que desemboca el río Mataje, el mismo que se abre paso el extremo norte en la frontera con Colombia (*ibid.*: 103). Por su parte, la presencia de los indígenas Chachi en la zona data del siglo XV, cf. Savoia 1988. A ellos se suman los indígenas Epera y los Awá (Mindá 2002: 9-12).

335 Aparte de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas (165.130 has.), se pueden mencionar el bosque Protector de Yaeres (1.050 has.) y la Reserva Ecológica Manglares Cayapas-Mataje (51.300 has.). Esta reserva fue creada por el Estado a mediados de la década de 1990. Todas estas reservas se encuentran dentro de los cantones Eloy Alfaro

existencia de reservas ecológicas, en sus cercanías se establecieron importantes empresas dedicadas a la extracción de madera y más recientemente al cultivo de palma africana (Minda 2013: 87-91).

Una de las mayores riquezas de la zona norte de Esmeraldas y de la costa Pacífica colombiana es su territorio boscoso, abundante en maderas de excelente calidad como el sande, guayacán, caoba, cedro, guararipo, balsa, amarillo, damagua y otras especies propias de los bosques primarios. Los gobiernos de ambos países permitieron la extracción de estos recursos, pese a que paralelamente se impulsaron regulaciones para la protección de los bosques tropicales. Ya se explicó en detalle previamente (*cf. supra*, III.3.2.1) que la Ley 2 de 1959 fue la primera legislación forestal expedida en Colombia, orientada a la creación de parques nacionales y la delimitación de zonas de reserva forestal, incluyendo una en la región del Pacífico. Pero paralelamente el gobierno colombiano autorizó a empresas madereras y aserraderos locales a extraer maderas de la región; el caso más conocido es el de Maderas del Darién-Pizano S.A., que según versiones de varios líderes paramilitares, estuvo involucrada durante la década de 1990 en el financiamiento de estos grupos ilegales, responsables del desplazamiento forzado de miles de habitantes de esas áreas (*cf. Verdad Abierta* 2010). En el caso de Ecuador, el 5 de octubre de 1966 se promulgó la Ley de Concesiones Forestales y se entregaron 14 concesiones forestales, principalmente Borbón y San Lorenzo, con lo cual se dio paso a la deforestación intensiva con fines comerciales (Yépez 2010: 35). En consecuencia, se afectaron las economías de subsistencia de la mayoría de las comunidades afrodescendientes:

en el Ecuador y en Colombia, el desarrollo de la sociedad nacional parece estar vinculado completamente a las políticas de extracción de recursos por parte de las compañías estadounidenses y europeas. Dentro de poco, la base de los recursos naturales en el noroeste de Ecuador y el suroeste de Colombia, será inadecuada para sostener la adaptación balanceada entre las economías de dinero y de subsistencia. Cuando esto ocurra, la incorporación económica de la cultura negra en el estrato más bajo de los respectivos países será completa (Whitten 1992: 234).

En términos de convivencia, la deforestación provocada por la Ley de Concesiones Forestales tuvo un impacto en las formas de vida y de cotidianidad de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. Con la intensificación

---

y San Lorenzo. El bosque protector del Yalaré fue creado en 1997 como un intento de proteger los humedales de la zona (Minda 2002: 98).

de la explotación económica a partir de la década de 1960, y la tala sistemática de los bosques de Esmeraldas, se produjo un notable incremento de la población; las actividades comerciales generaron flujos migratorios de personas que llegaron a colonizar con fines agrícolas. El censo de 1950 indica que la ciudad de Esmeraldas alcanzaba los 13.000 habitantes; en 1974 ascendió a más de 60.000 (Zendrón 1997: 62). Entre 1950 y 1974, la población del cantón San Lorenzo pasó de 20.470 a 41.352 habitantes, con una tasa de crecimiento anual superior al 3,5 %. La cabecera parroquial de San Lorenzo entre 1962 y 1974 incrementó su población de 2.382 a 6.767 personas. De igual manera, la cabecera parroquial de Borbón pasó en el mismo período de 581 a 1.228 habitantes (Yépez 2010: 109). Un porcentaje de las tierras deforestadas se destinaron a actividades de agroexportación. La *United Fruit Company* estableció plantaciones de banano en Ecuador en reemplazo de sus plantaciones en Costa Rica y Honduras, tras verse afectadas por el hongo *Fusarium*. Desde la década de 1960, el cultivo de banano ganó importancia en la Comuna del Río Santiago, Cayapas, río Onzole, río Bogotá, y el área de influencia de la carretera de la vía Esmeraldas-La Tola (Minda 2004: 108-109). En el período de 1983 a 1993 la tala de bosque se triplicó, pasando de 56.552 hectáreas en 1983 a 152.227 hectáreas en 1993, principalmente en las partes altas de los ríos Onzole, Cayapas y Santiago (Minda 2004: 112). De igual manera se pasó de un tipo artesanal de explotación de madera a uno mecanizado con tractores forestales.

En el norte de Esmeraldas a partir de 1970 se instalaron también las piscinas camaroneras, impulsadas por las ventajas económicas que el mercado internacional ofrecía. Para su implementación, los camaroneros destruyeron el ecosistema manglar. La producción de camarón llevó a la tala de extensas superficies en lo que hoy son reservas ecológicas (Manglares Churute y Manglares Cayapas Mataje).<sup>336</sup> La afectación no fue solo ambiental, sino social, ya que los manglares eran espacios territoriales de los pueblos y comunidades ancestrales que han convivido en la zona. Pablo

---

336 De una extensión original de 362.802 hectáreas de manglar en el Ecuador, para el año 2000 quedaban solo 108.000 hectáreas; es decir, se habría perdido el 70 % de la superficie de manglar en el país. Otras estimaciones coinciden en afirmar que, antes del inicio del auge de la industria de camarón, en el país existían 203.695 hectáreas de manglar en 1969. Con la implementación de esta actividad se calcula, de manera conservadora, que se habrían perdido 54.039 hectáreas; es decir, el 26,5 % de este ecosistema (REMACAM 2008: 1).



Minda señala que la tierra es el lugar natal donde se “entierra el ombligo”, y por lo tanto se genera una profunda conexión. Cuando estos espacios son ocupados por proyectos industriales “la gente sufre desequilibrios emocionales siendo presa del desarraigo” (Minda 2002: 56).<sup>337</sup> La destrucción de los manglares y la tala de bosques con fines comerciales desarticulaban las formas tradicionales de acceso de la población local a la naturaleza y sus recursos. Las familias campesinas, que basaban su trabajo en una economía de subsistencia, pasaron a una relación de dependencia con las empresas que ocuparon el territorio y con sus productos:

[L]as poblaciones locales tanto Chachi, como afro ecuatorianos, así como colonos recién llegados pudieron manejar una doble estrategia, al vincularse al mercado y mantener las actividades de subsistencia, obteniendo de la relación con el mercado recursos para dedicarlos a las prácticas de subsistencias [...]. [E]n la práctica parece que esa relación terminó por hacer a las poblaciones locales dependientes de los recursos del mercado y debido a su permanente tendencia a la baja de los productos del bosque en el mercado local y nacional, la población terminó por empobrecerse hasta niveles alarmantes (Minda 2004: 115-116).

La instalación de estas economías orientadas a la exportación de recursos naturales (maderas, bananos, camarones, etc.) generó nuevas formas de ocupación (choferes, transportadores, cargadores, etc.), lo que trajo además como consecuencia la formación de nuevas clases sociales, conformadas por comerciantes y pequeños y medianos productores. Sin embargo, en muchas comunidades rurales se mantuvieron sus economías de subsistencia. La parte de la población que no emigró al finalizar la bonanza bananera se vio obligada a volver a su agricultura de autoconsumo, la caza y pesca, la producción de cacao y explotación de madera en el caso

337 Una característica central de las comunidades afrodescendientes de la región es su relación con la naturaleza. En Playa de Oro, por ejemplo, sus habitantes definen al monte como “nuestra habitación”. El monte es el lugar donde se encuentra el alimento y el sustento; este puede ser lejano o cercano; para las comunidades el monte incluye la tierra, el bosque, y el río (Sylva Charvet 2010: 107). El monte tiene también una enorme importancia simbólica y sagrada que marca el inicio y fin del ciclo vital (Escobar 1990). En efecto, es en la tierra o monte donde la persona tiene su morada final (Sylva Charvet 2010: 115). Los ríos también son considerados “fuentes de vida” y un importante medio de sustento y “organizadores del espacio” de las comunidades asentadas en sus orillas (Rueda 2001: 25). Los peces, los crustáceos y moluscos son cruciales para la subsistencia de las familias, tanto para el autoconsumo como para la venta y el comercio. Las lanchas no solo son un medio de transporte y de comercio sino también un “canal de noticias” sobre lo que pasa en los distintos pueblos, el estado de salud de familiares y amigos.

de los hombres, y la recolección de conchas en el caso de las mujeres (Zendrón 1997: 81). Empero, las actividades extractivas dejaron destruidos los bosques en donde habitaban poblaciones afrodescendientes; esto generó conflictos con comunidades indígenas vecinas ya que, debido a la escasez de madera, los afroesmeraldeños se vieron obligados a subir a las cabeceras de los ríos Cayapa y Onzole, consideradas territorio Chachi (*ibid.*: 85). No obstante a pesar de los conflictos generados por la madera, las poblaciones afrodescendientes e indígenas en esta zona desarrollaron una forma de trabajo comunitario de minga<sup>338</sup> basado en “relaciones diádicas de parentesco real, ficticio y ritual”; se le conoce como “cambio de manos” o cambio de brazos” entre personas de diferentes grupos étnicos: “El dueño de la minga busca entre sus familiares, compadres, amigos a los que le van a ayudar, comprometiéndose a cambio a dar comida, el tabaco y el aguardiente: así mismo cumplir con la ayuda en la necesidad del otro” (*ibid.*: 92).

#### 4.1.3. Impactos de la migración interna rural-urbana

La precariedad del trabajo agrícola y las constantes fases de crisis de los ciclos extractivos en Esmeraldas también generaron procesos migratorios de indígenas y afrodescendientes a Quito (que se convirtió en el núcleo de mayor recepción de esta migración a lo largo del siglo XX) y a otras ciudades andinas. Entre los factores de atracción de esta migración interna de la costa a los Andes se puede mencionar el proceso de modernización de las haciendas del centro y norte de la sierra, el mismo que se inició a partir de que el consumo regional de la costa Pacífica se abriera a la producción agropecuaria andina. Algunos migrantes también crearon minifundios en áreas donde escaseaba el agua o donde los suelos estaban en estado avanzado de erosión y tenían bajo rendimiento y por tanto eran insuficientes para satisfacer las necesidades alimenticias y comerciales de las familias campesinas. En contraste, los grandes latifundios solían acaparar los caudales de agua, marginalizando a los minifundios campesinos indí-

---

338 En la región del Pacífico, los indígenas y campesinos han utilizado diferentes formas de trabajo colectivo en actividades como la agricultura y la construcción de viviendas. La Minga se refiere al trabajo colectivo realizado en la antigüedad por comunidades indígenas en diferentes lugares, con el objetivo de mejorar los espacios sociales, comunitarios y públicos. También se considera una acción democrática, legado cultural y participación. La minga tiene su origen en la palabra quechua “Minka”, que significa trabajo colectivo agrícola en beneficio general para el grupo (Montufar 2009: 213).

genas y afrodescendientes. Aquellas familias campesinas esmeraldeñas que se encontraban lejos del ferrocarril o de las carreteras también optaron por migrar a Guayaquil y la costa sur, en donde esperaban encontrar mejores condiciones económicas.

Las migraciones a entornos urbanos consolidaron la conformación de clases sociales marcadas por componentes étnicos y de origen: la clase alta, autodenominada como “blanca”, nacida en la ciudad; la clase media, a la que aspiraban personas de ingresos medios y de bajos recursos pero que habían nacido en la ciudad; y la clase baja, a la que pertenecían la mayoría de mestizos y migrantes de provincia afrodescendientes e indígenas, quienes eran relegados a actividades mal remuneradas y tenían pocas posibilidades de ascenso social.

El emplear a personas indígenas o afrodescendientes al servicio doméstico constituyó una práctica común de la clase media. En las familias de clase alta, el servicio doméstico distinguía entre mayordomo y ama de llaves (que por lo general era una persona mestiza), y por otro lado, mucama, lavandera, y cocinera (usualmente mujeres afrodescendientes o indígenas). La clase media contrataba a una sola persona para que cumpliera con todos estos roles, con frecuencia explotando sus servicios. Las empleadas vivían en habitaciones ubicadas en los patios traseros de las casas; debían comer solas en la cocina y contaban con cubiertos y vajilla separadas, dando muestra de prejuicios vinculados a la falta de higiene, el asco y temor a cualquier tipo de contaminación. El servicio era bajo la modalidad de “puertas adentro” con permisos de salida cada 15 días los fines de semana o solo los domingos. “A cada clase le correspondía un lugar específico, o como solían decir los miembros de la élite social quiteña de entonces: ‘cada quien tiene que ocupar su sitio’” (Espinosa 2012: 70). Las empleadas domésticas eran obligadas a llevar uniforme incluso cuando salían de casa para hacer algún mandado, y su ropa propia era considerada fuente de contaminación, especialmente si se trataba de un traje indígena. Identificarse como indígena o negro en la ciudad era motivo de discriminación y estigmatización.

Tal como se mencionó en el capítulo II, la llegada de inmigrantes indígenas y afrodescendientes a estas ciudades fortaleció las actitudes racistas, discriminatorias, y segregacionistas con los recién llegados, a manteniendo una notable continuidad con los patrones coloniales de subalternación y

estigmatización racial por parte de la “gente de bien”<sup>339</sup> o “chullas”<sup>340</sup> quiteños (usualmente autoidentificados como “blancos”) contra los afrodescendientes e indígenas, a quienes se les denominaba “longos”, “cholos”, “chagras”, “indios” y “negros” (Espinosa 2012: 29). Todas estas denominaciones implicaban no solo una distinción étnica sino también de clase. Por eso los sectores emergentes con pasado migratorio y origen provinciano utilizaban diversas estrategias de blanqueamiento social vinculadas a la educación, riqueza, poder, y la adopción de costumbres, patrones de conducta y otros identificadores asociados con la cultura occidental.

El término “indio” fue usado de forma despectiva por la clase alta y media de la ciudad para referirse a los indígenas, mientras que el término de “cholos” o “cholerío” era aplicado a los inmigrantes provincianos y a los sectores populares en general. Como se detalla más adelante, los hacendados y la gente de la ciudad vinculaban al indígena con la vagancia, la perversión y la estupidez. El “indio” era presentado como borracho, ignorante, incapaz y mal trabajador; su presencia en la ciudad era abiertamente rechazada, instaurándose con fuerza un racismo que se expresaba en el lenguaje diario y en actitudes cotidianas.

El término “cholo” en el Quito de la primera mitad del siglo xx se utilizaba para denominar a los mestizos con rasgos indígenas. Como explica en detalle Espinosa (2012: 41 *et seq.*), el término “longo” se usó con frecuencia en el contexto andino; en el centro norte de la sierra ecuatoriana tenía el significado de “indio joven o mozo”, mientras que en ambientes rurales se aplicaba a niños indígenas. En el ambiente urbano de Quito se solía llamar longos a los niños que se criaban en las casas señoriales con el propósito de formarlos como futuros sirvientes cuando fueran adultos. Durante su infancia se desempeñaban como compañeros de juego y sir-

339 La “gente de bien” o la “gente decente” estaba asociada con el ser blanco, lo cual significaba tener ancestros españoles, educación y patrimonio. “Ser decente” implicaba tener valores aristocráticos de hidalguía, honor y gentileza, y por tanto de honradez y responsabilidad. Estos valores se manifestarían en la adopción de buenas maneras y costumbres imitando referentes europeos.

340 El término “chulla” es una palabra quichua que significa “no más de uno” y que se usó para designar a “mozos de vecindario pobre”. El término lo usaban personas de escasos recursos originarias de Quito para distinguirse de los migrantes. Los autodenominados “chullas” buscaban reconocimiento de la clase alta y se distanciaban por tanto de los provincianos de escasos recursos a quienes despreciaban y ofendían; buscaban con ello ocultar su ascendencia indígena y su pertenencia a la clase baja (Espinosa 2012: 36). El término chulla sin embargo había sido utilizado por la clase alta para dirigirse en forma despectiva a la clase media.

vientes de los niños de la casa; cuando acompañaban a sus patrones, les cargaban las alfombras para que asentarán sus rodillas en las iglesias o el paraguas para protegerlos del sol. Esta servidumbre infantil fue de diversa condición racial: indios, mestizos, negros y mulatos. Posteriormente el término “longo” hacía referencia a la población indígena con cierto grado de aculturación urbana. A medida que avanzaba el siglo XX, el término “longo” en Quito pasó a designar al indígena que se había instalado definitivamente en la urbe y que ya no vestía con su traje original. Los términos “cholo” y “longo” actualmente son utilizados como insultos.

Para la primera mitad del siglo XX, la adopción del término “mestizo” posibilitó a sectores sociales que habían sido víctimas de estigmatización, segregación y discriminación ocultar y distanciarse de sus orígenes indígenas o campesinos y afirmarse como ciudadanos urbanos y civilizados. En efecto, el término no se reducía solamente a personas con diversos ascendientes, sino que también se extendía genéricamente a miembros de las clases emergentes de la ciudad. A medida que avanzó el siglo XX, esta categoría agrupó de manera positiva a todos los sujetos urbanos gracias a la influencia del discurso del mestizaje que reivindicaba que “todos somos mestizos” (Espinosa 2012: 107).

#### **4.2. Familia y parentesco**

Como se estudió en el capítulo previo, ya desde el siglo XIX era común en Esmeraldas que tanto los afrodescendientes como los indígenas prefieran las uniones endogámicas, lo que supuso una declinación sustancial del zambaje. De hecho en algunas comunidades indígenas las uniones con personas de otras etnias estaban proscritas. Esta situación se mantuvo a lo largo del siglo XX. De acuerdo a los estudios realizados por Whitten en la década de 1970, los Chachis aconsejaban a sus mujeres a no acercarse a los negros (Whitten 1992: 60). Sin embargo, el autor explica que para los negros, los matrimonios con mujeres Chachis constituían compromisos deseables, y que los hombres indígenas se relacionaban con mujeres negras y a veces las tomaban como esposas.

A finales del siglo XIX, la llegada a la región de inversionistas extranjeros (especialmente estadounidenses y europeos) supuso el establecimiento temporal de élites blancas; sin embargo, tras el fin de las actividades extractivas y comerciales, la mayoría de estas personas abandonaban la región. Con el arribo y asentamiento permanente de migrantes serranos (predo-

minantemente blancos-mestizos), se produjeron dinámicas de blanqueamiento por mestizaje similares a las observadas en la región andina desde el período colonial. En San Lorenzo, Whitten (1997 [1965]: 112) precisa que la presencia de mestizos serranos para la época estudiada marcó las diferencias de clase y étnicas: “entre más alta la clase, más claro el color de la piel”. El autor también señala que los costeños de piel clara se encontraban en una posición ventajosa, ya que tenían la posibilidad de unirse o casarse con mujeres serranas y hasta integrarse al sistema costeño de la clase alta, resultado de asociaciones que empezaban con un carácter económico o comercial y que terminaba favoreciendo a ambas familias (*ibid.*: 192). De igual manera, los mestizos serranos en San Lorenzo, pese a sus ofensas y actitudes negativas hacia los afrodescendientes, apreciaban el hecho de ser aceptados como cónyuges potenciales:

Los costeños consideran que por el simple hecho de casarse con una muchacha bien educada de la clase media, su esposo adquiere obligaciones hacia toda la parentela de ésta, esto desde el punto de vista de los hermanos y parientes. Los mestizos de San Lorenzo que se han casado en el sistema costeño han adoptado el sistema y al hacerlos así les ha sido ventajoso (Whitten 1997 [1965]: 193).

Estas dinámicas de blanqueamiento se replican para los afrodescendientes de Esmeraldas que migraron a la región andina. Stutzman (1979) evidencia que en Ibarra existía la disposición de algunas familias negras de mejor posición económica de casarse con personas blancas para tener mulatos y así “blanquear” a la descendencia. Otros afrodescendientes de la zona de Ibarra preferían sin embargo los matrimonios endogámicos: “que mi hijo busque su igual. Así no se pueden insultar por el color”, o por el contrario expresiones como “ella tenía la suerte de casarse con blanco”, “blanco es más civilizado” (Schubert 1981: 572).

Los descendientes de este linaje han cogido el modo de vida llamado culto o sea el que pertenece a la gente blanca, de la clase superior y a la vez se está modificando el color racial que va tomando tonos más claros en la descendencia. Si los pocos que pertenecían al grupo moreno cambian su identidad racial al alcanzar el nivel de la clase superior, la relación entre los grupos étnicos queda igual (Stutzman 1979: 107).

Para el caso del compadrazgo en San Lorenzo, se encuentran ciertas particularidades. Los padrinos usualmente eran compañeros de trabajo o

familiares directos (en especial tíos o abuelos). Las obligaciones de los padrinos y madrinas básicamente se referían a la asunción de gastos médicos, y de costos de velorio y entierro en caso de fallecimiento del menor. Según Whitten (1997 [1965]: 127), un hombre no puede pedirle a alguien de prestigio mayor o de clase más alta que la suya que sea su compadre, a menos que se hubiera establecido previamente una amistad mutuamente satisfactoria. El pedido de compadrazgo conllevaba un cierto reconocimiento de honor social. Si bien en el contexto estudiado el compadrazgo no se basaba en condiciones económicas sino de estatus, cuando el “patrón” era solicitado como compadre, en principio no asumía obligaciones económicas (salvo las anteriormente expuestas), pero en la práctica, considerando las asimetrías de clase, el compadrazgo terminaba siendo una especie de contrato de ayuda económica, favores políticos y prestigio. De acuerdo con el autor, la disposición de un miembro de la clase alta de apadrinar a los hijos de costeos de clase media como ahijados y aceptar a sus padres como compadres dependía de si aquel tenía o no orientación comunitaria (Whitten 1997 [1965]: 129). Los patrones de convivialidad muestran relaciones de trato diferenciado entre los habitantes de San Lorenzo en función de la clase y “raza”. Según Whitten, los miembros de la clase alta se referían a los miembros de las clases bajas simplemente como “negro”/“negra” y en ocasiones agregando el nombre de la persona; para mostrar cierta amabilidad solían usar el término “moreno”/“morena”. Las clases medias y bajas se dirigían a los miembros de la clase alta mencionando su profesión o añadiendo los apelativos de “señor”/“señora”, “don”/“doña”, o el muy común término de “patrón”/“patrona”.

En el contexto serrano, y específicamente en la ciudad de Otavalo, los matrimonios se realizan dentro de la estratificación social respectiva. Familias indígenas otavaleñas intentan que sus hijos se casen con mujeres de la misma ciudad y origen étnico, ya que se sienten orgullosos de “su raza y sangre indias” (Villavicencio 1973: 119). Si bien son los hijos quienes escogen a su futura pareja, ésta debe ser aceptada por los padres, y para ello debe llenar determinadas condiciones económicas y sociales, con lo cual los matrimonios terminan realizándose dentro de la misma estratificación. No es aceptado por ejemplo el matrimonio con personas blancas que viven en las parroquias rurales, a menos que sean hijos de hacendados (*ibid.*: 130-131).

Los blancos de la ciudad de Otavalo no aceptaban relaciones matrimoniales con mestizos, indígenas, o afrodescendientes, aludiendo que al

casarse con otros grupos étnicos estarían “rebajándose, dañando la sangre y denigrando a la familias”. Los mestizos por su parte no aceptaban el matrimonio con indígenas por considerarlos de una “raza y sanguinidad inferior”, pero claramente aceptaban el matrimonio con blancos, para de esa forma “mejorar la sangre” (Zubritski 1990).

En el contexto urbano, algunos migrantes afrodescendientes que llegaban a Quito solían buscar una pareja de su propio lugar de origen, ya que la interacción con mujeres blancas en la ciudad era mínima y marcada por el recelo y temor de las dos partes, lo cual puede estar asociado con diversos estereotipos:

Yo me casé con una mujer negra; yo ya estaba aquí en Quito porque me vine por trabajo, allá en el campo (Valle del Chota) ya no se podía trabajar; las condiciones eran nulas, me casé con una mujer que yo ya conocía de mi pueblo, me fui a mi pueblo, me casé y la traje a ella acá. Es que aquí antes, en los años setenta, acercarse a una mujer blanca, como se dice, era temeroso, tanto para nosotros como para ella. Porque imagínese antes sentarse en un [bus] colectivo con una mujer blanca; la mujer se hacía así, se pegaba del otro lado, para no rozarse con uno; uno se recelaba, pues ya uno se daba cuenta que no hay ni cómo acercarse (Hugo Chalá, entrevista enero 2013 en Quito).

En el caso de que los matrimonios fueran entre personas blanco-mestizas con indígenas o afrodescendientes, los familiares tendían a aludir a la descendencia de piel más clara como perteneciente a una “raza mejorada”:

Cuando en el Ecuador se conoce a un recién nacido una de las primeras expresiones se refiere a su color de piel. Un entrevistado cuenta que cuando fue a visitar a una prima casada con un mestizo una de sus tías políticas al ver que el bebé era blanquito tuvo una frase que expresó muy congradulada: “¡Ah bueno, por lo menos, ha mejorado la raza!” (Torre 1996: 75).

La blancura en contextos marcados por la discriminación y el racismo funciona como un capital simbólico que permitirá recibir mejor trato en los espacios educativos como de trabajo de la vida diaria y en la búsqueda de pareja: “a las estudiantes que eran más simpáticas físicamente, los profesores como que trataban de darles más importancia”. Quienes eran vistas como más bonitas eran las mestizas o las indígenas de rasgos más compatibles con los cánones coloniales de belleza. Otra entrevistada citada por Torre (1996: 75) recuerda que de adolescente los muchachos no le prestaban atención porque era “muy india”.



Nociones de belleza o fealdad están jerarquizadas racialmente; de esta manera, personas blanco-mestizas están asociadas con la finura, el buen gusto y la belleza física mientras que personas, indígenas o negras están asociadas con la tosquedad, el mal gusto y la fealdad. Torre expone un caso de un indígena que subvertía los códigos raciales-sexuales al salir con una mujer rubia:

Quando caminábamos juntos [en la ciudad de Otavalo] y hasta los mismos indígenas que nos miraban quedaban viendo maravillados. Otros sorprendidos, me quedaron viendo como decir, ven que los indios podemos conseguir algo mejor que una mestiza. Podría decir que se sentían orgullosos. En cambio, los mestizos me quedaban viendo como incrédulos, como diciendo este longo que viene a exhibirse con una gringa. Me quedaban viendo con envidia, con odio, con rencor (citado en Torre 1996: 90-91).

### 4.3. Establecimientos y espacios públicos

En esta subsección se destacarán cuatro tipos de establecimientos y espacios públicos donde se producía la convivencia intergrupar en el Pacífico colombo-ecuadoriano, tomando ejemplos de Tumaco, Esmeraldas, el Valle del Chota y Quito: 1) transporte público; 2) restaurantes y salones de baile; 3) iglesias y escuelas; y 4) mercados. Posteriormente se analizará el proceso de estilización y patrimonialización de las calles, plazas e iglesias de Ouro Preto como referencia central en la construcción de la idea de nación mestiza, y el rol de las denominadas “repúblicas estudiantiles” en las interacciones urbanas.

#### 4.3.1. Espacios públicos en el Pacífico colombo-ecuadoriano

- 1) *Transporte público*: La ubicación de las personas en los buses locales era una muestra simbólica de la diferencias de estatus de acuerdo a la categorización racial, étnica, de clase y de género. Los blancos se sentaban en los puestos de adelante, los mestizos en el medio y los afrodescendientes e indígenas en las últimas filas, reproduciendo con ello jerarquías rígidas.<sup>341</sup> Lo mismo sucedía con el uso del transpor-

341 El siguiente testimonio refleja esta situación: “Cuando yo tomaba un bus siempre tenía que irme a atrás porque me sentía más tranquilo. Sinceramente pensaba que los

te interparroquial. Los primeros asientos no podían ser ocupados por indígenas; ellos debían ubicarse atrás. En el caso del tren, se enviaba a los indígenas a la parte superior descubierta; incluso si se trataba de mujeres con hijos. En Otavalo, si bien no existían lugares específicos para los indígenas, era común que la población mestiza se ubicara en los primeros asientos del bus dejando los de atrás para los indígenas; y si no había más asientos, los indígenas debían ceder sus puestos a los blancos y mestizos (Villavicencio 1973: 236-237).

- 2) *Restaurantes y salones de baile*: En la década de 1940, San Lorenzo “no tenía electricidad, ni hoteles ni restaurantes y aparentemente tampoco una escuela” (Whitten 1997 [1965]: 47). Gracias a la construcción del ferrocarril y a su entrada en operación en 1957, las actividades comerciales se expandieron y los dueños de tiendas, salones de baile y restaurantes tuvieron clientela garantizada, constituyéndose en espacios de convivencia para los trabajadores mestizos, indígenas y afrodescendientes. Whitten (1997 [1965]: 54) resalta que con la creación del puerto se vivía una cierta ausencia de crisis: los “salones de baile, los billares y las nuevas cantinas permanecían abiertos todas las noches y el comercio turístico de fin de semana prosperaba” (*ibid.*). Según este autor, las cantinas aumentaron de tres o cuatro en 1961 a más de 30 en 1963, mientras que el número de salones disminuía a solamente uno, que abría regularmente. En la ciudad de Tumaco, algunos clubs de diversión solían prohibir la entrada a afrodescendientes. El caso más conocido ocurrió en 1975, cuando se le negó el acceso a Willington Ortiz, quien estaba acompañado de una mujer blanca. Se trataba de un futbolista famoso y reconocido en toda Colombia, por lo que el hecho generó un escándalo (Hoffman 2010: 108). El caso evidencia que para los patrones de convivialidad en este contexto pesaba más la adscripción etnoracial que el prestigio o la clase social.
- 3) *Iglesias y escuelas*: En García *et al.* (2009: 53) se indica que en Esmeraldas había en 1925 solo dos escuelas (una para niños y otra para niñas) y

---

puestos de adelante son para las personas blancos o superiores, siempre me iba para atrás. Cuando te subes al bus, la gente te huele si apestas o si estas oloroso a perfume, pero a veces también cuando salgo recién bañado no quieren ni apegarse, ni que les roce con el pantalón” (Estudiante indígena, citado en Torre 1996: 45-46).

existía solo una iglesia, La Merced, dirigida por los jesuitas que estaban presentes en la región desde 1923. Solo hasta la década de 1960, organizaciones internacionales como CARITAS y la Iglesia Católica fortalecieron su presencia en San Lorenzo (Whitten 1997 [1965]: 55). En 1961, los evangélicos protestantes compraron un terreno en Pueblo Nuevo para construir un hospital, mientras que los comerciantes ricos de Limones adquirieron tierras con fines especulativos; la Junta Autónoma concedió al municipio un lote para una nueva escuela, la cual se levantó en el lado oriente de Pueblo Nuevo; sin embargo quedó solamente como infraestructura ya que no fue utilizada (*ibid.*: 57). En relación con los espacios de convivialidad en las iglesias, se puede mencionar que los eventos sacramentales como los bautismos, confirmaciones y matrimonios reunían a los habitantes de los pueblos, quienes acudían a las misas y a la doctrina religiosa. Para 1954 se entregó la prefectura religiosa a los Padres Combonianos, quienes continuaron con el trabajo clerical y de apoyo a las comunidades afrodescendientes e indígenas de la zona. En contextos con mayor presencia indígena, eran comunes las denominadas “misas de indios”, a las que raramente asistía un mestizo o blanco ya que la misa se celebraba en quichua. El sacramento del bautismo se impartía para los indígenas en ceremonias colectivas los días sábados y domingos, mientras que los mestizos podían organizarlo en actos privados y especiales cualquier día y hora de la semana. El compadrazgo por bautismo era común tanto en los indígenas como mestizos; con frecuencia el indígena le pedía a su patrón mestizo que fuera el padrino de sus hijos, mientras que los mestizos hacen compadres a los blancos. Los cursos para los sacramentos de bautismo, confirmación y matrimonio también se hacían de manera separada según la etnia correspondiente (Villavicencio 1973: 271).

- 4) *Mercados*: Klumpp (1998) analizó a finales de la década de 1960 el sistema de mercadeo dentro de un nivel local intracomunitario en el Valle del Chota y las relaciones interpersonales entre compradores blancos mestizos y vendedores afrodescendientes o indígenas (principalmente mujeres) en el mercado de San Roque en Quito, considerando la influencia de las identidades étnicas en esas relaciones y las discriminaciones que se producían en un contexto de transacciones monetarias. En el mercado solían usarse los términos “comadre”, “compadre” y “buen cliente”. Compradores mestizos se dirigían al vendedor o vendedora

indígena y viceversa como “comadrita” o “compadrito”. Estos términos reflejan una cierta idea de confianza y de amistad; sin embargo estos términos no se usaban en las interacciones entre vendedores afrodescendientes y compradores mestizos o blancos porque no se atrevían a cruzar la línea étnica y de clase (ver Klumpp 1998). Un estudio más actualizado desarrollado también en el mercado de San Roque en Quito, muestra cómo las mujeres indígenas vendedoras posicionan su identidad quichua, validándola al indicar que son las más aptas para realizar ese tipo de trabajo, mientras que las vendedoras mestizas se alejan de la asociación étnica indígena posicionándose como vendedoras limpias, de mejores modales y educadas; ello muestra la construcción del estereotipo que asocia a las mujeres indígenas y afrodescendientes con la suciedad, la mala educación y falta de buenas costumbres (Cuminao 2012).

#### 4.3.2. El espacio público de Ouro Preto en tiempos de la nación mestiza

El lugar de Ouro Preto en la nueva fase de la vida nacional iniciada en la década de 1930 es doble. Como se recordará, esta fase está políticamente marcada por las acciones intervencionistas del Estado con el objetivo de promover el desarrollo a partir de la política de sustitución de importaciones. Culturalmente lo que despunta es la búsqueda de la construcción de una identidad y un discurso nacional basados en el elogio de la supuesta convivencia armónica de las diferencias culturales y etnoraciales. De acuerdo con el discurso desarrollista-nacionalista, la ingeniería es presentada como la rama de conocimiento privilegiada, base de la renovación y racionalización del Estado y de la promoción de los cambios en la base productiva hacia la industrialización. Esta inflexión hacia el elogio de la técnica y la *modernização* crea las condiciones para que los ingenieros formados en la *Escola de Minas de Ouro Preto* (EMOP), entonces unos de los centros más importantes de la formación de ingenieros del país, reunidos en torno a la *Sociedade Mineira de Engenheiros* y usando como portavoz la *Revista Mineira de Engenharia*, articulen un proyecto de desarrollo nacionalista basado en la industria pesada y, particularmente, en la siderurgia. Los ingenieros formados en Ouro Preto pretendían hacer de Minas Gerais un dinámico centro de la gran industria siderúrgica. No obstante, terminaron derrotados políticamente cuando, por influencia de los ingenieros de la *Escola Politécnica do Rio de Janeiro*, el gobierno federal decidió dirigir las inversiones

en la industria siderúrgica para el estado de Río de Janeiro. Sin embargo, la acción de los ingenieros de la EMOP ayudó a consolidar la estrategia “nacionalista e intervencionista” como base del proyecto de desarrollo nacional (Carvalho 2010: 114 *et seq.*).

Al mismo tiempo, de la mano de los modernistas de diferentes generaciones, Ouro Preto se convirtió en referencia central en la construcción de la idea de nación que acompañaba el discurso del mestizaje. Con la intención de redescubrir y revisar los orígenes de la nación brasileña, una comitiva de modernistas paulistas viajó a Ouro Preto ya en 1924. La delegación incluía a Mario de Andrade, Oswald de Andrade y el hijo Nonê, Tarsila do Amaral, Olivia Penteadó, René Thiollier y Godofredo Silva Teles, así como el poeta francosuizo Blaise Cendrars (Julião 2011: 139). Más tarde, en 1938, el poeta Manuel Bandeira recorrió la ciudad y quedó fascinado por el barroco mineiro. También Murilo Mendes y Cecília Meireles, entre otros, produjeron obras de reverencia a la ciudad en la década de 1950, llamando la atención sobre la necesidad de preservar el patrimonio cultural local como expresión de las raíces de la cultura nacional. Después de su visita en 1938, Bandeira (1989 [1938]) publicó una guía cultural de la ciudad, en la cual se evidencia el vínculo entre la ciudad y los orígenes de aquello que, para él, sería la esencia de Brasil. Después de quejarse de la insensibilidad de Saint-Hilaire, viajero francés que visitó la ciudad en 1816, para con los “elementos más profundos o más sutiles de las costumbres y del sentimiento artístico de los países que visitan” (p. 45), Bandeira reafirma la importancia del caserío de Ouro Preto como expresión-síntesis de lo que Brasil tiene como propiamente suyo en el plano cultural: “Para nosotros los brasileños, lo que tiene fuerza para conmovernos son justamente esos pesados *sobradões*, esas fachadas barrocas donde comenzó a establecerse *algo como un ‘nuestro’*” (1989[1938]: 45, traducción propia, cursiva añadida).<sup>342</sup>

342 Como lo formula Bandeira, la autenticidad y el carácter de registro de aquello que se conservó del Brasil del siglo XVIII es para los estudiosos de la arquitectura de Ouro Preto un mito persistente que no encuentra apoyo en los hechos, considerando que buena parte de las construcciones datan de los siglos XIX y XX: “Os historiadores da arquitetura sabem que os elementos ou motivos das imagens-protótipo das casas que ‘encantam’ hoje os que passeiam pelas ruas da velha capital datam, em sua maioria, do século XIX e mesmo do XX, pois a política patrimonial de restauração que contribuiu para fazer de Ouro Preto um mito, manteve a tendência de reproduzir certas formas eleitas como ‘autênticas’, a fim de manter ‘a harmonia do conjunto’” (Salgueiro 1996: 127).

La acción y el interés de los modernistas contribuyeron a atraer la atención pública y política sobre el valor de la ciudad como patrimonio cultural y construir el barroco minero de Ouro Preto en particular como “metonimia de la nación” (Lima Filho 2010: 199). En 1933, Ouro Preto fue declarado patrimonio nacional; en 1938, los edificios del perímetro histórico fueron declarados patrimonio histórico y, en 1942 se creó el *Museu da Inconfidência*, que recibiría los restos mortales de los conspiradores que en su época se exiliaron en África. Como muestra Salgado, Ouro Preto pasó de este modo a ocupar oficialmente un lugar simbólico central en aquella imagen de nación que buscaba construir el dictador populista y nacional-desarrollista Getúlio Vargas:

A criação do SPHAN [Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional]<sup>343</sup> em 1937 foi fundamental para sustentar o projeto modernista do Estado Novo, no intuito de ‘criar’ um passado para a nação [...]. A cidade de Ouro Preto, neste contexto, foi eleita como símbolo nacional [...], seu tombamento como patrimônio nacional veio tentar assegurar a preservação do conjunto, ou seja, a autenticidade da arquitetura colonial barroca. Em 1980, tornou-se o primeiro bem cultural brasileiro inscrito na lista do Patrimônio da Humanidade estabelecida pela *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) (Salgado 2013: 19).

La estilización de Ouro Preto como una suerte de muestra en miniatura de lo mejor de la nación, así como la selección que se realizó respecto a aquello que se debía resaltar, representar y preservar, alimentaban y eran alimentadas por la autoimagen de país que iba emergiendo en la era Vargas. Por varias razones. El polígono histórico que se decidió conservar, con la Plaza Tiradentes en su centro, incluía, primero, las marcas del movimiento conspiratorio mineiro y a su principal mártir, quien habiendo pagado con su propia vida el sueño de establecer un Brasil independiente, constituía el ejemplo más claro del nacionalismo del cual se alimentaba la dominación varguista.<sup>344</sup> En el polígono preservado estaban también las obras y ador-

343 Resáltese que Rodrigo Melo Franco de Andrade, quien dirigió el SPHAN por más de 30 años y personificaba el vínculo entre los modernistas y el gobierno de Vargas (es decir, las aspiraciones de preservación y patrimonialización de una cierta memoria nacional y el nacional-desarrollismo), tenía residencia en la calle principal de Ouro Preto (Lima Filho 2010: 199).

344 La selectividad de la memoria que se decidió preservar queda evidente en la comparación entre las dos revueltas más importantes que tuvieron lugar en la ciudad. Mientras la *Inconfidência Mineira*, el frustrado intento de emancipar Minas Gerais de Portugal en 1789 está representado de manera omnipresente en la memoria arquitectónica local (*Praça*

nos sacros esculpidos por el artista, natural de Ouro Preto, Manuel Francisco Lisboa (1738-1814), Aleijadinho, quien siendo hijo de un arquitecto portugués con una esclava de nombre Isabel, y probablemente portador de lepra, es transformado por la narrativa populista del Estado Novo en “héroe mitológico”, expresión-síntesis del pueblo mestizo, trabajador, y dado en sacrificio (Lima Filho 2010: 200). La ciudad transformada en patrimonio histórico se concentra en el casco histórico y corresponde a la ciudad católica moldeada por la simbiosis entre la Iglesia y el estado vigente de Brasil-Colonia y Brasil-Imperio y que los numerosos acuerdos entre el Estado y el clero conservador de Ouro Preto tratan hasta hoy de preservar. La ciudad católica, recreada como patrimonio nacional, con su arquitectura barroca, sus iglesias majestuosas, sus conmemoraciones y sus ritos religiosos y sus familias ordenadas y obedientes a Dios era un ícono valioso para la dictadura varguista “que vislumbrou no aspecto cultural cristão-católico da população brasileira um dos fatores de comunicação com as massas e de definição de uma identidade nacional” (Leonel 2017: 213).

La pérdida de importancia económica y política de la ciudad de Ouro Preto y su vaciamiento poblacional hasta la década de 1950, facilitó la asociación entre los intelectuales modernistas y el servicio de patrimonio del gobierno varguista en favor de la preservación de la arquitectura barroca de la ciudad. A través del trabajo, entre otros, del urbanista Lúcio Costa (quien más tarde se volvió mundialmente conocido, junto con Oscar Niemeyer, por el diseño de la nueva capital federal, Brasilia), se logró transformar el casco histórico de la ciudad en un espacio mitificado y preservado a partir de la década de 1940. A partir de la década de 1970, cuando el turismo nacional e internacional hacia las ciudades coloniales adquirió cifras considerables, ese mismo espacio de Ouro Preto se transformó en área valorizada de visita y venta de servicios.

La pérdida de población también produjo una amplia gama de viviendas de bajo costo que, como explica Marques (2013: 253 *et seq.*), ayudó a atraer a estudiantes de diversas partes del país a la ciudad y a la creación

---

*Tiradentes, Museu das Inconfidências*), la *Revolta de Vila Rica* de 1720 no encuentra representación equivalente: “o foco das ações preservacionistas na cidade nunca esteve voltado para essa área, ocupada pela população mais pobre desde os primórdios da extração aurífera. Apesar de o Ouro Podre, na Serra do Ouro Preto, ter sido palco de um dos mais importantes episódios do Brasil Colonial —a Sedição ou Revolta de Vila Rica, também conhecida como Revolta de Felipe dos Santos, quando os mineradores se revoltaram contra a fundição do ouro em 1720, e tiveram suas residências arrasadas—, esse morro e as ruínas ali existentes não foram objeto de preservação” (Aguiar 2016: 104).

de viviendas compartidas por estudiantes, conocidas como “repúblicas”, que aún hoy marcan la sociabilidad local. La primera de estas “repúblicas” fue establecida en 1919. A lo largo del siglo XX, la ciudad ganó una gran visibilidad en su condición como centro estudiantil universitario y de producción y difusión de la cultura juvenil. Estas funciones fueron reforzadas con la creación de la *Escola Técnica Federal de Ouro Preto* en 1944 y más marcadamente cuando la Facultad de Farmacia y la *Escola de Minas* (creadas en el siglo XIX) se fusionaron en torno a la creación de la *Universidade Federal de Ouro Preto*, en 1969.

Las repúblicas de Ouro Preto fueron influenciadas por el modelo de vivienda estudiantil de Coímbra, lo que se refleja en las formas internas de organización e incluso en los rituales existentes en las viviendas, semejantes en las dos ciudades. Hay repúblicas sólo masculinas, sólo femeninas, y mixtas (Malta 2010: 50 *et seq.*). Las más tradicionales son identificadas por nombres que permanecen a lo largo de generaciones y están caracterizadas por la existencia de una sistemática división jerárquica interna en las que el *decano* o *doutor*, el “miembro más viejo de la casa” ocupa el lugar más alto, y el *bixxo* o estudiante novato recién llegado, ocupa el lugar más inferior de la escala. El *bixxo* vive un período de experiencia de 6 meses en el cual debe “batallar” por su lugar en la república; es decir, probar su identificación y lealtad a los principios de la casa, para que pueda permanecer en ella durante los años que dure su estudio. Hay otros rituales de ascenso para el *bixxo*, como la obligación de portar un afiche de papel que lo identifica como novato de una república determinada, lo cual generó cuestionamiento legal por cercenar la libertad individual del estudiante (*ibid.*: 59, 69 *et seq.*). Otro ritual importante es el llamado *quadrinho*, es decir, la despedida del morador, que se realiza en la conmemoración de su graduación, cuando los demás moradores y amigos cuentan historias del graduado durante su fase de estudios, presentándolo ahora como un exalumno y mostrando la foto que será enmarcada en un pequeño cuadro en la pared de la república (Silva/Brusadin 2014: 150). También se realizan festividades públicas conmemoradas por el conjunto de repúblicas, como la fiesta del 12 de octubre que recuerda la fundación de la Escuela de Minas, o el día 21 de abril, consagrado a Tiradentes, y alude también a la inauguración de repúblicas de la ciudad. Es igualmente común que las repúblicas realicen sus propias fiestas y ofrezcan espacios bailables (*boates*), cobrando entradas a los visitantes. La sociabilidad estudiantil vivió su apogeo con los festivales de invierno que se realizaron en Ouro Preto cada julio



entre 1967 y 1979. El festival representaba un diálogo y una retraducción de dos figuras-símbolos de la historia de la ciudad: Tiradentes era reinventado como ícono de la libertad en los tiempos en que se vivía en Brasil la represión política y el terrorismo de Estado característicos del período dictatorial (1964-1985); Aleijadinho continuaba representando (como ya lo hacía desde la era Vargas) la ideología de la democracia racial (Kaminski 2012: 85). El festival, en el que unas 100.000-350.000 personas llegaban a participar directa o indirectamente, se convirtió en uno de los festivales más importantes de Brasil y en un símbolo de la contracultura juvenil y de protesta. Ello contrastaba con el ambiente político marcado por la dictadura y por la represión (*ibid.*: 89-91).

\*\*\*

En conclusión, desde las primeras décadas del siglo XX se pueden observar en las regiones bajo estudio los impactos de los proyectos nacionales de modernización y desarrollo, orientados bajo discursos y representaciones sobre la idea de una nación mestiza. A lo largo del Chocó biogeográfico, el establecimiento de redes y conexiones terrestres facilitó los flujos migratorios desde y hacia la región, creando nuevas dinámicas de mestizaje y convivencia tanto en el Pacífico como en las ciudades andinas. En este marco también se logró implantar enclaves de explotación extractiva de recursos naturales que alteraron significativamente las condiciones tradicionales de vida de los afrodescendientes en la región y crearon nuevas formas de estratificación social orientadas por jerarquías etnoraciales y de clase similares a las del resto Colombia y Ecuador. En el caso de Minas Gerais, pese a la declinación de la relevancia política y económica de Ouro Preto, la ciudad se convirtió en uno de los íconos del nacionalismo mestizo durante el gobierno de Getúlio Vargas.

La población de la costa del Pacífico colombo-ecuadoriano, que hasta inicios del siglo XX era predominantemente afrodescendiente e indígena, comenzó a experimentar flujos migratorios que incrementaron su diversidad étnica. La llegada de colonos blancos-mestizos de la zona andina supuso el desarrollo de relaciones interétnicas basadas principalmente en la interacción en ámbitos familiares, comerciales y en espacios públicos. Según el tipo de espacio, se crearon tanto dinámicas de coexistencia como de discriminación y segregación.

Se pueden identificar dos cambios fundamentales en la estructura rural del Pacífico colombo-ecuatoriano: 1) la emergencia de proyectos de concentración de la tierra para el establecimiento de grandes proyectos agroexportadores (en una región tradicionalmente organizada en minifundios y economías de subsistencia), y 2) la consolidación del modelo económico de enclave para la extracción de recursos y la agroindustria. Ambas tendencias tuvieron impactos en términos de clases y sistemas raciales de opresión, que afectaron negativamente tanto a los afrodescendientes como a los campesinos mestizos de escasos recursos, en oposición a sus patrones y terratenientes, quienes concentraron los beneficios de estas operaciones.

Como se ha indicado, el Chocó biogeográfico a pesar de la creación de reservas ecológicas han sido zona de constante intervención económica autorizada y promovida por los mismos Estados. La llegada de extranjeros y colonos mestizos así como de empresas extractoras de recursos modificaron sustancialmente la relación de los habitantes locales con la naturaleza. Mientras que las familias afrodescendientes en términos generales habían establecido economías sostenibles y de subsistencia comunitaria con bajo impacto ambiental, los empresarios blancos-mestizos contribuyeron a la significativa deforestación de la región y a la destrucción de una parte importante de sus manglares, con el objetivo de exportar las maderas de alta calidad de los bosques tropicales, el establecimiento de grandes plantaciones (en especial, bananeras y palmicultura) y la exportación de camarones. En términos de convivencia entre los pobladores locales, la literatura registra muy poco las relaciones interétnicas. Se habla de solidaridad entre los campesinos afrodescendientes y mestizos, de compartir conocimientos y prácticas, de “mingas”, “convites” y “mano cambiada”; sin embargo estas prácticas cambiaron con el establecimiento de proyectos agroexportadores. Frente a la presión sobre sus territorios, muchas familias afrodescendientes decidieron migrar a las ciudades o fueron desarraigadas y cedieron o vendieron sus tierras a los colonos mestizos. Otras familias campesinas que decidieron quedarse tuvieron que abandonar sus economías de subsistencia y pasar a una relación de dependencia con los empresarios agroexportadores, empobreciéndose de manera alarmante. Estudios como los realizados por Whitten dan cuenta de ciertas relaciones de cooperación entre trabajadores mestizos y afrodescendientes de la costa, que sugieren que en ciertos contextos la homogeneidad de clase adquiriría más relevancia que las distinciones etnoraciales.

En contraste, la migración de los afrodescendientes a áreas urbanas exacerbó las tensiones de clase y raciales. En estos espacios se hizo común el uso de terminología despectiva para referirse a los campesinos recién llegados y los esfuerzos de los originarios de cada ciudad de establecer jerarquías frente a sus nuevos vecinos. En estos contextos, los mestizos de bajos recursos solían marcar distancia frente a los migrantes indígenas y afrodescendientes, con lo cual las distinciones raciales parecían ser más determinantes que las experiencias compartidas de exclusión y marginalización.

En el ámbito de las relaciones familiares, con la llegada de blancos-mestizos al Pacífico, se empezaron a desarrollar dinámicas de blanqueamiento similares a las observadas desde el período colonial en la región andina. Sin embargo, se siguió promoviendo y valorando el matrimonio con personas del mismo grupo étnico (especialmente en las comunidades indígenas), y era usual que migrantes afrodescendientes en áreas urbanas prefirieran parejas de su mismo lugar de origen, ya que el trato con personas blancas o mestizas en contextos urbanos estaba marcado por el recelo mutuo y por una clara jerarquía racial y de clase. Las nociones de belleza y fealdad también estaban jerarquizadas racialmente.

Finalmente, en el ámbito de los espacios públicos, el panorama es ambiguo. Por un lado, se observan varios casos de segregación racial, económica, y de género. En la mayoría de las investigaciones sobre relaciones interétnicas se sugiere que el transporte público era un espacio donde se evidenciaban estas diferentes jerarquías, ya que los usuarios indígenas y afrodescendientes tenían que ocupar los espacios posteriores del bus o viajar en la parte superior de los trenes, sin atención al hecho de que se tratara de mujeres embarazadas o con niños pequeños. En contraste, en espacios comerciales como tiendas y tabernas de San Lorenzo se desarrolló un trato más cercano entre población blanco-mestiza, indígena y afrodescendiente, mientras que en los mercados de ciudades como Quito esta cercanía era mucho más notoria entre blancos-mestizos e indígenas, mientras que entre afrodescendientes y blancos-mestizos el trato era más distante ya que se establecieron barreras simbólicas por cuestiones raciales y de clase.

En cuanto a Ouro Preto, como se mencionó más arriba, tanto los trabajos sobre los festivales de invierno como aquellos referentes a la sociabilidad estudiantil en el período entre los años 1940 y 1980 son prácticamente silenciosos en cuanto a la convivencia y conflictos de fondo etnoracial. El silencio no es, ciertamente, reflejo de la conquista de igualdad racial, de suerte que no hubiese más razones para referencias a las demarcaciones

raciales. El cronista local Magalhães (1989: 54 *et seq.*) relata, por ejemplo, la extrañeza general que provocaba un restaurador negro que, educado por una alemana residente de la ciudad, viajó al exterior y hablaba inglés con fluidez. Es decir, en las visiones de mundo de los ouro-pretanos, el color negro continuaba asociado a un lugar inferior en las jerarquías sociales. En este contexto, parece más razonable suponer que el silencio sobre el racismo y las relaciones raciales en aquel momento estaba más claramente asociado al hecho de que el nacionalismo mestizo excluyó los temas raciales de los debates públicos. No verbalizadas, las clasificaciones raciales continuaban, sin embargo, orientando las decisiones y comportamientos de los ouro-pretanos a lo largo del siglo XX.

## Capítulo IV: El régimen multiculturalista compensatorio

Tan solo a finales del siglo XX se logró a escala global la abolición *de jure* de la esclavitud. Los últimos países en declarar la abolición fueron Níger (1961), Arabia Saudita (1962), Emiratos Árabes Unidos (1964), Omán (1970) y Mauritania (1981).<sup>345</sup> Sin embargo, la abolición no supuso el fin de la explotación de la mano de obra africana/afrodescendiente ni de la esclavitud de facto. Si tomamos el ejemplo de Estados Unidos, se pueden observar ciertas continuidades del sistema esclavista en la explotación laboral ante todo de afroamericanos y otras minorías a través del sistema penitenciario (parcialmente privatizado, y por lo tanto, enfocado en la producción de ganancias). Unos 37 estados han legalizado la contratación de trabajadores condenados por parte de grandes empresas (entre otras, Boeing, IBM, Intel, McDonald's, Target, Victoria's Secret, y Walmart) que han montado parte de su producción al interior de cárceles (*prison in-sourcing*). Mientras que en Georgia y Texas, la compensación por trabajo en prisión es de 0 dólares y en Nevada los prisioneros ganan 0,13 dólares por hora, se estima que las ganancias derivadas de la mano de obra en cárceles asciende anualmente por lo menos a dos mil millones de dólares; los prisioneros que se niegan a cumplir con el régimen de trabajo impuesto pueden ser sancionados (*cf.* Newsweek 2015). Por otra parte, subsisten formas de esclavitud de facto y de explotación laboral que guardan similitudes con las analizadas previamente (trabajo asalariado forzado, servidumbre, *indentured servitude*, concertaje, peonaje por deudas, etc.). La OIT (2017) calcula que aún en el siglo XXI existen más de 40 millones de personas en el mundo (un 71 % de las cuales son niñas y mujeres) trabajando bajo formas de coerción laboral prohibidas por el derecho internacional (esclavitud, instituciones similares a la esclavitud, trabajo forzado, tráfico de personas, matrimonio forzado), la mayoría

---

345 La abolición *de jure* de la esclavitud no ha significado el fin del modelo esclavista. El Comité Africano de Expertos sobre los Derechos y Bienestar del Niño, en el Caso *Said and Yarg Salem vs. Mauritania* (diciembre 15 de 2017), concluyó que Mauritania viola el derecho internacional debido a su incapacidad para investigar, perseguir y castigar a dueños de esclavos, y a que su legislación antiesclavista no otorga suficiente protección y reparación a las víctimas. El texto completo de la decisión puede consultarse en: [http://www.acerwc.org/download/acerwc-decision\\_communication\\_mauritania\\_final\\_english/?wpdmdl=10278](http://www.acerwc.org/download/acerwc-decision_communication_mauritania_final_english/?wpdmdl=10278)

prestando servicios domésticos (24,3 %), o trabajando en sectores como la construcción (18,2 %), manufacturas (15,1 %), agricultura (11,3 %), y minería (4 %). En términos absolutos (según el número de personas afectadas), el fenómeno es especialmente intenso en India, China, Pakistán, Uzbekistán, Nigeria y la República Democrática del Congo, pero en términos relativos (considerando la población total) también es relevante en varios países europeos y de la península arábiga (v. gr. bajo una modalidad de contratación conocida como *kafala*<sup>346</sup>). Muchas de estas personas terminan bajo esta condición debido a un estatus migratorio irregular y a normas laborales prohibitivas en el país de destino. Aún contemporáneamente existen reportes acerca de la existencia de mercados de esclavos en el norte de África, que han surgido en Estados que han perdido el control sobre extensos territorios costeros tras la Primavera Árabe (en particular, Libia, cf. CNN 2017). Cientos de miles de migrantes africanos que intentan alcanzar Europa por vía marítima quedan altamente expuestos a ser detenidos en condiciones inhumanas (donde sufren de hambre, violaciones sexuales sistemáticas y otros maltratos físicos), a morir ahogados en el intento de cruzar el Mediterráneo,<sup>347</sup> o a caer en redes de tráfico y trata de personas que tienen nexos estrechos con mafias europeas. Por ejemplo, se calcula que en las últimas tres décadas unas 30.000 nigerianas

346 *Kafala* es un sistema de patrocinio laboral por medio del cual una persona interesada en emigrar obtiene un contrato laboral a través de un *sponsor* local en el país de destino, quien se encarga de diligenciar su visa y asegurar su estatus legal ante las autoridades migratorias y laborales. HRW ha denunciado que este modelo se presta para la explotación de estos trabajadores una vez arriban al país, ya que en muchos casos los *sponsors* los obligan a firmar contratos laborales con condiciones totalmente diferentes a las prometidas originalmente (*job switching*), confiscan sus pasaportes y documentos para impedir su huida o regreso a su país, retienen o hacen drásticos recortes a sus salarios (v. gr. alegando gastos de representación, pago de deudas derivadas de la tramitación de las visas y permisos de trabajo, costo de seguros, bajo desempeño laboral, ausencias laborales, etc.) o los confinan en *labor camps* en condiciones indignas. Adicionalmente, las leyes migratorias de algunos países exigen una visa de salida que depende de un certificado de liberación de las obligaciones laborales por parte del empleador (*No Objection Certificate*). Al respecto, existen denuncias de trabajadores que tuvieron que firmar declaraciones de haber recibido sus salarios para obtener el permiso de su empleador para poder abandonar el país. El sistema de *kafala* ha sido aplicado ampliamente en Qatar, donde los trabajadores migrantes representan el 94 % de la fuerza laboral y muchos de ellos han sido explotados para la construcción de infraestructura del Mundial de Fútbol de 2022. Cf. HRW 2012; Gardner et al. 2013.

347 En el período 2013-2017 se estima que alrededor de unas 15.000 personas murieron intentando cruzar el Mediterráneo (Łaczko et al. 2017). Esa cifra es equivalente a la suma de todas las muertes de inmigrantes hacia Europa (es decir, no solo en la ruta del Mediterráneo) acaecidas durante las dos décadas previas (1988-2012), cf. UNITED for Intercultural Action 2017.

han sido esclavizadas sexualmente en Europa, especialmente en ciudades italianas como Turín (cf. The Guardian 2016). Otros miles de jóvenes africanos son explotados en Italia bajo modalidades contractuales como el *caporalato*.<sup>348</sup>

Por otra parte, cambios significativos en las representaciones y discursos identitarios empezaron a producirse en la segunda mitad del siglo XX. De un lado, una revaloración estética de la presencia y del cuerpo negro, como lo ilustra el movimiento *Black is beautiful* en Estados Unidos, cuyas repercusiones son especialmente visibles en el área del Caribe y en Brasil. De otro lado, a partir de la década de 1960 empezó a tomar fuerza la idea de una diáspora africana global. Si bien es cierto que desde la década de 1930 se pueden observar ejemplos de intentos de reafirmación de los vínculos simbólicos africanos (v. gr. el movimiento francófono *Négritude*), para la formulación de la diáspora africana fueron cruciales los movimientos globales de liberación negra que se produjeron a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, incluyendo los movimientos de descolonización en África y el Caribe, y el *Civil Rights movement* y el *Black Power movement* en Estados Unidos, y la presión local e internacional contra el *apartheid* en Sudáfrica (cf. Bogues 2009; Carmichael 1970 y 2001; Peniel 2001; Quinn 2014). Estas luchas continúan hasta hoy en día, como lo muestra el movimiento *Black lives matter*, que cuestiona ciertos patrones de impunidad de violencia policial respecto de la muerte de afrodescendientes desarmados en Estados Unidos, pero que ha influido la lucha de comunidades afrodescendientes en diversas localidades de América Latina, desde Buenaventura hasta Río de Janeiro (v. gr. en las movilizaciones ocurridas en marzo de 2018 tras el asesinato de Marielle Franco, quien criticaba la violencia policial y la intervención militar en las favelas). En ese marco conceptual de la diáspora son

---

348 Como explica Perrotta (2014), el *caporalato* es una forma ilegal de reclutamiento y organización de la mano de obra que es ampliamente usada en el sector agrícola en varias regiones italianas. Consiste en un contrato de intermediación entre un empleador y un *caporale*, quien se encarga de reclutar trabajadores temporales según las necesidades coyunturales de mano de obra (especialmente en épocas de recolección de cosechas), usualmente en modalidades de trabajo a destajo. El *caporale* se queda con parte de la remuneración para los trabajadores reclutados, por lo cual los salarios pagados están considerablemente por debajo del salario mínimo legal. Los *caporali* suelen buscar potenciales trabajadores en asentamientos marginales de migrantes irregulares (la mayoría de ellos provenientes de África), de modo que pueden abusar de su estatus legal. Para Perrotta (2014: 204-205), este modelo se asemeja a formas de reclutamiento laboral empleadas en Estados Unidos (especialmente en California con trabajadores mexicanos) desde principios del siglo XX.

compartidos significados, temporalidades, venturas y desventuras, a pesar de las espacialidades particulares que construyen y son construidas por las experiencias sociales en la diáspora.

A finales del siglo XX, en sintonía con el macroproceso global del fin de la Guerra Fría, se produjo en diversas regiones del mundo una explosión de etnonacionalismo y reafirmación política de las identidades étnicas. Por décadas, los rusos residentes en las repúblicas de la Unión Soviética gozaron de un posición hegemónica, constatable en su influencia lingüística y cultural (“rusificación”) a través de la estructura política e institucional local, el servicio militar soviético, y el control sobre los medios de comunicación y el sistema educativo (cf. Anderson/Silver 1990). Con la caída del muro de Berlín y los cambios en las estructuras de poder derivados de las reformas de Gorbachov, las tensiones entre las distintas etnias con los residentes rusos se intensificaron y se desató una ola de etno-nacionalismo en la que identificación étnica era empleada por colectivos para obtener avances materiales/sociales y alcanzar objetivos políticos. Aun cuando en la literatura se discute acerca de si hay una relación de causalidad entre esta reafirmación étnica y la desintegración de la Unión Soviética (cf. Thishov 1997: 24-27), lo cierto es que el nacionalismo étnico jugó un papel significativo en diversos movimientos secesionistas que llevaron al surgimiento (en ocasiones violento) de decenas de nuevos Estados-nación en Asia Central y Europa.<sup>349</sup>

A escala global, estos procesos tienen desarrollos y resultados muy disímiles en términos de políticas de identidad, si se comparan por ejemplo las experiencias de Afganistán, Armenia, Indonesia, Sri Lanka, o Sudán del Sur. A modo de ilustración, en África, las tensiones étnicas fueron un aspecto central de los conflictos sociales producidos durante el proceso de descolonización desde mediados del siglo XX. Varias potencias europeas que ocuparon buena parte del continente habían establecido políticas y privilegios a favor de grupos étnicos locales bajo la clásica estrategia de *divide et impera*; uno de los casos más extremos fue el colonialismo belga en Ruanda-Urundi (1916-1962; actuales Ruanda y Burundi). Los belgas hicieron que la distinción de la población entre tutsi y hutu fuera social-

---

349 Armenia, Azerbaiyán, Bielorrusia, Estonia, Georgia, Kazajistán, Kirguistán, Letonia, Lituania, Moldavia, Rusia, Tayikistán, Turkmenistán, Ucrania, y Uzbekistán, así como la separación de Checa y Eslovaquia, y la desintegración de Yugoslavia en Bosnia-Herzegovina, Croacia, Eslovenia, Macedonia, Montenegro y Serbia.



mente relevante, e implementaron una política favorable a quienes fueron identificados como tutsi, y alimentaron un imaginario de superioridad racial de los tutsis sobre los hutus (la mayoría de la población); con ello, el odio de los hutus se enfocó en sus vecinos tutsis más que en la distante Bélgica. En 1959, un levantamiento hutu generó una primera masacre a gran escala de tutsis y la crisis posterior terminó en el establecimiento de Ruanda como un país independiente dominado por los hutus entre 1962 y 1990. Rebeldes tutsis refugiados en Uganda invadieron en 1990 el norte de Ruanda, iniciando una guerra civil que alcanzó niveles extremos de violencia en 1994 con el asesinato de más de un millón de tutsis (ordenado y supervisado por los líderes del país), en lo que se conoce como el genocidio de Ruanda. La Constitución de Ruanda de 2003 (promulgada por el Paul Kagame, de la minoría tutsi), no solo no reconoce al país como multiétnico, sino que en su artículo 9 explícitamente declara que es obligación y principio fundamental del Estado la erradicación de las divisiones étnicas y la promoción de la unidad nacional (en detalle, *cf.* King/Samii 2018).

Si bien todos estos macroprocesos globales han tenido desarrollos y resultados diversos, en términos generales han venido transformando las lógicas de estratificación, los discursos identitarios, los patrones de convivencia, y han promovido reformas a las normas internacionales y constitucionales, así como las políticas públicas asociadas a las identidades. En América Latina, los discursos de identidad nacional, que por décadas se orientaron hacia la homogeneidad (“todos somos mestizos”), dieron un giro hacia la afirmación de la heterogeneidad (somos multiétnicos, plurinacionales, multiculturales). Con el reconocimiento de identidades invisibilizadas por décadas, surgió una legislación compensatoria (*v. gr.* el reconocimiento de derechos diferenciados de grupo como el derecho a las tierras colectivas o la consulta previa) con el objetivo de resarcir a estos grupos por injusticias cometidas en el pasado (*v. gr.* evicción forzada, negación de sus derechos territoriales, explotación laboral, saqueo de los recursos naturales en las tierras que ocupaban, contaminación ambiental en sus territorios, etc.). Desde finales de los años 1980 se pueden observar diversos procesos de reconfiguración y renegociación de identidades etnoraciales con el objetivo de demandar derechos territoriales y ciudadanía efectiva (Ng’weno 2007; Antón Sánchez 2011). En el Pacífico colombiano-ecuatoriano, individuos y grupos que por largo tiempo se entendían a sí mismos como pescadores o campesinos, empezaron a ser identificados por el Estado como “comunidades étnicas”. Algunos de estos grupos

comenzaron a denominarse “negros” y a reivindicar sus raíces africanas (Ruiz Serna 2006). Estos procesos de reconfiguración de identidades estaban ya enmarcados en categorías sociales construidas históricamente. Con todo, tales categorías no eran inmutables; los discursos religiosos, políticos y científicos en que se basaban fueron cambiando a lo largo de los siglos, y con ellas, las normas y políticas públicas que normalizaban las lógicas de estratificación social vigentes. Paradójicamente, la reivindicación de la identidad negra o afrodescendiente permitió integrar diversas formas de acción social y ampliar su movilización política en torno a problemáticas comunes y la exigencia de derechos colectivos, haciendo uso precisamente de las categorías étnicas y raciales que durante mucho tiempo sirvieron para inferiorizar, excluir y marginar a estas poblaciones desde el período colonial. En todo caso, el reconocimiento legal de sus derechos culturales no ha significado necesariamente la superación de las condiciones fácticas de desventaja frente a otros grupos sociales. En lo que sí ha derivado es en un fenómeno de esencialismo estratégico para el reconocimiento de derechos territoriales como medio para la obtención de derechos sociales y equiparación efectiva en el acceso y disfrute de bienes públicos como la educación o la salud. Es decir, la identidad étnica ha sido empleada como estrategia de lucha para el acceso a la tierra, que en el caso de estos grupos es ni más ni menos una lucha social de clase. La reciente expansión de derechos colectivos a favor de los afrocolombianos ha producido una reconfiguración de sus identidades como “nativos ecológicos” (Ulloa 2004) y mestizos (como “afrodescendientes” con prácticas armónicas con el medio ambiente) con acceso a derechos de propiedad de la tierra (Ruiz Serna 2006). De este modo, las luchas sociales están actualmente entrelazadas con categorías raciales y étnicas, involucrando diversas prácticas sociales, leyes multiculturales y políticas públicas, así como actores que interactúan en diversas escalas (locales, nacionales y globales) y dimensiones económicas, ambientales, etc. (Escobar 1998; Asher 2009).

A estas medidas correctivas se sumaron medidas legales prohibitivas contra la discriminación racial adoptadas tras la Conferencia contra el Racismo en Durban en 2001. En este marco se desarrollaron normas y políticas públicas compensatorias conocidas como acciones afirmativas, con el objetivo de reducir las disparidades sociales que saltan a la luz una vez se visibilizan estadísticamente a estos grupos (v.gr. su acceso al sistema educativo, salud, vivienda, servicios de agua y alcantarillado, etc.). Sin embargo, apenas tres días después de finalizar la Conferencia de Durban se produ-

ieron los ataques a las Torres Gemelas en Nueva York, lo que en Europa y Norteamérica generó el fortalecimiento de construcciones identitarias antagónicas en torno a la dicotomía *West/Rest*, donde el “resto” es todo aquel que no es “blanco”, cristiano y ciudadano.

Estas corrientes antitéticas encontraron legitimación intelectual-científica, como por ejemplo en las tesis de Samuel Huntington en *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) sobre la inevitable rivalidad entre las civilizaciones (en particular entre el occidente cristiano/laico y la cultura musulmana) o en *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004), donde afirma que la presencia de los “latinos” en los Estados Unidos amenaza la identidad nacional. Similares posturas se han defendido en Europa, especialmente tras la crisis financiera y económica que se desató a partir de 2008; por ejemplo, en *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (2010), Thilo Sarrazin sostiene que razones socioculturales y de nivel de inteligencia llevan a concluir que la migración turca ha tenido efectos negativos para el país. De este modo, de manera similar a lo ocurrido durante la década de 1930 tras la Gran Depresión, la crisis económica en Europa y Norteamérica se tradujo en una mayor condescendencia y aceptación frente la discriminación racial y la xenofobia en el discurso público y ha golpeado con especial intensidad a las personas pertenecientes a los grupos más vulnerables, especialmente minorías étnicas y raciales que han sido históricamente víctimas de discriminación.

Como lo denuncia el Relator Especial de Naciones Unidas sobre las formas contemporáneas de racismo, estos discursos que afirman la identidad nacional y la construyen como oposición a la de “los otros” (los musulmanes, los extracomunitarios, los refugiados) se difunden a la opinión pública a través de los medios masivos y las redes sociales, donde los eventos contemporáneos se reinterpretan y manipulan conforme a estereotipos y estigmas que por su reiteración progresivamente hacen tolerables tales posturas, normalizando y naturalizando retóricas típicamente racistas.<sup>350</sup> Esta construcción identitaria del migrante como un “enemigo” en las sociedades de recepción deviene en su denigración como criminal y en su exclusión bajo patrones raciales, religiosos, de género y de clase. A escala internacional define acciones geopolíticas, como lo ejemplifican el

350 Cf. Relator Especial ONU sobre las formas contemporáneas de racismo. Informe de Doudou Diène, E/CN.4/2005/18, diciembre 13 de 2004, párrafos 9-12 y A/HRC/4/19, enero 12 de 2007, párrafos 44-45.

diseño maniqueísta de la “guerra contra el terrorismo” (en particular el concepto del “Eje del Mal”) y las campañas militares en Irak y Afganistán, las cuales a su vez han tenido un efecto desestabilizador en el Medio Oriente y en diversos países con población musulmana en África y Asia, desde Nigeria y Sudán hasta Pakistán y Myanmar. El resultado: cientos de miles de migrantes asiáticos y africanos arriesgando sus vidas para cruzar el Mediterráneo en botes precarios desde las costas de Egipto, Libia y Túnez hacia Lampedusa, Malta o Sicilia, o a través de la denominada “ruta de los Balcanes”, intentando alcanzar el territorio de la Unión Europea por conexiones entre las islas turcas y griegas. En América Latina, estos fenómenos inciden en dinámicas xenofóbicas contra centroamericanos en la frontera entre México y Estados Unidos, contra migrantes del Pacífico colombiano en el norte de Chile, o contra migrantes venezolanos en varios países sudamericanos, e incluso en formas de discriminación racial estructural a través del derecho, como la desnacionalización y expulsión de miles de personas de ascendencia haitiana en República Dominicana.<sup>351</sup>

---

351 La sentencia 168 del 23 de septiembre de 2013, dictada por el Tribunal Constitucional de República Dominicana, concluyó que las personas que fueran hijos de extranjeros indocumentados y que hubieran nacido en el país después de 1929 no tenían nacionalidad dominicana, ya que según el derecho interno, el *ius soli* no lo pueden invocar hijos de padres extranjeros ejerciendo funciones diplomáticas o en “condición de tránsito”. El Tribunal interpretó que personas que se establecieron en el país en condiciones migratorias irregulares no tenían “residencia legal”, y por lo encajaban en la excepción al principio del *ius soli* como “extranjeros en tránsito”. Por ello, ordenó a la agencia que maneja el registro civil dominicano que adelantara un procedimiento para corregir los certificados de nacimiento de personas inscritas “irregularmente” como dominicanas. La decisión afectó ante todo a las cientos de miles de personas de ascendencia haitiana cuyos padres llegaron a República Dominicana como jornaleros y trabajadores desde principios del siglo XX. La sentencia legitimó detenciones arbitrarias y expulsiones del país direccionadas bajo perfiles raciales relacionados con la aparente pertenencia al grupo de personas de ascendencia haitiana, así como otras formas de discriminación institucionalizada; por ejemplo, sin el carnet de identidad no se puede registrar a los hijos en las escuelas públicas, y se dificulta drásticamente la posibilidad de obtener trabajo formal. La Corte IDH ha advertido que al menos desde la década de 1990 existe un patrón sistemático de expulsiones masivas bajo criterios raciales (incluso afrodominicanos sin ningún nexo con Haití han sido víctimas), de entre 20.000 y 30.000 expulsados anualmente, y declaró que la sentencia 168 violaba la CADH por trato discriminatorio. Cf. Corte IDH. *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas vs. República Dominicana*. Sentencia de 28 de agosto de 2014 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). Series C N° 282.

## 1. Lógicas de estratificación

Desde la década de 1980, se puede observar un tránsito en las lógicas de estratificación de clase. Aunque la estratificación social sobre la base de las jerarquías raciales ya se había hecho menos rígida con el discurso del mestizaje y el énfasis en la lucha de clases, y fue proscrita oficialmente en el discurso político y el *mainstream* científico posterior a la Segunda Guerra Mundial, varios de sus elementos siguieron influyendo en las posiciones sociales sudamericanas, como por ejemplo la lógica de blanqueamiento (que aún sigue presente en el discurso popular en situaciones como la elección de pareja matrimonial), la lógica evolucionista (que distingue entre sociedades atrasadas y avanzadas), y la estratificación según el grado de blancura de la piel (cf. Telles 2014). Por ejemplo, para Whitten y Quiroga (1998) la estructura social ecuatoriana se mantiene como una “pirámide racial” desde la época colonial, en la cual los “blancos” ocupan la clase alta de la sociedad y se autoidentifican como “gente de bien”, incluyendo con esta categoría no sólo a la “gente rica”, sino a profesionales de clase media que se autoidentifican como de “buena familia”. Los mulatos y mestizos se encuentran en una categoría que puede lograr el blanqueamiento, mientras que los zambos se ubicarían al mismo nivel que afrodescendiente e indígenas; es decir, en la base de la pirámide de etnias y clases, ya que no tendrían ascendencia directa blanca (*ibid.*: 84).

Contemporáneamente, a estas continuidades en la naturalización de la desigualdad por adscripciones raciales y étnicas, combinadas con las estratificaciones de origen nacional (*v. gr.* el reconocimiento de privilegios socio-legales a migrantes europeos) y de clases de los siglos XIX-XX, se añaden las lógicas de estratificación del multiculturalismo, que están marcadas por el reconocimiento de la heterogeneidad étnica de los Estados. Con el reconocimiento jurídico de derechos sobre la base de la diferencia cultural, una parte del activismo político antirracista se estructura sobre la base de la identidad negra como mecanismo de congregación y movilización. Las identidades afrodescendientes, que en el pasado habían sido estigmatizadas y excluidas (*v. gr.* palenqueros y quilombolas), son invocadas ahora para el acceso a bienes y servicios públicos (*v. gr.* A través de acciones afirmativas), para el reconocimiento de derechos territoriales (*v. gr.* quilombos y palenques), y para denunciar las desigualdades sociales que padecen si se comparan con los grupos dominantes. Estos derechos en casos concretos tienen el potencial de resarcir injusticias y brechas de desigualdad históri-

cas entre afrodescendientes y no afrodescendientes. Sin embargo, en buena medida se enmarcan en una lógica binaria de mayorías/minorías, en las que la “mayoría” ofrece inclusión a la minoría, no propiamente igualdad. La “mayoría” acepta que la nación no es homogénea y que existe diversidad cultural. En lugar de seguirla ignorando y rechazando, celebra esa diversidad y decide protegerla y preservarla. La “mayoría” además admite que ha excluido y marginado históricamente a las “minorías”. Para resarcir esa marginación y contrarrestar, ofrece medidas compensatorias; pero el objetivo inmediato de estas medidas es remediar la exclusión, garantizando el acceso de los afrodescendientes a espacios que previamente estaban de jure o de facto reservados a los no afrodescendientes, como la educación superior o determinados cargos públicos. Permite el acceso a la tierra de las minorías étnicas rurales, pero paralelamente, decide “llevarles el desarrollo” a sus tierras, considerando que las minorías han sido incapaces de lograrlo por sí solas. En este proceso, la “mayoría” impone sus visiones sobre modernidad y desarrollo a la “minoría”: establece proyectos de inversión e infraestructura, extracción minera y agroindustrias que deberían beneficiar a la población local, con educación, salud y servicios públicos domiciliarios. El resultado con frecuencia ha sido la devastación de sus ecosistemas y el desplazamiento a núcleos urbanos. Aunque existen teóricamente mecanismos para que las comunidades étnicas rurales participen y se opongan a megaproyectos que pueden afectar sus condiciones de vida, por ejemplo, mediante procesos de consulta previa, con frecuencia, estos procedimientos solo se implementan para informar a las comunidades y darles voz, pero los proyectos se realizan aún sin su consentimiento.

### **1.1. La (re)incorporación de la categoría “negro/afrodescendiente” en los censos**

El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural de los Estados latinoamericanos y las medidas preferenciales a favor de grupos étnicos desfavorecidos han tenido implicaciones en el diseño de los censos nacionales, en especial debido a la necesidad de identificar a la población titular de esos derechos y hacer un diagnóstico de su situación socioeconómica. En esta línea, buena parte de los países latinoamericanos han (re)introducido la pregunta acerca de las identidades afrodescendientes. En Colombia, el DANE considera como grupos étnicos a los indígenas, rom o gitanos y

afrodescendientes, y entre estos últimos distingue entre afrodescendientes/ afrocolombianos, negros, mulatos, raizales y palenqueros.

<i>Año del Censo</i>	<i>Criterio</i>	<i>Pregunta</i>	<i>Respuesta Afro/negros</i>
1918	Percepción del encuestador		6,0 %
1993	Autodefinición	“¿Pertenece [...]a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra? 1. Sí. ¿a cuál?, 2. No”	1,5 %
2005	Autodefinición	“¿De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos, [...] es o se reconoce como: 1. Indígena? 1.1 ¿A cuál pueblo indígena pertenece? 2. Rom? 3. Raizal del archipiélago de San Andrés y Providencia? 4. Palenquero de San Basilio 5. Negro(a), mulato(a), Afrocolombiano(a) o afrodescendiente? 6. Ninguno de los anteriores?”	10,6 %

Tabla 14: Censos nacionales utilizados para medir el tamaño de la población afrocolombiana. Fuente: Elaboración propia.

En Ecuador, después del reconocimiento jurídico de los afroecuatorianos en la Constitución de 1998, el Estado llevó a cabo un Censo de Población y Vivienda en 2001. En este censo se contempló por primera vez una pregunta sobre autoidentificación de la población, distinguiendo entre mulatos y negros. Los resultados del censo fueron cuestionados por las organizaciones afroecuatorianas, al considerar que representan mucho más de lo contabilizado. Una década después, manteniendo el método de autoidentificación, el gobierno auspició una campaña de identificación étnica dirigida a los afroecuatorianos y promovida desde las organizaciones nacionales afrodescendientes. La campaña llevaba como lema “Familia identificate, orgullosamente afroecuatorianos”, recalcando el origen africano y su presencia territorial no sólo en contextos rurales sino también

urbanos. Esto se vio reflejado en la reformulación de la pregunta en el censo de 2010, evitando el uso de marcadores raciales y fortaleciendo las características étnicas de autoidentificación (“cultura y costumbres”). El resultado fue un incremento importante en la autoidentificación afrodescendiente: mientras que en 2001 sólo un 5 % de la población se autoidentificaba como tal, en 2010 ascendió a un 7,19 %, correlacionado con una disminución en la población autoidentificada como mestiza (de 77,4 % en 2001 a 71,9 % en 2010).

<i>Año del Censo</i>	<i>Criterio</i>	<i>Pregunta</i>	<i>Respuesta Afro/negros</i>
2001	Auto-definición	“¿Cómo se considera: indígena, negro (afroecuadoriano), mestizo, mulato, blanco u otro?”	Afro 2,23 % Mulato 2,74 %
2010	Auto-definición	“¿De acuerdo a su cultura y costumbres cómo se identifica usted?: indígena, afroecuadoriano, afrodescendiente, negro, mulato, montubio, mestizo, blanco”.	7,19 %

Tabla 15: Censos nacionales utilizados para medir el tamaño de la población afroecuadoriana. Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda INEC 2010

En cuanto a los censos de Brasil, desde 1950 se adoptó el criterio de autoclasificación<sup>352</sup> y se fijaron cuatro categorías según el color de piel: *branco*, *preto*, *parda* y *amarelo*. En 1991 se añadió la categoría indígena y desde entonces se pregunta por el “color o raza”. En los censos de 2000 y 2010 la pregunta se reiteró en estos términos: “A sua cor ou raça é: 1) branca, 2) preta, 3) amarela, 4) parda, 5) indígena”. En el censo de 2010 un 50,7 % de la población se autodefinió como *parda* o *preta*.

## 1.2. Estratificaciones basadas en múltiples categorías sociales: enfoques

Como hemos visto en los capítulos previos, desde el período colonial las categorías raciales, étnicas y de género en América Latina se articulan unas con otras, generando múltiples situaciones de discriminación y opresión,

352 En censos previos el entrevistador podía tener incidencia en la respuesta.



afectando las posiciones sociales de los individuos. Sin embargo, la manera en que la literatura ha abordado estas categorías de estratificación (especialmente en el análisis de desigualdades rurales) ha seguido en gran medida una lógica binaria (clases sociales vs. “raza/etnicidad”). Baquero (2017: 242-243) sistematiza las posturas frente a este tema: Algunos autores se han inclinado por un enfoque de clases (Veltmeyer 1997; Petras/Veltmeyer 2001; Kay 2006); otros enfatizan el rol de la “raza” y la etnicidad (Alvarez/Dagnino/Escobar 1998; Hale 2006 y 2011); algunos trabajos contemporáneos han explorado las desigualdades de género en el acceso y derecho a la tierra (*v. gr.* Deere/Leon 2001); y otros han intentado combinar las dimensiones de clase e identidad étnica (*v. gr.* Otero 2003, quien lo sugiere en relación con la movilización campesina e indígena). Hill-Collins (1993) caracteriza a la opresión institucional como la combinación sistemática de categorías raciales, de género y de clase; en ese sentido la esclavitud en las plantaciones constituiría un claro ejemplo de un sistema de opresión racista, clasista y sexista basado en el dominio prácticamente absoluto de hombres blancos que a través del sometimiento y explotación de africanas y africanos lograron consolidarse como la clase alta en las colonias (*cf.* Baquero 2017: 247-248). Pero como hemos visto, en cada momento histórico se ha puesto el acento o bien en la estratificación racial/étnica, o bien en la estratificación social por clases.

Desde los años 1950-1970, autores como Florestan Fernandes (“raza” y clase), Rodolfo Stavenhagen (etnicidad y clase) y Heleieth Saffioti (género y clase social) empezaron a conceptualizar y analizar sistemáticamente las articulaciones entre estratificaciones de clase con categorías adscriptivas (*cf.* Jelin 2018). Posteriormente, en la década de 1980, Kimberly Crenshaw propuso el concepto de *intersectionality* para subrayar que la legislación estadounidense no estaba diseñada para atender la particular experiencia de discriminación que sufren las afroamericanas, ya que el Título VII de la *Civil Rights Act* de 1964 sólo permitía plantear demandas de discriminación racial o de género pero no por ambas simultáneamente, con lo cual las categorías jurídicas de género y “raza” estaban diseñadas de manera excluyente al no considerar casos concurrentes de discriminación racial y de género. Así se llamó la atención al hecho de que en una mujer afrodescendiente de clase baja convergen jerarquías individuales y sociales que no operan separadamente sino de manera interdependiente. A partir de esta constatación se desarrollaron diversas corrientes y enfoques para identificar desigualdades y estudiar formas en que se debe abordar casos diferenciales

de discriminación y opresión, incorporando en el análisis múltiples categorizaciones sociales. Los autores de este libro defendemos la necesidad de analizar las desigualdades contemporáneas no solo teniendo en cuenta los entrelazamientos en estratificaciones de clase, género, “raza”, y etnicidad, sino además considerando la dimensión transnacional de las desigualdades sociales, lo que supone incorporar en el análisis la categorización social relativa a la ciudadanía (derechos constitucionales reconocidos a un individuo o grupo) y nacionalidad (país de origen, estatus legal en país extranjero, condición de refugio, etc.). El origen nacional, que suele percibirse como una categoría horizontal o neutral, es hoy en día una categoría social crucial para determinar la posición social de individuos y grupos en un contexto de desigualdades globales crecientes (Motta *et al.* 2018: 5).

Para entender las implicaciones prácticas de este enfoque, habría que recordar brevemente cómo ha evolucionado el tratamiento del tema en el derecho internacional. Como se estudió en el capítulo anterior (*cf. supra*, III.3.1.3), estas categorías sociales fueron incorporadas en el derecho internacional de la segunda postguerra (DUDH, CEDR, PIDCP, CADH) como motivos prohibidos de discriminación. Pero entonces fueron concebidas como causas separadas, exclusivas o alternativas de discriminación. Tan sólo desde inicios del siglo XXI, algunos organismos de Naciones Unidas empezaron a considerar formas de discriminación que combinan dos o más motivos prohibidos. Este cambio de paradigma puede constatarse a partir de la CMR en Durban (2001). La Declaración de Durban incorporó el concepto de “discriminación múltiple” para referirse a “motivos conexos” que agravan la discriminación basada en la raza, color, linaje u origen nacional o étnico, citando enunciativamente el sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de otra índole, origen social, situación económica o el nacimiento (*cf.* párr. 2 de la Declaración). Sin embargo, como se explica en una publicación previa (Góngora Mera 2013), el adjetivo “múltiple” tiene una connotación matemática (semejante a la de conceptos como “doble” o “triple” discriminación) y hace énfasis en el carácter compuesto de las causas de discriminación, pero no sugiere nada acerca de cómo interactúan esas causas entre sí ni si operan separada o simultáneamente. Por ello, “discriminación múltiple” podría referirse a casos en los que una persona es discriminada por diferentes motivos prohibidos en diferentes circunstancias, por ejemplo, una afrocolombiana puede ser discriminada en su acceso a un hospital privado por el hecho de ser pobre y además puede ser discriminada en un restaurante u otro establecimiento público por el hecho de

ser afrodescendiente. En contraste, la metáfora de la intersección no sólo describe una discriminación basada en diferentes motivos; en su acepción geométrica, evoca un encuentro o concurrencia simultánea de diversas causas de discriminación. Es decir, en un mismo evento se produce una discriminación debido a la concurrencia de dos o más motivos prohibidos; esa discriminación puede tener un efecto sinérgico (superior a la suma simple de varias formas de discriminación) o puede activar/desencadenar una forma de discriminación que sólo opera cuando se combinan varios motivos (*trigger effect*). Por ejemplo: una turista afroamericana en Ecuador probablemente no es tan vulnerable a la discriminación en ese contexto por el sólo hecho de ser mujer o extranjera, mientras que una afrocolombiana desplazada que se dedica al comercio informal en las calles de Quito es mucho más vulnerable a discriminación en la medida en que la concurrencia de factores de género, nacionalidad y clase social puede desencadenar prejuicios y marginalización. Como se observa, la determinación de las posiciones sociales que ocupa una persona que es víctima de discriminación no puede reducirse analíticamente al ejercicio de sumar/acumular identidades, ya que depende de condiciones históricas, culturales, políticas y sociales específicas. Si se tiene en cuenta la categoría de la nacionalidad en este caso, se puede observar que la experiencia de discriminación de la afrocolombiana desplazada que vive como indocumentada en Ecuador (es decir, que no ha sido oficialmente reconocida como refugiada) es diferente a la de los refugiados no afrodescendientes en Ecuador, a la de las mujeres ecuatorianas, a la de las afrodescendientes (ecuatorianas y extranjeras) en Ecuador, a la de los pobres en Ecuador (mujeres y hombres ecuatorianos o extranjeros), y a la de mujeres afrocolombianas desplazadas a quienes el Estado ecuatoriano les ha reconocido oficialmente el estatus de refugio y que por lo tanto tienen acceso a la protección y ayuda humanitaria contempladas en el derecho internacional y ecuatoriano. Su situación es parcialmente similar a la de otras mujeres afrodescendientes indocumentadas (por ejemplo, cubanas y haitianas<sup>353</sup> que han llegado a Ecuador como país de tránsito en la ruta a Estados Unidos), en la medida en que todas están altamente expuestas a caer en redes de trata de personas. Pero aun así su situación de desplazamiento forzado podría hacerla aún más vulnerable

---

353 Tras el terremoto de 2010 en Haití, unos 45.000 haitianos migraron a Brasil. Sin embargo, tras la crisis económica brasilera desde 2015, un número importante de haitianos está migrando hacia Estados Unidos usando a Ecuador como país de tránsito.

socialmente, y además sus costos de oportunidad podrían ser mayores, ya que en su país de origen habría tenido acceso a acciones afirmativas y derechos territoriales por su pertenencia a una comunidad negra (derechos que no han sido reconocidos ni en Cuba ni en Haití). En su caso, las desigualdades étnicas, de género, origen nacional y clase social son inseparables y se refuerzan mutuamente, configurando una experiencia muy particular de discriminación que tiene incidencias muy diferenciadas en la vida cotidiana. En conclusión, bajo el enfoque entrelazado no hay posiciones fijas en las estratificaciones sociales. Es decir, no hay en las jerarquías sociales realmente un lugar destinado al color negro o blanco, o a las personas del sexo masculino o femenino, sino que la posición concreta ocupada por una persona en la estructura social puede variar según la combinación de su situación de clase, “raza”, etnicidad y nacionalidad.

El enfoque entrelazado no sólo incorpora la categoría nacional como eje explicativo de las desigualdades sociales, sino que explora las conexiones transregionales y transnacionales de las demás categorías. Así, las clases sociales pueden redefinirse en términos de las relaciones de producción de la economía global. En las últimas décadas se han producido cambios importantes en la composición sectorial de las economías latinoamericanas, lo que incluye núcleos industriales altamente conectados con cadenas globales de producción en países como Brasil y México. El sector de servicios también ha tenido un crecimiento significativo, y sus conexiones transnacionales son especialmente intensas en los sectores bancarios y de telecomunicaciones. Paralelo al proceso de urbanización masivo experimentado por la región desde mediados del siglo XX, esto ha significado cambios notables en la estructura de clases. Hoy grandes centros urbanos cuentan con una clase de industriales, directivos y profesionales de alto nivel bien conectados con élites transnacionales, quienes en mayor o menor medida han sustituido a las élites tradicionales (terratenientes, ganaderos, etc.); una clase media ocupada en empleos formales, actividades comerciales y diversos servicios; y una masa de trabajadores no cualificados que dependen de trabajos precarizados e informales. Entre estos últimos se pueden mencionar a un importante número de migrantes de países vecinos (*v. gr.* bolivianos en Argentina, centroamericanos en México, colombianos en Ecuador, peruanos en Chile, venezolanos en Colombia). Pese a esta urbanización de las estratificaciones sociales, buena parte de las economías regionales continúan siendo dependientes de la extracción de recursos naturales (en especial, petróleo) y la agroexportación. En estas economías ru-

rales también se pueden identificar conexiones con clases sociales a escala global. Por ejemplo, empresas transnacionales y terratenientes extranjeros que están expandiendo su control sobre tierras usualmente para establecer grandes enclaves agroexportadores en varios países de Asia, África y América Latina a través de métodos ilegales o ilegítimos (fenómeno que en la literatura ha sido etiquetado como *land grabbing*, cf. Borras *et al.* 2012), generando procesos de desterritorialización que afectan a pueblos indígenas y afrodescendientes (Baquero 2014 y 2017). También se puede tener en cuenta el poder de los carteles transnacionales de drogas sobre los cultivos ilícitos en varios países sudamericanos, creando nuevas élites locales a lo largo de la cadena de narcotráfico entre las localidades de producción hasta las localidades de destino en Estados Unidos y Europa. Desde esta perspectiva, las desigualdades en el acceso y control de tierras (un tema clásico en los estudios sobre clases sociales) también pueden ser estudiadas en conexión con procesos transnacionales de movilización social en torno a derechos diferenciados en función de grupo y acciones afirmativas.

### 1.3. Particularidades del caso brasileño

Brasil se encuentra desde hace varios años entre las diez economías más grandes del mundo y desde 2001 es considerada, junto con Rusia, India y China, una de las economías emergentes con el potencial de alcanzar un rol preponderante en el sistema económico internacional. A principios del siglo XXI, ha consolidado dinámicas interdependientes globalmente debido a la inserción de Brasil en cadenas transnacionales de producción, a su creciente especialización en exportación de *commodities*, a los flujos de inversión extranjera, a los flujos de ganancias de sus inversiones en el exterior y a la acción de sus multinacionales (en especial, en otros países latinoamericanos y en África). A esto se agregan los cambios en el papel del Estado tras el ascenso al poder de Lula da Silva (*Partido dos Trabalhadores*) en 2003. Como se ha explicado en una publicación previa (cf. Costa 2018: 184-189), estas dinámicas han producido cambios sustanciales en la estructura social. Sobre la base de cinco vectores<sup>354</sup> que son cruciales

354 Los cinco vectores son: 1) riqueza material (incluyendo propiedad, medios de producción, ingresos, entre otros); 2) posiciones en organizaciones jerárquicas y en espacios socialmente valorados; 3) conocimiento valorado socialmente; 4) acceso a asociaciones exclusivas; y 5) derechos existenciales. Existe una cierta convergencia entre estos vectores: la clase con menos recursos materiales ocupa las posiciones más bajas en

para la estructuración de jerarquías sociales en el Brasil contemporáneo, es posible identificar cuatro clases sociales:

- 1) *Los pobres*: Corresponden al segmento de la población que vive debajo de la línea de pobreza y que vive de la ayuda social y otras transferencias sociales, y/o que ocupa las posiciones menos valoradas en el mercado laboral, lo que incluye una marcada participación en trabajo doméstico. Su número se redujo en la década del 2000: mientras el 37,5 % de la población en 2001 era indigente o pobre, la cifra pasó a un 16,5 % en 2013.
- 2) *Los newcomers*: Corresponden a grupos que eran previamente pobres y que experimentaron formas de movilidad social ascendente e incrementaron sus niveles de ingresos y consumo, logrando disputar bienes y espacios sociales anteriormente reservados a las clases medias establecidas (por ejemplo, la educación universitaria). Considerando el incremento en el nivel de ingresos, entre 2003 y 2011 al menos unos 39 millones de brasileños hicieron el tránsito hacia esta “nueva clase media”.
- 3) *La clase media establecida*: Considerando un modelo de cinco niveles ingresos entre las clases A (los ingresos más altos) y E (los ingresos más bajos), este grupo corresponde a quienes ya se encontraban en la clase C en 2003, en adición con los miembros de la clase B. Este grupo tuvo incrementos absolutos muy significativos entre 2003 y 2014, pero dada la creciente participación de los pobres en bienes y espacios sociales, tuvieron una participación relativa menor. Por ejemplo, mientras que en 2004 el 54,5 % de los estudiantes de las universidades públicas y al 68,4 % de las universidades privadas pertenecían al 20 % de la población más rica del país, estos porcentajes declinaron al 36,4 % y 40,9 % respectivamente. Aunque no hay evidencia de que hayan descendido a posiciones inferiores en el mercado laboral, sí perdieron posiciones en espacios socialmente segmentados como los centros comerciales, aeropuertos, espacios de diversión, etc. debido a la presencia creciente de *newcomers*, lo que causó tensiones y rechazo por parte de

---

organizaciones jerárquicas, tienen los menores conocimientos valorados socialmente, tienen el menor acceso a las asociaciones exclusivas, y la protección más limitada de sus derechos existenciales. Cf. Costa 2018: 182-183.

la clase media establecida. También perdieron posiciones respecto a su control del trabajo doméstico, dado el incremento del salario mínimo y la desaparición gradual del modelo de trabajo doméstico exclusivo.

- 4) *Los millonarios*: Corresponden al 1 % más rico de la población de Brasil. Concentran crecientemente la riqueza del país. Entre 2003 y 2013, la proporción de afrodescendientes entre el 1 % más rico pasó del 9,6 % al 14,9 %. A través de acuerdos informales y redes criminales con políticos y partidos, han desarrollado diversas estrategias para garantizar su acceso privilegiado a recursos públicos.

La crisis económica que afecta a Brasil desde 2014 ha significado la pérdida significativa de riqueza para las cuatro clases, aunque con diferente intensidad. Los más afectados han sido los pobres y los newcomers, considerando los despidos masivos y las pérdidas de empleos en los sectores menos cualificados. La clase media establecida, en particular los trabajadores altamente cualificados, han sido afectados en menor medida. Los millonarios han tenido algunas pérdidas de ingresos y ganancias en términos absolutos, y han enfrentado algunas restricciones en su acceso privilegiado a recursos públicos, debido a diversos casos judicializados de corrupción.

#### **1.4. Particularidades del caso colombiano: el modelo de estratos**

En el contexto latinoamericano, Colombia representa un caso muy particular en materia de lógicas contemporáneas de estratificación social, debido a la relevancia de la categoría “estrato” en las interacciones sociales cotidianas. El estrato es una categoría de creación legal, establecida por la Ley 142 de 1994, originalmente relacionada con servicios públicos domiciliarios y la adopción de un modelo de subsidios cruzados (esto es, un mecanismo que permite reducir las tarifas del consumo de agua, electricidad y gas natural de sectores pobres de la población aumentando las tarifas que se cobran a los sectores más altos). Para que este modelo pueda funcionar, es necesario identificar las unidades familiares más pobres que van a ser beneficiarias de los subsidios. Para ello, como explican Komives *et al.* (2005: 102 *et seq.*), Colombia adoptó a escala nacional una estrategia de *geographic targeting*, es decir, la focalización de los subsidios mediante la identificación de barrios y zonas con alta concentración de unidades fami-

liares pobres.<sup>355</sup> Las autoridades locales de los municipios del país clasifican sus barrios en seis estratos según la calidad de los inmuebles residenciales. El estrato 1 (el más pobre) recibe un 50 % de subsidio en los costos de servicios; el estrato 2 un 40 %, y el 3 un 15 %; el estrato 4 cancela la tarifa que cubre los costos efectivos; y los estratos 5 y 6 pagan una contribución del 20 % por encima de los costos efectivos. Este modelo funciona mejor en centros urbanos socioeconómicamente segregados, es decir, en los que las unidades familiares más pobres viven entre sí, geográficamente aisladas de los barrios de familias acomodadas. Este es el caso de las grandes ciudades colombianas, con fronteras históricas de riqueza y pobreza (*v. gr.* en Bogotá se expande la riqueza hacia el norte y la pobreza hacia el sur,<sup>356</sup> Cali en un eje suroccidente-nororiente, y Medellín en un eje sur-nororiente). Además hay que tener en cuenta que los barrios pobres de algunas ciudades son habitados predominantemente por población afrodescendiente (*v. gr.* el distrito de Aguablanca en Cali; los barrios Nelson Mandela, La Esperanza y otros barrios periféricos de Cartagena; o el barrio Nueva Colombia en Barranquilla). Muchos de estos barrios tienen su origen o han crecido como resultado de las migraciones y desplazamientos forzados sufridos por poblaciones afrodescendientes rurales del Caribe y el Pacífico, lo que aumenta su vulnerabilidad como víctimas del conflicto armado.

Independientemente de las bondades o desventajas de este modelo para el aumento de la cobertura o financiamiento de los servicios públicos (*cf.* Gallego *et al.* 2014), de sus déficits para la focalización adecuada de los beneficiarios (*cf.* Komives *et al.* 2005), o de sus efectos regresivos o progresivos en términos de redistribución de la riqueza (al respecto, *cf. v. gr.* Banco Mundial 2004: 21-23), el modelo colombiano de estratos refuerza las divisiones sociales expresadas en una altísima segregación urbana debido a que reduce los incentivos para la movilidad social, en la medida en que

355 Como explican Komives *et al.* (2005), ciudades como Panamá y Managua han aplicado modelos de *geographic targeting* seleccionando asentamientos irregulares como beneficiarios de subsidios, pero solo Colombia ha aplicado este modelo de manera integral a nivel nacional y con un diseño técnico especial para la identificación de beneficiarios. Para una revisión detallada del caso colombiano como un modelo atípico en comparación con los sistemas de subsidios a los servicios públicos en otros países latinoamericanos, *cf.* Gallego *et al.* 2014.

356 El eje norte/sur tiene que ver con la manera en que la ciudad se expandió desde el siglo XIX: por una parte, las viviendas de interés social fueron construidas por el Estado en dirección sur y occidente (áreas denominadas como “barrios obreros”), mientras que las familias con mayores recursos se desplazaron paulatinamente en dirección norte, instalando sus quintas y casas residenciales. En detalle, *cf.* Mejía 2000.



los residentes de barrios de bajos estratos son renuentes a mudarse hacia barrios de estrato más alto donde recibirían subsidios más bajos o incluso tendrían que realizar contribuciones adicionales, lo que tiene un efecto de estancamiento o atrapamiento de estrato (Uribe/Pardo 2006; González *et al.* 2007). Esta segregación espacial reduce las posibilidades de interacción entre grupos sociales de distintos estratos al afianzar las distancias que los separan. En ciudades con barrios pobres predominantemente afrodescendientes esto dificulta aún más la interacción y convivencia con no afrodescendientes (Duarte *et al.* 2013). Por otra parte, en un lapso de tiempo relativamente corto este modelo ha alterado sustancialmente la manera en que se conciben y representan las desigualdades y jerarquías entre individuos y grupos sociales, y al hacer de la estratificación una política pública institucionalizada ha convertido a los estratos en realidades objetivas que influyen notoriamente en las interacciones cotidianas. Como resalta Uribe (2008) tomando Bogotá como caso de estudio, el concepto de estrato tiene una clara connotación jerárquica según el lugar de residencia que se convierte en un marcador social para diversas relaciones socioeconómicas (*v. gr.* la compra o arrendamiento de vivienda) y en un indicador de la identidad social: del tipo de educación básica al que se accedió, de la clase social a la que la familia o el individuo ha pertenecido, de las redes de conocidos y amigos en las que una persona se mueve. Se clasifican por estratos los colegios y universidades, los parques y espacios públicos, y los centros comerciales, e incluso en mensajes de búsquedas de pareja se menciona el estrato al que se pertenece junto a los datos de contextura física y edad (*ibid.*: 158). La conciencia de pertenecer a un estrato inferior afecta el relacionamiento con personas de estratos superiores y viceversa: la mayoría de los residentes de los cuatro primeros estratos prefieren que sus hijos contraigan matrimonio con alguien de su mismo estrato y prefieren tener amigos del mismo estrato (*ibid.*: 166).

## 2. Discursos de heterogeneidad transnacionales y locales

Durante la mayor parte del siglo xx, el discurso dominante de la homogeneidad social en América Latina estuvo caracterizado por los intentos estatales de asimilación de los afrodescendientes e indígenas bajo la idea de una “cultura nacional” que por blanqueamiento aspiraba a ser predominantemente eurodescendiente (nacionalismo racista), o que como resultado del mestizaje era más bien mestiza (nacionalismo mestizo). La hegemonía de

estos discursos homogeneizadores decae a finales del siglo XX, aunque ya desde finales de la década de 1970 se puede observar en algunos países un lento fortalecimiento de discursos de heterogeneidad a iniciativa de diversos grupos sociales interesados en reconstruir sus raíces culturales. Aquí habría que destacar el resurgimiento del movimiento negro en Brasil, que había sido reprimido durante el Estado Novo y por la dictadura militar desde la década de 1960. En 1978 se fundó el *Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial* (MNU), el cual concentró sus demandas en la lucha contra la discriminación racial y recuperó el concepto y la historia de resistencia de los quilombos para apelar a una identidad cultural propia como base de movilización política. Estas demandas tendrían influencia en la redacción de la Constitución de 1988 y en la tipificación de la discriminación racial como delito en 1989.

En lo que concierne a la Sudamérica hispanohablante, durante la década de 1980 se observa una creciente demanda de participación política indígena, reclamando el derecho a mantener sus modos de vida. Estos discursos se beneficiaron de los vientos propicios de la conmemoración de los 500 años de la llegada de Colón a las Antillas, que le dio amplia resonancia social y política a las demandas de los pueblos indígenas y a sus cinco siglos de resistencia. Esto contribuyó al reconocimiento generalizado del carácter multicultural de las sociedades latinoamericanas y al establecimiento de garantías y derechos colectivos para la protección de los indígenas como grupos sociales desfavorecidos. Esta nueva perspectiva se reflejó jurídicamente en el Convenio 169 de la OIT de 1989, que reemplazó al Convenio 107 por su enfoque asimilacionista. Con la paulatina ratificación del Convenio 169 en América Latina y la ola de reformas constitucionales que experimentó la región durante la década de 1990, la mayoría de países terminaron declarando constitucionalmente que su población era multiétnica, y abrieron espacios de participación y autonomía a sus pueblos indígenas.

Paralelamente aparecieron trabajos académicos (en particular, de autores canadienses y estadounidenses) e institucionales (sobre todo en la OIT y otras organizaciones de las Naciones Unidas) que propugnaban por la adopción de un enfoque multicultural que reconociera la supervivencia de grupos étnicos minoritarios y la necesidad de protegerlos a través de derechos diferenciados en función de grupo. A este proceso de diseminación del enfoque multicultural mediante la arquitectura institucional de Naciones Unidas se sumó el nuevo discurso de *governance* (Rosenau 1992):

la idea de que organizaciones internacionales y otros actores no estatales sin funciones de gobierno estuvieran en condiciones de establecer reglas y de prescribir modelos y reformas a los Estados (*good governance*). Es el caso de agencias internacionales de financiamiento como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que a lo largo de la década de 1990 ganaron una extraordinaria influencia sobre países latinoamericanos. Estas organizaciones promovieron políticas focalizadas de eliminación de la pobreza extrema en lugar de políticas universalistas de redistribución para combatir la desigualdad. Por este medio se exportó desde Washington el modelo multiculturalista norteamericano, caracterizado por la yuxtaposición de culturas mayoritarias y minoritarias. Esto se basó en una concepción rígida y estática de cultura cuya autenticidad debe preservarse, considerando la diversidad cultural como un patrimonio o recurso de valor para el Estado. Este modelo era compatible con la lógica de instituciones aún vigentes del período colonial como las reservas indígenas o los quilombos (confinar etnias para que sus culturas no desaparezcan ni se contaminen con influencias externas).

En el caso de Brasil, los discursos multiculturales emergieron en un momento en el que distintos grupos empezaban a articularse políticamente por demandas como el reconocimiento de tierras, la garantía de derechos como por ejemplo, en el caso de grupos indígenas, escuelas bilingües o acceso especial a recursos por razones culturales. También, como se ha destacado, el movimiento negro empezaba a articularse e igualmente se servía del discurso multicultural para denunciar que, detrás del elogio de la democracia racial y del mestizaje supuestamente equalizador de desigualdades, asimetrías profundas se habían reproducido y cristalizado en décadas previas (Costa 2002). Además, la celebración del centenario de la abolición de la esclavitud en 1988 y la coyuntura del proceso constituyente le dio una mayor visibilidad a las demandas afrodescendientes. Sin embargo, en la mayoría de países sudamericanos, el nuevo discurso multiculturalista se enfocó prioritariamente en la inclusión social de los indígenas, desatendiendo la situación de los afrodescendientes. Es cierto que desde la década de 1980 las reivindicaciones indígenas estuvieron acompañadas de procesos de resignificación y reconstrucción de una gran variedad de identidades afrodescendientes: *maroons*, palenqueros, raizales, quilombolas, montubios, chochoanos, campesinos negros, etc. que reclamaban medidas para combatir el racismo estructural y el acceso a la tierra y derechos sociales. No obstante, en la mayoría de países sudamericanos his-

panohablantes, las demandas afrodescendientes tuvieron escaso eco en el debate público, en comparación con la atención a la movilización indígena del período. La academia latinoamericana criticaba esta “invisibilidad” de los afrodescendientes (Friedemann 1984: 510-511) e invitaba a reconocer el componente africano como la “tercera raíz” (Martínez Montiel 1992). Esta disparidad en la atención política se reflejaba en el tratamiento jurídico de la diversidad. Como sostiene Hooker (2005: 285-310), al establecer la diferencia cultural como el criterio central para determinar quiénes son titulares de derechos colectivos (y por lo tanto, para acceder a derechos como la propiedad colectiva de la tierra, o la obligación del Estado de consultarlos antes de iniciar/autorizar proyectos económicos o de infraestructura en sus territorios), se creó una disparidad legal entre los indígenas y los afrodescendientes, ya que los primeros estaban en mejores condiciones para reclamar exitosamente esos derechos, lo cual tuvo como consecuencia que muchos grupos afrodescendientes debieron privilegiar cuestiones de reconocimiento cultural sobre problemas de discriminación racial como bases para su movilización política.

Esta disparidad fue crecientemente cuestionada en la región a principios del siglo XXI en el marco de la agenda Durban. Durante la Conferencia de las Américas contra el Racismo en Santiago en diciembre de 2000 (una conferencia regional preparatoria de la CMR en Durban en 2001), los Estados latinoamericanos admitieron oficialmente por primera vez la existencia de racismo y discriminación racial tanto a nivel societario como estatal. Los Estados reconocieron que la discriminación racial, la xenofobia y la intolerancia eran practicadas, en diferentes grados y formas, en las sociedades latinoamericanas, que la discriminación bajo criterios raciales estaba profundamente enraizada en su historia desde el período colonial, y que los prejuicios desde ese entonces no habían sido superados. En este marco, los países latinoamericanos y las organizaciones de base fijaron su postura para atender en septiembre de 2001 la CMR en Durban, en torno a una identidad afrodescendiente. Esta identidad es concebida como una nación continental descendiente de esclavos originalmente miembros de distintos pueblos indígenas africanos; como una diáspora africana en América con una cultura propia caracterizada por sus raíces africanas y el sincretismo e intercambio con otros pueblos europeos, árabes y amerindios (CODAE 2008: 10-11). Esto se logra incorporar en la Declaración de Durban de 2001 y en el plan de acción global para combatir la discriminación racial, con un especial énfasis en la población africana y afrodescendiente.

## 2.1. El multiculturalismo liberal: difusión, críticas y reacciones desde América Latina

Desde finales de la década de 1980 se pueden identificar muy variadas corrientes y concepciones de multiculturalismo en las esferas académicas y políticas; entre otras, el multiculturalismo comunitarista y el multiculturalismo liberal. Si bien comparten su énfasis en la pertenencia cultural y en la necesidad de que el Estado preserve y estimule los vínculos entre los individuos y sus culturas (es decir, conciben a sujetos culturalmente diferentes de la población mayoritaria como objetivos de política pública y a su cultura como objeto de protección estatal), se diferencian en sus líneas de argumentación y en sus implicaciones de políticas públicas. En este apartado se analiza el impacto del multiculturalismo norteamericano en su vertiente liberal en Sudamérica.

### 2.1.1. El multiculturalismo liberal y sus críticos

Las concepciones de multiculturalismo, en el campo de la filosofía política, se han ido modificando desde su surgimiento a principios de los años 1980. No obstante, las contribuciones elaboradas en el marco de lo que el canadiense Will Kymlicka (2007: 51) denomina la “primera ola del multiculturalismo liberal”, incluyendo sus propios trabajos así como las investigaciones de Taylor (1992), Raz (1994) y otras obras publicadas a finales de los años 1980 y comienzos de la década de 1990, continúan siendo muy influyentes.

Para los multiculturalistas liberales, las diferencias culturales no tienen un valor intrínseco o intangible. Tradiciones y repertorios culturales sólo se valoran porque conforman referencias importantes para las elecciones individuales. Es decir, el mantenimiento de la diversidad cultural para los multiculturalistas liberales sólo tiene sentido en la medida en que los individuos, a partir de sus juicios y procesos propios de reflexión y formación de preferencias, se reconocen en los repertorios culturales, utilizándolos como parte constitutiva del ejercicio de su autonomía individual (Raz 1994; Kymlicka 1989 y 1995). Conforme a los multiculturalistas liberales, hay dos razones para justificar por qué la pertenencia cultural es crucial para el bienestar de los individuos. En primer lugar, muestran que la pertenencia cultural proporciona a los individuos elecciones significativas sobre cómo conducir sus vidas, en el sentido de que la familiaridad con

una cultura indica los límites de lo que es razonable desear. El segundo argumento afirma que la pertenencia cultural tiene un papel importante en la identidad de los individuos, apareciendo como espacio primario de identificación. Es decir, la pertenencia y la identidad cultural proporcionan a los individuos un fundamento para la auto-identificación. En consecuencia, el Estado tendría la función de proteger y estimular la diversidad cultural y, en algunos casos, reconocer los derechos de grupos culturales minoritarios para que los ciudadanos puedan constituir su identidad individual y contar con un contexto cultural que da razón y sentido a sus selecciones personales.

Desde la década de 1990, el multiculturalismo liberal viene sufriendo duras críticas, entre otros, de los estudios postcoloniales (*cf. n. gr.* Bhabha 1995; Gilroy 2005; Hall 1996 y 1997b; Haritaworn 2010; Pieterse 2007). Apoyados en una concepción postestructuralista de cultura, esos críticos rechazan la idea misma de una identidad cultural pre-política. Por eso, en contraposición a las construcciones identitarias homogeneizadoras que buscan aprisionar y espacializar la cultura, prefieren referirse a la idea de diferencia, articulada contextualmente en las lagunas de sentido entre las fronteras culturales. La diferencia aquí no tiene el sentido de herencia biológica o cultural, ni de reproducción de una pertenencia simbólica conferida por el lugar de nacimiento, de la vivienda o por la inserción social, cultural, etc. La diferencia es construida en el proceso mismo de su manifestación, es decir, no es una entidad o expresión de un stock cultural acumulado, sino un flujo de representaciones, articuladas *ad hoc*, en las entrelíneas de las identidades externas totalizantes y esencialistas. En estos términos, incluso la remisión a una supuesta legitimidad legada por una tradición “auténtica” y “original”, debe ser tratada como parte de un *performance* de la diferencia:

The representation of difference must not be hastily read as the reflection of pre-given ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition. The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, on-going negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation (Bhabha 1994: 2).

La concepción de diferencia formulada en el ámbito de los estudios postcoloniales se deriva de la noción de *différance*, conforme a la acepción de Derrida (1972). Con el neologismo *différance*, como corrupción del vocablo francés *différence* (diferencia), Derrida indica la existencia de una di-

ferencia que no es traducible en el proceso de significación de los signos, ni ubicable en las polaridades identitarias (yo/otro, nosotros/ellos, sujeto/objeto, mujer/hombre, negro/blanco, signifiante/significado). Tales distinciones y clasificaciones binarias constituyen, según Derrida, el modo logocéntrico occidental de aprehender el mundo, y forman la base de las estructuras de dominación modernas.

Autores como Bhabha (1995) y Hall (1997) se apoyan en el concepto *différance* para escapar a la idea de una identidad fija, esencial, ya sea impuesta o auto-atribuida. El postestructuralismo sirve aquí para deconstruir los discursos polares que oponen un *yo* y un *otro*, un *nosotros* y un *ellos*. Esto vale tanto para el discurso colonial-imperialista como para el discurso nacionalista, así como para el discurso multiculturalista, a pesar de sus buenas intenciones. En todos estos casos, la diferencia se celebra como identidad homogénea, semejanza (*sameness*) irreductible, puesto que se establece aquí una correspondencia entre una inserción sociocultural en una estructura pre-discursiva y un lugar enunciativo determinado en el juego lingüístico o político. En lugar de *identidad*, los autores prefieren hablar de *identificación*, como posición circunstancial en las redes de significación (Hall 1996; Bhabha 1995 y 1996). Siguiendo esta línea argumentativa, Pieterse (2007) y Gilroy (2005) muestran que de esa multiplicidad de identificaciones móviles y contingentes no se deriva la diversidad cultural descrita por el multiculturalismo, sino una nueva multicultura. La multicultura se refiere al vaciamiento de la fuerza de las adscripciones culturales para determinar posiciones de poder. Así, en el ámbito de la multicultura, el hecho de clasificarse como británico, negro, inmigrante, mujer o indígena se vuelve irrelevante como recurso para definir posiciones previas en las relaciones asimétricas de poder. Para estos autores, la coexistencia deseada entre las diferentes culturas ya no es aquella ideada por el liberalismo multicultural y guiada por la constitución de barreras de protección para que puedan reproducirse culturas minoritarias (Boatcă/Costa 2010). La anhelada coexistencia es orientada por el ideal de la convivencia, entendida como las “experiencias ordinarias de contacto, cooperación y conflicto a través de las fronteras supuestamente impermeables de la raza, cultura, identidad y etnicidad” (Gilroy 2005: viii, traducción propia).

Las concepciones de identidad y diferencia desarrolladas en el ámbito de los estudios postcoloniales atacan al multiculturalismo liberal en un punto neurálgico; a saber, cuestionan la existencia de identidades ontológicas y la posibilidad de su representación política. Como se mostró, para

autores como Bhabha y Hall, el momento de representación de la diferencia es, al mismo tiempo, el momento de su construcción, vale decir, de su articulación. En esa lectura, no existe un ente social anterior a la representación que emerja públicamente, en algún momento, para realizar una presunta vocación política inmanente. Los discursos y los sujetos se constituyen mutua y simultáneamente. Por lo tanto, cuando una minoría étnica u otro grupo socio-cultural cualquiera comparece en la esfera pública como unidad identitaria, lo que se tiene ahí no es la presentación pública de algo que ya existía de forma latente en el seno social, sino una unión circunstancial y contingente del discurso identitario con un grupo que pasa a articular sus diferencias en torno a dicho discurso. En otro momento, ese mismo grupo puede articular otras diferencias, a partir de otros discursos. En este sentido, la representación institucionalizada de las identidades culturales pretendida por las políticas multiculturalistas significa el esfuerzo de aprisionamiento y congelación de algo –la diferencia– que sólo puede existir como algo móvil, flexible y variable.

### 2.1.2. Multiculturalismo liberal: difusión en América Latina

De forma muy breve, los argumentos encontrados en la literatura para explicar la reciente intensificación de la diversidad cultural en América Latina pueden ser agrupados en cinco grupos de factores interconectados: 1) el avance de la agenda multicultural a nivel internacional; 2) nuevas posibilidades políticas y legales surgidas en el marco de los procesos de democratización y de institucionalización de los derechos y políticas multiculturales; 3) vínculos entre desigualdad social y diferencias culturales; 4) el surgimiento de movimientos sociales, ONG, expertos y otros *brokers* capaces de identificar y movilizar, políticamente, *target groups* de los nuevos derechos culturales; y 5) nuevas oportunidades económicas surgidas en el marco de la comercialización de la diversidad.

- 1) A partir de los años 1980, el multiculturalismo va penetrando de forma creciente en la agenda de las agencias internacionales y multilaterales, dando forma al proceso que Kymlicka (2007) llamó *multicultural odysseys*:

[...] the architects of the UN, and of post-war regional organizations, assumed that minority rights were not only unnecessary for the creation of a via-



ble new international order, but indeed destabilizing of such an order. Today, however, it is widely asserted the accommodation of ethnic diversity is not only consistent with, but in fact a precondition for, the maintenance of a legitimate international order (Kymlicka 2007: 45).

En este contexto, organismos como el Banco Mundial, la OIT y las agencias de cooperación bilateral con presencia en América Latina intentaron inducir a los gobiernos locales a adoptar medidas de protección a los derechos culturales de indígenas, afrodescendientes y otros grupos considerados culturalmente amenazados (Briones 2005; French 2009: 2).<sup>357</sup> Organismos de Naciones Unidas produjeron convenciones y declaraciones internacionales para proteger y reconocer derechos especiales de grupo a poblaciones indígenas (*cf. infra*, IV.3.1). La CMR en septiembre de 2001 en Durban, a su vez, desencadenó un conjunto importante de medidas para combatir el racismo y la discriminación en América Latina. La adopción de políticas de acción afirmativa en países como Colombia y Brasil y la creación de una secretaria con estatus ministerial para la promoción de la igualdad racial en Brasil son resultados directos de las resoluciones protocoladas en la CMR (Costa 2011a; Góngora Mera 2012). Esto será discutido en detalle más adelante (*cf. infra*, IV.3.4).

- 2) En el momento en que se produjeron a nivel internacional este conjunto de convenciones, resoluciones e instrumentos, la mayoría de los países latinoamericanos vivían, internamente, un proceso de redemocratización después de décadas de dictadura militar (como en los casos de Argentina, Brasil y Uruguay), unipartidismo (como en el caso de México), o conflictos armados internos (como en El Salvador y Guatemala). Los nuevos gobiernos de la transición adoptaron, en la mayoría de los casos, las garantías y derechos establecidos internacionalmente, y los incorporaron a las constituciones y a las políticas

---

357 El hecho de que las diferentes organizaciones internacionales sigan los preceptos del multiculturalismo liberal no implica que, desde el punto de vista práctico, adopten los mismos procedimientos para garantizar los derechos de las minorías. Oliveira Filho (2000) estudia los criterios entonces utilizados por el Banco Mundial para definir quiénes son pueblos indígenas y constata que el BM utiliza “indicadores que derivam de uma *representação anacrônica do índio como primitivo* [...]”. [Assim, a] identificação de uma coletividade como ‘indígena’ torna-se uma questão de grau, de maior proximidade ou afastamento face ao *estereótipo da primitividade*” (Oliveira Filho 2000: 130). Para el autor, el BM resolvería buena parte de sus dificultades de clasificación si adopta el principio de auto-identificación establecido en el Convenio 169 de la OIT.

públicas de diferentes países de la región (*cf. infra*, IV.3.2). Esto ofreció nuevas oportunidades de reconocimiento para indígenas y otros grupos tratados como “poblaciones tradicionales o originarias” (*cf. n. gr.* Briones/Kradolfer 2008: 14). De este modo se establecieron a nivel local beneficios hasta entonces inéditos para grupos poblacionales que podían ser reconocidos como indígenas o remanentes de poblaciones ancestrales o tradicionales. Tales beneficios se refieren, por ejemplo, a la demarcación y concesión de títulos de propiedades, programas especiales de salud pública, y educación bilingüe, entre otros.

El período de redemocratización coincidió con la adopción, en la mayor parte de los países latinoamericanos, de las políticas de reajuste estructural conforme a la agenda neoliberal. En ese contexto marcado por fuerte contención de los gastos del Estado, los programas de promoción de la diversidad cultural constituían una excepción, en la medida en que ofrecían acceso a recursos públicos inexistentes para otras políticas sociales. Es esa estructura de oportunidades políticas la que permite que grupos poblacionales antes identificados como campesinos o trabajadores urbanos pobres se rearticulen políticamente, enfatizando su etnicidad en el ámbito público (Briones 2005; Dávalos 2004; Restrepo 2004). Este tipo de reidentificación etnopolítica es descrito con propiedad por Andrew Canessa (2007) para el caso de un grupo indígena en Bolivia. Su descripción es paradigmática para procesos observados por muchos otros autores con relación a indígenas, afrodescendientes y otras “poblaciones tradicionales o ancestrales” en prácticamente todos los países latinoamericanos:<sup>358</sup>

In a recent book, Bruce Miller (2003) explores state policies which render indigenous people “invisible” by refusing to recognize them as such. What I explore below is an opposite example: one of people who are recognized by the state as being indigenous but who do not themselves normally identify as

---

358 Además de los casos ya bastante conocidos, como el de los afrodescendientes en Colombia (Escobar 2004; Restrepo 2004; Wade 1993) y en Brasil (Almeida 1998; Sansone 2003) o de pueblos indígenas en los países andinos (Dávalos 2004; Walsh 2009), vale mencionar el ejemplo menos conocido de la Guayana Francesa. Brightman (2008: 27) percibe una aparente contradicción entre el carácter dinámico de las relaciones de los indígenas entre sí y la manera ontológica, ancestral como se autorrepresentan en el espacio político. Para él esta paradoja se explica por el hecho de que los pueblos indígenas recurren a una “strategic ethnicity [...] in their political interventions in a political arena whose terms are dictated by Western tradition”.

such. At root is the issue of the state deciding who is and who is not indigenous and of indigeneity being conceived as a particular relationship with the state, rather than a system of meanings generated from within a particular culture (Canessa 2007: 210).

- 3) La posibilidad de reidentificación étnica o cultural no es arbitraria o fortuita. Se debe al nexo efectivamente existente entre desigualdades sociales (entendidas en el sentido amplio como asimetrías económicas, políticas y legales) y adscripciones de carácter étnico, racial o cultural. Lo que se está afirmando aquí, obviamente, no es que todos los latinoamericanos pobres o privados de acceso a derechos políticos o sociales, son afrodescendientes o indígenas. En realidad se trata de tipos de desigualdades distintos, pero complementarios. Las experiencias comunes de discriminación pueden llevar a que la pertenencia potencial al grupo discriminado sea resaltada.
  
- 4) La identificación y traducción de los derechos y garantías culturales surgidos en el ámbito internacional y nacional implican para sus potenciales beneficiarios un proceso complejo de interpretación y agencia política. Aquí entran en escena los intermediarios que son capaces de dialogar y comunicarse con los beneficiarios y, al mismo tiempo, dominan el lenguaje y los códigos de los diferentes sistemas especializados involucrados en la reivindicación y materialización de los nuevos derechos. La bibliografía sobre el tema es amplia y hace referencia a actores de naturaleza muy variada, desde expertos individuales y actores colectivos como organizaciones de movimientos sociales hasta instituciones como congregaciones e iglesias. El análisis de Martí i Puig (2010) elucida el papel de los *brokers* en la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina. El autor distingue entre actores *from below and outside* y actores *from above*. Los primeros actores son representados por la Iglesia Católica y por antropólogos que desde los años 1970 contribuyeron a la movilización política de los indígenas y a la intermediación de sus contactos con el Estado. Los actores *from above* corresponden a activistas organizados en *advocacy networks*. En otros casos, como en la articulación de los movimientos afrodescendientes, mediadores como ONG, sociólogos o intelectuales negros asumen el papel de decodificar políticamente las investigaciones sobre discriminación racial y desigualdad social, transformando indicadores sociales en argumentos para la movilización política.

- 5) Un último factor vinculado a la explosión de la diversidad cultural en América Latina contemporánea son las nuevas oportunidades económicas surgidas en el contexto de la mercantilización global de las identidades étnicas. Se trata aquí de mercados en creciente expansión para productos que merezcan de algún modo una etiqueta étnica. Un caso muy ilustrativo es el del turismo afro-americano en Bahía, estudiado por Patrícia Pinho (2010). La autora muestra cómo la presencia de los turistas lleva a la formación de un “mercado étnico”, y a la recuperación e invención de manifestaciones culturales afrobrasileñas antes olvidadas o simplemente inexistentes. Ejemplos de la emergencia de estos mercados étnicos se pueden encontrar en otros países latinoamericanos. En el caso ecuatoriano se puede citar el caso de la población de Salinas (ubicada en el área del Valle del Chota), que se ha convertido en un destino de turistas nacionales e internacionales tras la rehabilitación de la conexión ferroviaria con Ibarra en 2015 como una ruta turística que funciona con el nombre de “Tren de la Libertad” (en referencia a la historia de la esclavitud en la región). El paquete turístico incluye una recepción a cargo de un grupo de bailarinas de bomba, la compraventa de artesanías locales y la visita a un centro que recrea la producción artesanal de sal.

## 2.2. Discursos interculturales/interétnicos

En el contexto de la difusión del multiculturalismo en América Latina surgieron también importantes críticas y alternativas para la convivencia en y con la diferencia, que se distancian del multiculturalismo liberal. Entre esas se destaca la interculturalidad, que, en contraste con el multiculturalismo, no solo acepta y tolera a las poblaciones diferentes, sino que pone a las distintas culturas en pie de igualdad y reciprocidad. Mientras el discurso y las prácticas de la interculturalidad han tenido un impacto poco importante en Brasil, restringiéndose a campos específicos como la discusión jurídica sobre derechos humanos (Lopes 2012) o educación indígena (Eyng *et al.* 2018), el proyecto de la interculturalidad en los términos en que ha sido formulado por Walsh (2009) se transformó en Ecuador y Bolivia en un eje clave para la articulación de alianzas entre los movimientos indígenas y afrodescendientes. En Ecuador, según Altmann (2013), el concepto de interculturalidad fue postulado por FENOCIN (organización creada en 1995), en cuyas publicaciones se hace referencia a la propuesta de interculturalidad como un modelo alternativo al concepto liderado por

la CONAIE de pluriculturalidad descrita por FENOCIN como “fundamentalismo étnico” (*ibid.*: 288), pero que sin embargo mantenía los principios de autonomía para las nacionalidades indígenas y pueblos negros. El autor indica que el concepto fue rápidamente adoptado por la CONAIE, institución que un principio solo lo vinculaba al tema de la educación bilingüe. La propuesta de interculturalidad por tanto nació de un diálogo conjunto entre los indígenas y afroecuatorianos.

Los movimientos afroecuatorianos, articulados en torno a la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), integraron la idea de interculturalidad a su propuesta a la Asamblea Constituyente de 2008. Para ello, recomendaba “una nueva política de inclusión ciudadana”, un “pacto social de convivencia intercultural”, que garantice los derechos humanos a todos los ciudadanos ecuatorianos considerando sus particularidades culturales, “esto es, reconocer un nuevo escenario democrático, donde la interculturalidad garantice la libertad y la igualdad. Donde el Estado combata fuertemente el racismo, la discriminación, la exclusión social y el orden racial prevaeciente” (CODAE 2008: 13).

El planteamiento de la CODAE no corresponde a un simple reconocimiento a la diversidad étnica cultural, sino desde la diferencia del ser cultural que fue violentado y deshumanizado, entendido todo esto como un proceso histórico (Walsh 2011: 206). El pueblo afroecuatoriano en la propuesta a la Asamblea Constituyente de 2007-2008 no reclamó simplemente el reconocimiento ya ganado en la Constitución de 1998, sino la aplicación de políticas específicas que permitieran restaurar su dignidad como seres humanos y como miembros de la nación por medio de acciones afirmativas como un paso para la reparación. En este sentido no se trata sólo de incluir a los excluidos o de valorizarlos como un grupo cultural, sino de remediar, enfrentar y transformar el orden de desigualdad e inequidad histórico social que ha hecho que ese grupo se encuentre una situación de desventaja y de desigualdad, marginalidad y exclusión. Esto apunta a cuestionar y derrumbar ciertos patrones de poder que históricamente han configurado jerarquías raciales que aún se mantienen. Por tanto, las acciones afirmativas tienen que ser pensadas como “proyectos vitales” y como medidas de reparación por la esclavitud:

En este camino las reparaciones tienen que empezar por apoyar proyectos que los colectivos definen como vitales, sobre todo los que tienen significados para la construcción de la identidad. Los espacios para iniciar las “acciones que reparen el daño”, se tiene que buscar en lo que la sociedad dominante

dejó de lado, mejor dicho se tiene que iniciar por reparar el olvido voluntario de los eventos que causaron el daño: la esclavitud y sus repercusiones. El tema está olvidado, pero sus efectos están vivos. El deber del Estado es medir, cuantificar y pensar la manera para reparar ese daño (Juan García, citado en Walsh 2011: 231).

Esto implica no sólo un deber del Estado de reparar, sino también la construcción de la identidad desde la historia, su memoria, sus luchas, experiencias y formas cotidianas de ser y estar en una sociedad que históricamente los ha deshumanizado, negado, invisibilizado y estigmatizado, a fin de encontrar puentes de diálogo con los otros desde los principios de la interculturalidad.

### 3. Derecho multicultural y legislación compensatoria

Como se mencionó en el capítulo III, durante los regímenes militares de las décadas de 1960-1980 se restringieron las precarias protecciones legales existentes a favor de las minorías, y en algunos casos estos grupos fueron sometidos a persecuciones y a la represión de sus demandas.<sup>359</sup> Durante ese período, solo unas pocas normas sobre medidas especiales en favor de comunidades indígenas pueden encontrarse en la Constitución de 1972 de Panamá (proclamada durante el régimen militar de Omar Torrijos y actualmente vigente).<sup>360</sup> Una vez fueron depuestos los regímenes autorita-

359 Uno de los casos más dramáticos pero menos conocidos es el de Surinam. El país logró su independencia de Holanda en 1975, pero en 1980 un grupo de sargentos liderados por Dési Bouterse efectuaron un golpe de estado e instauraron un régimen dictatorial. Una guerrilla opositora al régimen, conocida como el *Jungle Commando*, empezó a operar en 1986, bajo la dirección de *maroons*. En respuesta, el ejército realizó numerosas acciones militares contra las comunidades *maroon* del nororiente de Surinam, incluyendo masacres y quema de viviendas, forzando a unas 15.000 personas a desplazarse a otras regiones de Surinam y unas 8.500 a refugiarse en la vecina Guyana Francesa (cf. Corte IDH. *Comunidad Moiwana v. Surinam*. Objeciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de junio 15 de 2005. Serie C No. 124). Dési Bouterse retornó al poder en 2010 y es actualmente el presidente de Surinam, pese a tener una condena penal vigente en Holanda. En su gobierno se adoptó una Ley de Amnistía en 2012 que aseguró la impunidad sobre los crímenes durante la dictadura.

360 De conformidad con el artículo 86 de la Constitución de 1972, el Estado panameño “reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales, realizar programas tendientes a desarrollar los valores materiales, sociales y espirituales propios de cada uno de sus culturas y creará una institución para el estudio, conservación, divulgación de las mismas y de sus lenguas, así como la promoción del desarrollo integral de dichos grupos humanos.” Adicionalmente, el artículo 104 establece la obligación estatal de desarrollar “programas de educación y promoción para grupos

rios, algunos países proclamaron nuevas constituciones como instrumentos para permitir la transición democrática: Ecuador en 1979, Perú en 1979, Honduras en 1982, El Salvador en 1983, y Guatemala en 1985. Algunas de estas constituciones establecieron obligaciones generales del Estado para proteger a indígenas. Por ejemplo, la Constitución de Ecuador de 1979 estableció por primera vez un concepto de ciudadanía política universal, eliminando como requisito el tener propiedades y saber leer y escribir. Esta ciudadanía garantizó el derecho al voto para todos los adultos, así como la libertad de opinión, expresión, de asociación, de circulación y los derechos asociados a su condición de trabajadores. Además en su artículo 4 condenó “toda forma de colonialismo, neocolonialismo, y de discriminación o segregación racial” y reconoció “el derecho de los pueblos a liberarse de estos sistemas opresivos”. En el artículo 27 se permite el uso de lenguas indígenas en las escuelas de zonas predominantemente indígenas y en el artículo 107 se contempló la protección de comunidades indígenas mediante defensores públicos; y en línea con el discurso de mestizaje y OIT C-107 (ratificado diez años antes de la promulgación de la Constitución), se aplicó una idea de cultura nacional que integraba a las comunidades indígenas, pero no mencionaba a los afrodescendientes. Ejemplos similares se encuentran en las demás constituciones: el artículo 34 de la Constitución peruana de 1979 (obligación de preservar y estimular las manifestaciones culturales de los “grupos nativos”); el artículo 346 de la Constitución de Honduras de 1982 (obligación de adoptar medidas para proteger los derechos e intereses de las comunidades indígenas del país); los artículos 66-70 de la Constitución de Guatemala de 1985 (obligaciones para proteger a los indígenas y sus tierras, para otorgar tierras públicas a las comunidades indígenas, y para protegerlas en proyectos que involucren el traslado de trabajadores por fuera de sus comunidades). Estas constituciones mantenían el enfoque paternalista y, a pesar de que implicaban un reconocimiento de la existencia de (algunas) comunidades indígenas al interior de estos países, no implicaban un reconocimiento del carácter multicultural de la nación en conjunto ni el fin del proyecto de construcción de la nación en torno a la identidad mestiza.

Con el fortalecimiento de los movimientos indígenas previo a la celebración de los 500 años del arribo de Colón a América, se produjo una tendencia regional que van Cott ha denominado “constitucionalismo mul-

---

indígenas ya que poseen patrones culturales propios, a fin de lograr su participación activa en la función ciudadana”.

ticultural”. Según van Cott, las características centrales de este modelo son: 1) el reconocimiento retórico de la existencia de pueblos indígenas como entidades colectivas preexistentes al establecimiento de los Estados americanos; 2) reconocimiento del derecho consuetudinario indígena como derecho público vinculante, usualmente restringido por tratados internacionales de derechos humanos o normas constitucionales nacionales; 3) protección de derechos de propiedad colectiva frente a la enajenación, fragmentación o confiscación; 4) estatus oficial de los idiomas indígenas; y 5) acceso a la educación bilingüe (van Cott 2007: 132). La mayoría de estas nuevas constituciones tuvieron fuerte influencia de los estándares normativos consagrados en el Convenio 169 de la OIT de 1989. Así, varios países reconocieron expresamente el carácter multicultural de sus sociedades por vía de reforma constitucional: Nicaragua en 1987; Brasil en 1988; Colombia en 1991; México<sup>361</sup> y Paraguay en 1992;<sup>362</sup> Perú en 1993;<sup>363</sup> Argentina<sup>364</sup> y Bolivia<sup>365</sup> en 1994; Nicaragua<sup>366</sup> en 1995; Ecuador en 1996<sup>367</sup> y 1998;<sup>368</sup> y

361 Reforma constitucional del artículo 2, que declaró: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas [...]”.

362 Capítulo V del Título II (“De los Pueblos Indígenas”) de la nueva Constitución de Paraguay, donde se “reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo” (artículo 62).

363 Párrafo 19 del artículo 2 de la Constitución del Perú, muy similar en su formulación al texto del artículo 7 de la Constitución de Colombia.

364 Reforma constitucional al artículo 75, en cuyo párrafo 17 se reconoce “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” así como una serie de derechos colectivos (*n. gr.* derecho a educación bilingüe e intercultural; posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan y su carácter de inenajenables, intransmisibles e inembargables). También en el párrafo 22 de ese artículo se reconoce jerarquía constitucional a algunos tratados internacionales de derechos humanos que contemplan cláusulas de acción afirmativa.

365 Reforma constitucional al artículo 1, donde se caracteriza a Bolivia como “libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria [...]”.

366 Reforma Constitucional (Ley N° 192 de 1995) al artículo 5 de la Constitución, que extendió el concepto de “pluralismo político” al pluralismo “social” y “étnico”, reconoció la existencia de los pueblos indígenas y reforzó el principio de autodeterminación y diversos derechos colectivos, incluyendo la mención explícita del régimen de autonomía para las comunidades de la costa Atlántica y el derecho de consulta sobre concesiones y contratos de explotación de sus recursos naturales (artículo 181 de la Constitución).

367 Reforma constitucional al artículo 1, donde Ecuador se declaró como Estado “pluricultural y multiétnico” por presión del movimiento indígena.

368 La Constitución de 1998 reiteró que el Estado ecuatoriano es “pluricultural y multiétnico” en su artículo 1, e incluyó a favor de comunidades étnicas diversas normas relacionadas con su identidad, tradiciones, conservación de sus lenguajes, participación en la administración y desarrollo de sus tierras y recursos; y como en Colombia,



Venezuela en 1999.<sup>369</sup> Sin embargo, durante la década de 1990 el énfasis de reconocimiento fue puesto en los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Debido a la falta de convenciones vinculantes del sistema universal o del sistema interamericano de derechos humanos que establezcan derechos específicamente a afrodescendientes, diversos avances normativos en torno a derechos de los afrodescendientes se realizaron 1) por vía de tratados relativos con discriminación racial en abstracto; o 2) extendiéndoles por vía de interpretación judicial derechos originalmente concebidos para pueblos indígenas y tribales (es decir, a través de una “tribalización” de los afrodescendientes). Las Constituciones del Ecuador de 1998 y 2008 son las únicas en la región que han aplicado un enfoque diferente, ya que los afrodescendientes tuvieron participación en las asambleas constituyentes y lograron el reconocimiento de su calidad de “pueblo afrodescendiente”, la titularidad de derechos colectivos propios, el establecimiento mandatorio de acciones afirmativas, y el derecho a la reparación colectiva a favor de grupos que han sido víctimas de racismo y discriminación.

A nivel internacional, es importante mencionar el creciente consenso acerca de la necesidad de buscar soluciones coordinadas internacionalmente a los problemas derivados de la marginación, discriminación y exclusión social de los afrodescendientes en distintas regiones del mundo. Tras el fin del *apartheid* en Sudáfrica, la Asamblea General de Naciones Unidas convocó en 1997 a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (CMR), celebrada en Durban en 2001. En su Programa de Acción se insta a los Estados a promover políticas públicas para erradicar la pobreza y reducir las disparidades sociales que afectan a las víctimas del racismo. Para ello, concibe inversiones en educación, salud pública, agua potable, así como

---

reconoció las tierras de comunidades indígenas y afro-ecuatorianas como entidades territoriales (artículo 224).

369 El Preámbulo de la Constitución de 1999 declara como fin supremo “refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural”. El artículo 21, muy similar al texto del artículo 13 de la Constitución de Colombia, establece que la ley “garantizará las condiciones jurídicas y administrativas para que la igualdad ante la ley sea real y efectiva; adoptará medidas positivas a favor de personas o grupos que puedan ser discriminados, marginados o vulnerables”. Y en diferentes artículos el Estado reconoce la existencia de pueblos indígenas, sus derechos originales a las tierras que ocupan ancestralmente, a la consulta previa, a educación intercultural y bilingüe, a su medicina tradicional, a mantener sus propias prácticas económicas y actividades productivas, a la participación política y a su propia jurisdicción (artículos 9, 119-126 y 260).

medidas de acción afirmativa a favor de afrodescendientes. Adicionalmente, por Resolución 64/169 de 2009, la Asamblea General de Naciones Unidas proclamó el 2011 como el Año Internacional de los Afrodescendientes; y por Resolución 68/237 de 2013, proclamó el Decenio Internacional para los Afrodescendientes entre 2015 y 2024, con el objetivo de tomar medidas efectivas para la implementación del Programa de Acción de Durban.

### 3.1. El Convenio 169 de la OIT sobre los Pueblos Indígenas y Tribales

En 1986, la Reunión de Expertos de la OIT recomendó la revisión parcial del Convenio 107, tras reconocer su tendencia asimilacionista. El texto del que sería el Convenio 169 fue redactado explícitamente con este propósito, como se lee en su preámbulo:

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

[...]

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957, adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989

Así, básicamente se reforman tres cuestiones cruciales:

<i>Convenio 107</i>	<i>Convenio 169</i>
Concibe a las sociedades indígenas y tribales como “temporales” y destinadas a desaparecer por su asimilación y “modernización”	Concibe a las sociedades indígenas y tribales como sociedades permanentes
Define a los indígenas y tribus como “poblaciones”	Define a los indígenas y tribus como “pueblos”, reconociéndoles derechos de autonomía
Garantizaba la protección física de estas poblaciones, pero fomentaba su asimilación cultural en la sociedad mayoritaria	Respeto y protege la diferencia cultural de estos pueblos (enfoque multicultural)

En particular, el reemplazo del concepto “poblaciones indígenas” del Convenio 107 por el de “pueblos indígenas” en el Convenio 169 no es simplemente una cuestión semántica. Por ejemplo, el fondo de la discusión entre quienes adherían al uso de la expresión “poblaciones indígenas” frente a quienes preferían la de “pueblos indígenas” es que la referencia a “poblaciones” supone que se trata de grupos temporales destinados a desaparecer por su asimilación en la sociedad dominante. En contraste, la referencia a la noción de “pueblos” sugiere su preexistencia al Estado y propicia el establecimiento de una nueva relación con el Estado, basada en el reconocimiento de su diversidad cultural y su vocación de permanencia, así como sus derechos al territorio y a la autonomía. Sin embargo, muchos Estados eran reacios a aceptar la denominación de “pueblos”, ya que significaría concederles el derecho a la libre autodeterminación (un principio fundamental de *ius cogens* reconocido a los pueblos), lo que podría derivar en secesiones territoriales.<sup>370</sup> El Convenio 169 opta por referirse a “pueblos” indígenas y tribales, aclarando que no tiene tales connotaciones.<sup>371</sup>

Como se explica en los documentos del proceso de revisión, el Convenio 169 fue pensado dentro de un conjunto más amplio de estándares internacionales laborales sobre procedimientos de negociación colectiva, bajo un enfoque de derechos laborales para la protección de los indígenas. Su énfasis inicial fue el establecimiento de ciertos derechos procedimentales (además del reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de la tierra<sup>372</sup>), que garantizaran la consulta y participación de tribus y pueblos

370 Sobre los debates en torno al concepto de libre determinación y sus efectos sobre los derechos de los pueblos indígenas, puede consultarse el Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en su 11º período de sesiones. E/CN.4/Sub.2/1993/29 del 23 de agosto de 1999. El numeral 3 del artículo 1 del Convenio 169 se ha interpretado en el sentido de negar a los pueblos indígenas y tribales el derecho a la secesión, pero a la luz de otros estándares normativos se reconoce su autodeterminación en forma del derecho a la autonomía o autogobierno. Cf. artículos 3 y 46 DPI.

371 C169 OIT. Artículo 1: “3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”.

372 C169 OIT. Artículo 14: “1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes. [...]” Artículo 15: “1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán

indígenas en los procesos decisionales que pudieran afectarlos (MacKay 2010:12). Uno de los objetivos primarios del Convenio 169 era asegurar que estos grupos fueran consultados “de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias” en la formulación de medidas legislativas o administrativas, “con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas” (C169 OIT, artículos 6,2 y 15,2). Es decir, el consentimiento de los indígenas es considerado un objetivo deseable, pero no una condición (MacKay 2010: 10-13). De este modo, el reconocimiento de los territorios indígenas y de la posibilidad de que mantuvieran los usos tradicionales de los recursos naturales en tales territorios para asegurar su supervivencia (*v. gr.* actividades de caza y pesca, minería artesanal, agricultura de subsistencia) no debía ser incompatible con la explotación económica estatal de esos recursos, lo que en el discurso desarrollista prevalente era considerado clave para el bienestar general y para salir del subdesarrollo.

Pese a este restringido marco en el que se diseña el Convenio (por eso se entiende como el estándar mínimo internacional de los derechos indígenas<sup>373</sup>), al tratarse del único instrumento internacional vinculante sobre derechos de pueblos indígenas y tribales, ha devenido en un instrumento fundamental en los países que lo han ratificado, especialmente por reconocer el derecho a la propiedad colectiva, a su idioma, sus leyes consuetudinarias y a su autonomía. Además, el Convenio 169 ha sido ratificado progresivamente por la mayoría de países latinoamericanos continentales: México (05.09.1990); Colombia (07.08.1991); Bolivia (11.12.1991); Costa Rica (02.04.1993); Paraguay (10.08.1993); Perú (02.02.1994); Honduras (28.03.1995); Guatemala (05.06.1996); Ecuador (15.05.1998); Argentina (03.07.2000); Venezuela (22.05.2002); Brasil (25.07.2002); Chile (15.09.2008); y Nicaragua (25.08.2010). En virtud de esta amplia ratificación en la región, ha tenido un impacto notorio en los estándares interamericanos sobre la materia, como se verá más adelante.

Colombia ratificó el Convenio 169 en virtud de la Ley 21 de 1991, que antecedió a la nueva Constitución por unas cuantas semanas. La Corte Constitucional colombiana integró el Convenio en el parámetro de consti-

---

protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. [...]

373 Esto es más notorio si se comparan los estándares normativos del Convenio 169 con los de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, que pese a ser más protectora, no tiene fuerza vinculante.

tucionalidad, por lo que cualquier ley nacional contraria al Convenio puede ser declarada inconstitucional.<sup>374</sup> Más aún, cualquier ley nacional que pueda afectar a los pueblos indígenas y tribales que sea expedida sin previamente consultarlos puede ser declarada inconstitucional.<sup>375</sup> Además los derechos fundamentales reconocidos en el Convenio 169, en virtud de su jerarquía constitucional, pueden ser protegidos por acción de tutela. Por su parte, Ecuador también ratificó el Convenio 169 justo unas semanas antes de proclamar una nueva Constitución, y tuvo una influencia significativa en el modelo multiculturalista adoptado por el país en 1998. En el caso de Brasil, la Constitución vigente se promulgó un año antes del Convenio 169, y el Estado ratificó este tratado internacional una década después (2002).

Desde la perspectiva de la conceptualización jurídica de las identidades, el Convenio 169 ha sido una de las normas internacionales más influyentes para los países latinoamericanos. Es importante destacar que en el derecho internacional no existe una definición universalmente aceptada de los grupos que pueden definirse como “tribus” e “indígenas”. El Convenio 169 en su artículo 1,1 fija unos criterios mínimos respecto a qué sujetos se aplica el tratado, los cuales se han convertido en una orientación fundamental para la definición de estos grupos. Además, desde mediados del siglo XX, tanto en Naciones Unidas como en el sistema interamericano de derechos humanos, habían sido muy variadas las denominaciones empleadas: “minorías nacionales”, “minorías étnicas”, “minorías culturales”, “comunidades aborígenes”, “pueblos originarios” y “poblaciones indígenas”. Cada una tiene connotaciones e implicaciones diferentes en el derecho internacional. Para los países que han ratificado el Convenio 169, prevalecen los términos de “pueblos indígenas” y “pueblos tribales”, aunque con frecuencia se usan como sinónimos a los conceptos anteriores.

Artículo 1. 1. El presente Convenio se aplica:

- a) 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;

374 Cf. CCC. Sentencia SU-383/2003: “[E]l Convenio 169 de la OIT, y concretamente el derecho de los pueblos indígenas y tribales a la consulta previa conforma con la Carta Política bloque de constitucionalidad, en virtud de lo dispuesto por los artículos 93 y 94 del ordenamiento constitucional”.

375 Cf. *n. gr.* CCC. Sentencias C-169/2001, C-418/2002, C-620/2003, C-208/20007, C-030/2008, C-175/2009, C-063/2010, C-608/2010, C-366/2011, y C-253/2013.

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

Como se analizará más adelante, en Colombia y Ecuador se ha planteado la pregunta acerca de si los afrodescendientes, como grupos étnicos minoritarios, podrían encajar en estas caracterizaciones del Convenio 169, y de este modo, hacerles extensivos los derechos colectivos reconocidos en ese tratado. En Brasil esta discusión se ha centrado en la situación de los quilombolas.

### 3.2. Multiculturalismo constitucional

Desde finales de la década de 1980, y paralelamente a la revisión del Convenio 107 en la OIT, algunos países comenzaron a incorporar en sus ordenamientos internos algunas garantías para proteger a grupos indígenas y afrodescendientes en sus territorios. La Constitución de Nicaragua de 1987 (promulgada ocho años después de la victoria de la revolución sandinista), se destaca por sus innovaciones en términos de autonomía y enfoque multicultural. Es la primera Constitución latinoamericana en reconocer el carácter multiétnico de su sociedad (artículo 8<sup>376</sup>) y el derecho de autonomía de las comunidades indígenas y afrodescendientes de la Costa Atlántica (artículos 180<sup>377</sup> y 181<sup>378</sup>). La Constitución también les reconoció a estas comunidades diversos derechos colectivos:

376 Constitución de Nicaragua de 1987. Artículo 8: “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana”.

377 Constitución de Nicaragua de 1987. Artículo 180: “Las Comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales. El Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes. Asimismo garantiza la preservación de sus culturas y lenguas, religiones y costumbres”.

378 Constitución de Nicaragua de 1987. Artículo 181: “El Estado organizará, por medio de una ley, el régimen de autonomía para los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de la Costa Atlántica [...]”.

Artículo 89.- Las Comunidades de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense y como tal gozan de los mismos derechos y tienen las mismas obligaciones. Las Comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones. El Estado reconoce las formas comunales de propiedad de las tierras de las Comunidades de la Costa Atlántica. Igualmente reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales.

Adicionalmente, la Constitución reconoció sus derechos a constituir organizaciones “con el fin de lograr la realización de sus aspiraciones según sus propios intereses” (artículo 49); a la “preservación de sus lenguas, arte y cultura” (artículo 90); a la educación intercultural en su lengua materna (artículo 121); y a elegir sus propias autoridades y representantes (artículo 180). Pese a ser la primera Constitución latinoamericana en reconocer derechos autonómicos y territoriales a comunidades afrodescendientes, tal reconocimiento debe evaluarse con base en los antecedentes históricos y el contexto sociopolítico en que se produjo. Por una parte, las comunidades Miskito (surgidas de la unión entre indígenas y afrodescendientes) no fueron sometidas por el Imperio español y se organizaron en forma de reino como protectorado de los ingleses hasta mediados del siglo XIX, por lo que gozaron de una larga autonomía de facto frente a Nicaragua; el reino Miskito sólo sería efectivamente integrado a Nicaragua en 1894. Por otra parte, el reconocimiento de la autonomía fue el resultado del conflicto entre los sandinistas y las comunidades del Atlántico, que se desataría en 1981 (es decir, apenas dos años después de la toma del poder por parte de los sandinistas).

Los derechos reconocidos en la Constitución fueron una concesión estratégica a favor de un aliado en un conflicto armado, en un intento de prevenir la secesión de la región y resolver así el conflicto con Misurasata (el movimiento insurgente étnico, integrado por comunidades del Atlántico como los Miskito, Sumo/Mayagna y Rama), que exigía control indígena sobre las tierras y la explotación de recursos (en detalle, *cf.* Hale 1996). Esto explica que los derechos colectivos no fueran extendidos a los grupos indígenas de otras regiones de Nicaragua (como las comunidades de Masays, Subtiavas y Matagalpas en los departamentos de Masaya, León y Matagalpa, respectivamente), o que la Constitución remarcará que las comunidades de la costa Atlántica son “parte indisoluble del pueblo nicaragüense”. En realidad, a pesar de que el estatuto autonómico de esas

regiones fue efectivamente expedido en 1987, no se titularon tierras durante la década de 1990 y no se regularon los derechos colectivos constitucionales, por lo que muchas de las normas constitucionales terminaron en letra muerta, lo que generó en 2001 una condena internacional contra Nicaragua por violación de la Convención Americana.<sup>379</sup>

Las Constituciones de Brasil de 1988 y de Colombia de 1991 también reconocieron explícitamente el derecho colectivo a la tierra a favor de grupos afrodescendientes rurales (en Brasil, denominados legalmente como “quilombolas”, y en Colombia, “comunidades negras”), aunque en artículos transitorios de la Constitución (AT-68 de la Constitución brasileña y AT-55 de la Constitución colombiana). En el caso de Brasil, la Constitución hizo una sencilla referencia en el Preámbulo donde se aspira a una “sociedad pluralista y sin preconcepciones, fundada en la armonía social”. Estas aspiraciones se desarrollan en los artículos 210(§2), 215(§1) y 231-232 de la Constitución: la garantía del uso de los idiomas nativos en la educación básica y obligaciones para proteger manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afrobrasileñas; la obligación de demarcar, proteger y asegurar el respeto de las tierras tradicionalmente ocupadas por los “indios”; la obligación de proteger a los “indios” contra ocupación o desplazamiento de sus tierras; y la de ofrecer defensa pública a “indios”, sus comunidades y organizaciones. En contraste, la normativa relativa a los quilombolas está por fuera de las normas permanentes de la Constitución, en la sección de disposiciones constitucionales transitorias, después de las firmas: “Artigo transitório 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Por su parte, la Constitución colombiana de 1991 en su Título I (sobre principios fundamentales) declaró al país como un Estado pluralista (artículo 1) que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (artículo 7) y que tiene la obligación de proteger las riquezas culturales de la nación (artículo 8). También reconoció los idiomas y dialectos de los grupos étnicos como lenguas oficiales en sus territorios, y estipuló que las comunidades indígenas podrán ser consideradas como una entidad territorial independiente (artículo 286). Esto no fue contemplado a favor de los afrodescendientes, por lo que su reconocimiento e inclusión

379 Cf. Corte IDH. *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni v. Nicaragua*. Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de agosto 31, 2001. Serie C No 79.



en la Constitución ha sido calificada como “ambigua” (*cf.* Agudelo 2004). La única norma que explícitamente se refiere a derechos de afrodescendientes es el AT-55, que reconoció la propiedad colectiva de “tierras baldías” que han ocupado “comunidades negras” en el Pacífico:

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

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

La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley.

PARAGRAFO 1º. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

Pese a que esto creaba desigualdades de trato intergrupales con campesinos no etnicizados, la crítica académica inicialmente se concentró en el reconocimiento desigual entre indígenas y afrodescendientes en la Constitución. Por ejemplo, citando a Arocha:

Ni en las sesiones reparatorias ni en las de la Asamblea [Constituyente] parecen haberse hallado escollos para reconocer la etnicidad de los indígenas. Y si era tan grande la dificultad para encontrarle el sentido jurídico de lo étnico ¿por qué no consultaron la constitución nicaragüense o la brasileña? Ambas habían resuelto este tipo de problemas entre 1987 y 1988. En las sesiones preparatorias, los asesores jurídicos de todas las organizaciones indígenas dieron amplias muestras de conocer esos dos textos. Además, recibieron plena ilustración por parte de los representantes de las organizaciones negras y de los expertos en afroamericanística [...] (Arocha 1992: 50-51).

Para entender la crítica habría que explicar brevemente los orígenes del AT-55 (*cf.* Castillo Gómez 2007: 194-209 y 263-267). La norma fue redactada por el reconocido sociólogo Orlando Fals Borda<sup>380</sup> debido a que

380 Como explica el propio Fals Borda (1993: 222), “[e]ste artículo fue redactado por mí en pequeño comité, una vez se obtuvo la información básica y el apoyo de las organizaciones negras con las que inicié y mantuve contactos desde el mes de marzo de 1991. Recuerdo que mucho (*sic*) de la resistencia en el seno de la Asamblea se debía a igno-

los afrodescendientes no contaron con representantes directos en la Asamblea Constituyente. Junto con Fals Borda, los representantes indígenas (en particular, Francisco Rojas Birry, emberá chochoano) fueron quienes tomaron la iniciativa para incorporar normas en materia de diversidad cultural y derechos colectivos extensibles a las comunidades afrodescendientes. Al depender de terceros para hacer valer sus demandas, las organizaciones afrodescendientes adelantaron movilizaciones masivas en Bogotá durante las deliberaciones de la Asamblea Constituyente. Para presionar por el reconocimiento de sus derechos territoriales, incluso organizaron una toma de la embajada de Haití en Bogotá. Finalmente, minutos antes de cerrar las sesiones de la Asamblea, se logró aprobar la inclusión del AT-55. Zulia Mena, una de las lideresas del movimiento, explica estos hechos:

[E]sto lo hicimos porque los constituyentes no querían tocar el tema de las comunidades negras y decían que en Colombia los únicos diferentes eran los indígenas, que los demás eran todos iguales y que prácticamente no existían negros. Con este mismo propósito nos tomamos por unos días la alcaldía de Quibdó, la Catedral y el Incora; en Bogotá, nos tomamos la embajada de Haití. Queríamos llamar la atención de los constituyentes que nos interrogaban poniendo en entredicho las diferencias culturales de las comunidades negras. [...] [A] pesar de toda la movilización de las comunidades negras, cinco minutos antes de la aprobación del acta definitiva de la constituyente, se logró aprobar el transitorio 55, con dos años de plazo para reglamentarlo: de ahí nació la Ley 70 (Mena 2012: 270).

Otra de las críticas al AT-55 es el hecho de que se hubiera podido reconocer no solo el modelo de propiedad colectivo sino también la propiedad individual, dejando a los habitantes la decisión en lugar de forzarlos a definir usos conjuntos de tierras que posiblemente por prescripción adquisitiva ya deberían pertenecerles. En contra de ese argumento se ha planteado que eso fragmentaría la propiedad colectiva ancestral (Arocha 2004: 162). De hecho, la idea misma de propiedad colectiva fue objeto de debate durante la asamblea constituyente. Al respecto, vale la pena citar al constituyente Cornelio Reyes, quien se opuso al reconocimiento de propiedad colectiva para comunidades negras:

Disentí también de lo que se consignó en el artículo 55 transitorio de la reforma en el sentido de instituir propiedad colectiva para dichas comunidades negras,

---

rancia sobre la organización social y las formas del poblamiento de la Costa Pacífica, y aquella resistencia se venció en parte cuando llevé y repartí en la Asamblea un precioso mapa detallado del libro de Robert C. West, *The Pacific Lowland of Colombia*”.

dando por hecho que esta forma de propiedad corresponde a sus “prácticas tradicionales de producción”. No tengo noticia de que haya existido propiedad colectiva de la tierra entre las comunidades negras, y de haber existido, consagrada en la Constitución, la considero un anacronismo y un modo de tenencia y de producción de la tierra que va en contravía de la evolución del concepto de propiedad en el mundo contemporáneo (Reyes 1993: 231-232).

Wade respondió a esta crítica en los siguientes términos:

Ahora, tildar de “anacronismo” al concepto de la propiedad colectiva y pensar que impide el establecimiento de la tecnología moderna es simplemente hundirse en una visión unidireccional de progreso: ¿por qué tenemos necesariamente que seguir el modelo de la propiedad privada? Hacer esta pregunta no implica caer en el comunismo, sino reconocer los desastres de degradación ambiental y la creciente desigualdad económica que han perseguido los pasos del avance de la propiedad privada, sobre todo en una misma región del Pacífico donde amenazan problemas aún peor de los que ya existen. ¿No sería aconsejable dejar que la gente ensayara otras formas de tenencia dentro del marco del capitalismo? (Wade 1993: 233-235).

A pesar de las críticas, el reconocimiento constitucional de derechos territoriales a favor de afrodescendientes sobre la base de su diversidad étnica rompió con los estándares asimilacionistas y se convirtió en un modelo muy citado en otros países. Sobre la base de las fortalezas y críticas de las experiencias de Brasil y Colombia, Ecuador adelantó una reforma constitucional en 1998, donde se reconoció como un Estado “pluricultural y multiétnico” (artículo 1) y se equipararon a los indígenas y afrodescendientes bajo la denominación de “pueblos”, convirtiendo a Ecuador en el primer país de América en reconocer constitucionalmente a los afrodescendientes este estatus. Ello implicó el reconocimiento de sus derechos como minorías y como titulares de derechos colectivos, incluyendo el territorio ancestral. Así quedó regulado en los artículos 83-85 de la Constitución, sección primera (titulada “De los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos”) del capítulo 5:

Artículo 83. 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.

Artículo 84. El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.

2. 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 del impuesto predial.
3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.
4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
5. 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; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.

[...]

Artículo 85. El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos, los derechos determinados en el Artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable.

Es importante hacer algunas aclaraciones respecto a la expresión “en todo aquello que les sea aplicable” del artículo 85.<sup>381</sup> Inicialmente, los quince derechos colectivos del artículo 84 iban a ser solamente de titularidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, los representantes Polibio Chávez y Cárdenas Espinoza instaron al presidente de la Asamblea a que los afrodescendientes también fueran reconocidos como titulares de derechos colectivos.<sup>382</sup> El 8 de abril de 1998, la Asamblea Nacional se reunió para realizar el primer debate sobre los derechos que les serían reconocidos al “pueblo negro o afroecuatoriano”. En la sesión, la representante indígena Nina Pacari indicó que la Comisión resolvió no trabajar los derechos colectivos en forma conjunta a razón de las realidades distintas que

381 El 24 de abril de 1998 se aprobó el texto del que sería el artículo 85 de la Constitución de 1998. En esa sesión, el representante Víctor León propuso la siguiente disposición transitoria que hace referencia a la reparación histórica solicitando que: “como indemnización histórica, económica y social, por los 300 años del cruel sistema de esclavitud que se infringió al pueblo negro del Ecuador, el Estado reconoce el uno por ciento del presupuesto nacional, hasta el año dos mil veinte, que se invertirá obligatoriamente para el desarrollo de la etnoeducación de los negros” (*cf.* Acta N° 77. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 24 de abril de 1998: 77). Sin embargo, la propuesta no logró obtener la mayoría requerida.

382 *Cf.* Acta N° 49. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 30 de marzo de 1998: 3, 8.

enfrentan los indígenas y afroecuatorianos.<sup>383</sup> Otros representantes como Alexandra Vela Puga y Juan Sevilla Montalvo sostuvieron que los derechos colectivos debían ser iguales para ambos grupos por ser minoritarios e históricamente discriminados.<sup>384</sup> La representante Gladys Ojeda de Vaca consideraba que el reconocimiento de derechos colectivos llevaría a una división de la nación mestiza, fundamentada en la igualdad de los ciudadanos ecuatorianos.<sup>385</sup> Al final se decidió posponer esa decisión y dejar a interpretación y desarrollo normativo posterior la definición de exactamente qué derechos colectivos eran aplicables a los afrodescendientes. Por otro lado, también se generó discusión sobre el uso de los términos “negro” y “afroecuatoriano”. El constituyente Alfredo Vera Arrata por ejemplo pedía que se hablara de etnias, ya que el término “negro” hace relación a una diferencia racial y la “raza” era un concepto condenado por Naciones Unidas.<sup>386</sup> El representante Guillermo Falconí Espinoza propuso usar el término “afroecuatoriano” ya que éste hace referencia a las raíces culturales y sociales de la comunidad.<sup>387</sup> También se sugirió que se emplearan los dos términos, con el objetivo de reemplazar paulatinamente el término “negro” debido a su connotación peyorativa.<sup>388</sup> Esta fórmula fue finalmente adoptada por la Asamblea.

Diez años después, en la Constitución Política del Ecuador de 2008 se suprimió la denominación “negro” como referencia a los afroecuatorianos. En la sesión del 5 de julio de 2008 de la Asamblea Constituyente, los representantes afroecuatorianos propusieron este cambio con base en los siguientes argumentos:

Lo negro hace relación a lo racial. Lo negro es un rezago cultural e histórico del período colonial. Lo “negro” es asociado con lo negativo en nuestra cultura occidental. Lo afroecuatoriano, por otro lado: Supera la connotación racial de las personas, y dimensiona el carácter étnico e identitario de la diáspora africana en el mundo. Supone un reconocimiento político de la influencia determinante que el Pueblo Afroecuatoriano ha tenido en la constitución histórica del país, de la nación y del Estado. Al dejar de lado la connotación racial, supera la formulación semántica discriminatoria y formula una idea positiva de integración (CODAE 2008: 17).

383 Cf. Acta N° 56. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 8 de abril de 1998: 20.

384 Cf. Acta N° 56. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 8 de abril de 1998: 4, 15.

385 Cf. Acta N° 56. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 8 de abril de 1998: 7.

386 Cf. Acta N° 56. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 8 de abril de 1998: 9.

387 Cf. Acta N° 56. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 8 de abril de 1998: 13.

388 Cf. Acta N° 56. Sesión de la Asamblea Nacional Constituyente, 8 de abril de 1998: 11.

Por otra parte, en el artículo 56 de la Constitución de 2008 se reiteró el carácter de “pueblo” a los afroecuatorianos, dando énfasis a este elemento de cobertura del Convenio 169 de la OIT (no al elemento “tribal”, como ocurrió en el caso de Colombia, *cf. infra*, IV.3.3.2), y de este modo atendiendo a sus sistemas organizativos y al hecho de haber ocupado sus territorios antes de la instalación del actual modelo de Estado republicano y de la actual demarcación de las fronteras nacionales (Antón Sánchez 2010: 110). Al ser tenidos como pueblos se les considera colectividades preestatales con una historia e identidad común (con la cual se distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana), y regidos por principios propios de organización social, económica, política y legal. Adicionalmente, en contraposición al multiculturalismo de la década de 1990, que concebía a la cultura como unidad homogénea y estática, la Constitución de 2008 se encaminó a reconocer discursivamente una visión dinámica de cultura, que puede ser elegida por los sujetos de acuerdo a las posibilidades y conveniencias para sus reivindicaciones. El Estado se reconoció como intercultural y plurinacional (artículo 1), estableciendo que no existe una sola nación sino varias naciones integradas por las nacionalidades indígenas, las cuales “coexisten en el Ecuador plurinacional” (artículo 6) y que junto con el pueblo afroecuatoriano (ya no “negro”) y el pueblo montubio constituían el Estado ecuatoriano, único e indivisible (artículo 56). Y mientras que en el artículo 84,1 de la Constitución de 1998 el Estado establecía como derecho colectivo el “mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político, económico”, en la formulación de la Constitución de 2008 se reconoce como el derecho de “mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social” (artículo 57,1). Esto supone un cambio en la concepción de la identidad, ya no como una entidad innata de los grupos, sino como una opción de los individuos en función de sus preferencias. Ello se confirma con el artículo 21 de Constitución, que garantiza la autoidentificación cultural como una decisión libre y la posibilidad de pertenecer a varias comunidades culturales.<sup>389</sup> Como se verá a continuación, este modelo

---

389 Constitución del Ecuador de 2008. Artículo 21: “Las personas tienen derecho a construir y mantener su propia identidad cultural, a decidir sobre su pertenencia a una o varias comunidades culturales y a expresar dichas elecciones; a la libertad estética; a conocer la memoria histórica de sus culturas y a acceder a su patrimonio cultural, a difundir sus propias expresiones culturales y a tener acceso a expresiones culturales diversas”.

intercultural tiene significativas diferencias con el modelo multicultural prevalente en Colombia y Brasil desde la década de 1990.

### **3.3. Legislación y jurisprudencia sobre el reconocimiento de derechos colectivos para afrodescendientes**

Los marcos constitucionales multiculturales fijados entre finales de la década de 1980 e inicios de la década de 1990 construyeron actores políticos colectivos que usaron como base de movilización social la afirmación de la identidad negra y la reificación de su historia común, especialmente para articular sus demandas relacionadas con las desigualdades en el acceso a la tierra. En particular, el AT-55 de la Constitución de Colombia y el AT-68 de la Constitución de Brasil se convirtieron en las bases normativas para exigir la titulación colectiva de tierras tradicionalmente ocupadas por afrodescendientes. La implementación de estas normas nucleares del multiculturalismo constitucional y de la legislación que lo regula y desarrolla supuso una territorialización de las identidades afrodescendientes, lo que a su vez generó diversos conflictos. La implementación requirió la identificación de los sujetos que serían potencialmente beneficiados, lo cual ha derivado en “identidades congeladas” (Costa 2012), es decir, esencializadas y atadas a un lugar/territorio específicos. Bocarejo (2011: 101-102) indica que la legislación multicultural en Colombia ha adoptado concepciones de lugar estáticas y homogéneas que se reflejan por ejemplo en categorías como el “territorio tradicional”, o en la jurisprudencia de la Corte Constitucional que establece grados para definir quién es “más o menos” indígena. Tal esencialismo está además vinculado a las posibilidades de emergencia de conflictos locales, porque las comunidades no son estáticas, y además porque muchos territorios son multiétnicos (French 2009; Ruiz Serna 2006; Restrepo 2011; Ojeda 2012). En contextos como el colombiano y el brasileño, estos procesos de esencialización y espacialización están asociados con fenómenos de violencia por el control territorial. En el caso colombiano, las disputas territoriales interactúan con diversas disputas de origen político y económico que involucran a militares, paramilitares, guerrilleros, narcotraficantes, agroempresarios, instituciones administrativas, ONG nacionales e internacionales de derechos humanos, y comunidades locales. Esto crea diversas contradicciones a distintos niveles relacionados con la gubernamentalidad: por ejemplo, la contradicción entre los títulos colectivos para las comunidades, la securitización regional por las operaciones

militares y la expansión de la agroindustria (en detalle, *cf.* Baquero 2014). En el caso de Brasil, French (2009: 7-12) destaca varias problemáticas que han surgido en torno a los procesos de aplicación del AT-68: disputas sobre su interpretación, conflictos entre intereses políticos y económicos, y también violencia efectiva. Esto involucra a diversos actores o “agentes de gubernamentalidad” tales como la “Iglesia Católica [...], las uniones de comercio rural, los activistas de los movimientos negros, las organizaciones de reforma de la tierra, los antropólogos, y múltiples agencias de gobierno locales, de estado y nacionales.” (*ibid.*: 7).

### 3.3.1. Leyes de propiedad colectiva de la tierra

El AT-55 de la Constitución colombiana designó las tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de la Cuenca del Pacífico como tierras a ser consideradas para la titulación colectiva a favor de las que denominó como “comunidades negras”. En desarrollo del AT-55, se promulgó la Ley 70 de 1993, que definió los requisitos generales para la creación de estos territorios colectivos en áreas donde la población se involucra en prácticas tradicionales de producción.<sup>390</sup> Además incluye temas como la protección cultural y la promoción del desarrollo económico y social de las comunidades negras.

La Ley 70 define a las comunidades negras como un “grupo étnico”, y a las tierras de “ocupación colectiva” como el “hábitat”<sup>391</sup> que constituye su asiento ancestral:

Artículo 2. Para los efectos de la presente ley se entiende por: [...]

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

390 Ley 70 de 1993. Artículo 2: “Para los efectos de la presente ley se entiende por: [...] 7. Prácticas Tradicionales de Producción. Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible”.

391 Constitución de Venezuela de 1999. Artículo 119: “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida”.



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

El uso del término “hábitat” es criticable en la medida en que se usa comúnmente en la biología y ecología para referirse a las condiciones específicas del lugar en el que vive un determinado organismo, planta o animal. Referido a poblaciones humanas generalmente su uso se restringe a la arquitectura, y en ese sentido se trata de espacios construidos. “Hábitat” era un concepto en voga en el discurso ecologista internacional de ese período, como lo muestra el hecho de que también se adoptó en la Constitución de Venezuela de 1999 para referirse a las tierras indígenas. El problema es que sugiere una conexión natural/biológica entre las poblaciones afrodescendientes o indígenas y las tierras que ocupan, esencializando a a estos grupos como “ecologistas innatos” o bien como “nativos ecológicos” (Ulloa 2004). En el caso de la Ley 70, esto le impuso a los afrodescendientes titulares de tierras colectivas la función de “guardianes de la naturaleza”.<sup>392</sup> Para Baquero (2014: 100-101), si bien este énfasis en la preservación ambiental implica algunas restricciones razonables en el uso de los recursos naturales en la región del Pacífico, un efecto de la ley es que redujo y esencializó la identidad de las comunidades locales a un único grupo social –los afrodescendientes– y a unas prácticas ambientales particulares. De este modo, según Baquero, la Ley 70 esencializó la identidad de los afrodescendientes como sujetos ecológicos ligados al “territorio”, sin que esta fijación de fronteras y la preservación insular de su identidad haya protegido a la población contra amenazas externas, como por ejemplo, el ingreso de grandes empresas en la región (en particular las palmicultoras, bananeras y madereras) que han tenido impactos ambientales significativos y han estado asociadas a fenómenos de violencia, corrupción e ilegalidad. Por otra parte, debido a su enfoque esencialista, la Ley 70 ha producido tensiones interétnicas que

---

392 Ley 70 de 1993. Artículo 6: “b) El uso de los suelos se hará teniendo en cuenta la fragilidad ecológica de la Cuenca del Pacífico. En consecuencia los adjudicatarios desarrollarán prácticas de conservación y manejo compatibles con las condiciones ecológicas [...]”. Artículo 21: “Los integrantes de las comunidades negras, titulares del derecho de propiedad colectiva, continuarán conservando, manteniendo o propiciando la regeneración de la vegetación protectora de aguas y garantizando mediante un uso adecuado la persistencia de ecosistemas especialmente frágiles, como los manglares y humedales, y protegiendo y conservando las especies de fauna y flora silvestre amenazadas o en peligro de extinción”.

son en buena medida atribuibles al Estado, ya que son distintas las autoridades estatales que se encargan de atender a las comunidades negras y a los pueblos indígenas, lo que en ocasiones genera disputas sobre linderos, derechos de uso y mejoras. También ha tenido efectos de exclusión de campesinos mestizos, muchos de ellos compartiendo con afrodescendientes e indígenas la ocupación de esas tierras por años y décadas previas a la adjudicación de las mismas a los consejos comunitarios de comunidades negras. En la práctica, desconocer los derechos de prescripción adquisitiva de la tierra a estos campesinos no etnicizados con ocupación pacífica, ininterrumpida y de buena fe que ya habían construido viviendas y tenían cultivos, se asemeja a una expropiación sin indemnización. Esto ha dado lugar a tensiones con grupos campesinos no solo en el Pacífico sino también en otras áreas de Colombia (cf. Ojeda 2012; Baquero 2014: 102-105).

Otra cuestión digna de análisis de la Ley 70 de 1993 es su artículo 5, que fijó la constitución de consejos comunitarios como requisito para recibir en propiedad colectiva las tierras titulables. Para estos efectos se expidió el Decreto 1745 de 1995, que estableció el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de las tierras de las comunidades negras y definió a los consejos comunitarios como las autoridades locales a cargo de la administración interna de los territorios colectivos. Como explica en detalle Baquero (2014: 95-98), esta exigencia legal no estaba adaptada a los arreglos institucionales previos de la región Pacífico, de modo que los afrodescendientes rurales tuvieron que acomodarse a los nuevos preceptos legales. Así, la Ley 70 y el Decreto 1745 multiplicaron los procesos de organización social en la región rural Pacífica adoptando el modelo de comunidades negras gestionadas por consejos comunitarios. Entre 1996 y marzo de 2006 se expidieron 149 títulos colectivos a favor de comunidades negras, cubriendo a unas 60.418 familias en 5.128.830 hectáreas (*ibid.*: 96). En 2014 ascendían a 184 títulos colectivos, con una cobertura de 5.414.849 hectáreas en siete departamentos del país, lo que corresponde al 4,75 % del total de la superficie de Colombia (estimada en 114 millones de hectáreas). Adicionalmente, a 2014 habían aún 139 aplicaciones colectivas pendientes en 12 departamentos.<sup>393</sup>

---

393 Antioquia, Atlántico, Arauca, Bolívar, Cauca, Cesar, Chocó, Guajira, Magdalena, Nariño, Putumayo y Valle del Cauca.

<i>Consejo Comunitario</i>	<i>Hectáreas</i>
Antioquia	244.620
Bolívar	3.430
Cauca	574.615
Chocó	3.059.027
Nariño	1.136.974
Risaralda	4.818
Valle del Cauca	391.364
Total hectáreas	5.414.849

Tabla 16: Títulos colectivos de comunidades negras (1996-2014). Fuente: Ministerio del Interior de Colombia (2014), basado en cifras de INCODER

De este modo, un departamento como el Chocó actualmente está constituido en un 96 % por los territorios colectivos de 600 comunidades negras y 120 resguardos indígenas (*cf.* CCC Sentencia T-622/2016). Pese a estas sorprendentes cifras, la realidad de estas comunidades dista mucho de los meros títulos legales. Esto está relacionado con una característica central de la Ley 70: en su artículo 7 se define a las tierras colectivas como “inalienables, imprescriptibles e inembargables” (es decir, las retira del mercado de tierras). Esta garantía estaba pensada como protección para pequeñas comunidades locales ante potenciales despojos, saqueos y abusos de actores externos, y en particular para contener las actividades especulativas y la presión de terratenientes y grandes empresarios. Pero paradójicamente, en el contexto del conflicto interno y la violencia transnacional producida por la Guerra contra las Drogas, con la prohibición legal de transferir tierras colectivas, diversos actores legales e ilegales optaron por la vía de la violencia para expulsar a la población y acceder a esas tierras, a sus recursos, y a sus corredores fluviales (Herrera Gómez/Piazzini 2006). En 1993, año de expedición de la Ley 70, el Pacífico chocoano ya tenía presencia de actores armados ilegales (ante todo guerrillas como las FARC y el ELN), pero las cifras de violencia eran comparativamente bajas frente a otras áreas del país, y la región del Pacífico no era tan importante para el comercio de drogas, ya que hasta entonces el cartel de Medellín exportaba la cocaína a Estados Unidos primordialmente por la ruta del Caribe. Sin embargo, las

primeras titulaciones de tierras colectivas de 1996-1997 coincidieron con la desarticulación del Cartel de Medellín y con la ocupación de la región por parte de diversos grupos armados ilegales (en especial, paramilitares de Antioquia y Córdoba, y narcotraficantes de los carteles de Cali y el Norte del Valle, que establecieron diversas áreas del litoral Pacífico como rutas de salida de cocaína hacia la costa oeste de Estados Unidos). A lo largo del Pacífico, estos grupos (en algunos casos, con apoyo o aquiescencia del ejército colombiano) produjeron innumerables masacres y asesinatos selectivos que a su vez generaron desplazamientos forzados de comunidades enteras y despojos de tierras a gran escala (Romero 2007: 449-472). El desplazamiento impidió la titulación, la ocupación efectiva de esas tierras por parte de muchas comunidades negras, y la conformación y/o funcionamiento de los consejos comunales (prerrequisito para la titulación), y permitió el ingreso de grandes proyectos de agroexportación (especialmente banano y palma aceitera) y la extracción ilegal de maderas, oro, platino y otros metales preciosos durante el *boom de los commodities* de la década de 2000 (Rodríguez *et al.* 2009: 113-125). En conjunto, se calcula que unas siete millones de personas han sido desplazadas forzosamente en todo el país (lo que hace de Colombia el país con mayor número de desplazados internos del mundo). La mayoría de los desplazados terminaron ocupando los barrios marginales de ciudades grandes y medianas.

Si se contrasta el caso colombiano con el de Brasil, se pueden observar varias diferencias significativas. Aunque a primera vista el AT-55 de la Constitución de Colombia no es muy disímil del AT-68 de la Constitución de Brasil, hay importantes cuestiones identitarias que llaman la atención. La legislación colombiana optó por una definición amplia de las “comunidades negras” que no está circunscrita a la historia de ocupación de tierras de esclavos fugitivos, por lo que incluye no solo a descendientes de cimarrones, sino a grupos afrodescendientes rurales descendientes de libertos y automanumitidos y de migrantes de otros países de la región. Esto puede deberse a que el foco original de la Ley 70 eran las poblaciones afrodescendientes del Pacífico, que como hemos analizado ampliamente, se caracterizan por una larga historia de automanumisión. En contraste, al emplear el concepto de quilombo, el AT-68 de la Constitución brasileña originalmente tenía un alcance mucho más limitado. Bajo el entendido de que la gran mayoría de quilombos fueron destruidos durante la colonia o a lo largo del siglo XIX, la Constitución habla de “remanentes” de quilombos. La promulgación de la Constitución coincidió con el centenario de la abolición de la esclavitud, de modo que el

AT-68 se entendía como una concesión simbólica al movimiento negro para rehabilitar la experiencia histórica de la resistencia a la sociedad esclavista de los quilombolas, una categoría colonial asociada a la experiencia cimarrona que no contaba con una fuerte autoidentificación entre la población rural y que desde hacía décadas había perdido interés en las ciencias sociales (Boyer 2011). De hecho, para algunos académicos de las décadas de 1960-1970, los quilombos ejemplificaban una supuesta “regresión tribal” de los africanos fugados (Bastide 1978: 93). Sin embargo, una vez las organizaciones de base, activistas y académicos contemplaron los derechos a los que se podían acceder bajo el AT-68 (en especial, el derecho de propiedad de la tierra, y el derecho a la consulta previa frente a macroproyectos extractivistas y de infraestructura) se produjo una creciente autoidentificación quilombola en distintas regiones del país. Como explica Boyer (2014: 528), en lugar de ver en este proceso una “regresión tribal”, los académicos actualmente prefieren resaltar cómo se ha transformado el concepto de quilombo, de su definición histórica como forma de resistencia a la esclavitud, hacia una definición más sociológica que permite la inclusión de los grupos previamente designados como “comunidades negras rurales”. En ese sentido el conflicto por la tierra —que en el discurso de clases era una disputa entre campesinos pobres sin tierra y grandes terratenientes— podría reinterpretarse simbólicamente como un conflicto entre descendientes de esclavos (quilombolas) y descendientes de dueños de esclavos.

La implementación del AT-68 ha sido lenta, a pesar de que las primeras solicitudes se produjeron desde 1992. La Ley Federal N° 7.668 del 22 de agosto de 1988 creó la *Fundação Cultural Palmares* (FCP) como entidad vinculada al Ministerio de Cultura encargada de la promoción y preservación de la cultura negra y afrobrasileña, incluyendo las comunidades quilombolas y las religiones de matriz africana. Esta entidad estaría inicialmente encargada de todo el proceso de reconocimiento. Durante el gobierno de Fernando Henrique Cardoso se expidió el Decreto 3.912 de 2001, que estableció un denominado “marco temporal” para las reclamaciones de tierras de comunidades quilombolas. Según el decreto, las comunidades debían demostrar que sus ancestros habían vivido de manera continua en las tierras que reclamaban en 1988 (año de la promulgación de la Constitución). Tras el ascenso a la presidencia de Lula da Silva se expidió el Decreto 4.887 de 2003, que derogó el marco temporal, reconoció los derechos colectivos de las comunidades quilombolas como inalienables, estableció el criterio de autoidentificación quilombola, y reglamentó los

procedimientos para el reconocimiento de los quilombolas (a cargo de la FCP), así como la delimitación, demarcación y titulación de tierras quilombolas (a cargo del INCRA). Allí también se definieron los “remanentes de las comunidades de quilombos” en estos términos:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Según datos de la FCP/SICAB, en el año de expedición del Decreto 4.887 de 2003 habían unas 178 comunidades formalmente registradas como remanentes de quilombos (de las cuales apenas 70 ya habían recibido títulos formales); en 2009 ese número ascendía a 1.342 comunidades quilombolas (cf. Mattos/Abreu 2013: 110); para 2016 ya se habían certificado 2.465 comunidades quilombolas (cf. Fundação Cultural Palmares 2017: 8). El *Ministério do Desenvolvimento Social* (MDS 2015: 18) calcula que en todo el país deben existir unas tres mil comunidades quilombolas (que equivalen a unas cien mil familias). Pero según estimaciones de la *Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas* (CONAQ), en Brasil hay alrededor de unas cinco mil comunidades quilombolas.<sup>394</sup>

Mediante un decreto de 2007,<sup>395</sup> la FCP creó un *Cadastro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos*, que emite certificados de autodefinición como “remanentes de quilombos”, “terras de preto”, “comunidades negras”,

394 A escala nacional, la mayoría de quilombolas están representados por la CONAQ, cuyo objetivo central es luchar por la garantía de los territorios colectivos, lo que supone la implementación del AT-68 y el Decreto 4.887 de 2003.

395 Cf. Portaria Nº 98 de 26 de novembro de 2007 (FCP).

y “mocambos”. Tales certificaciones son la base para que las poblaciones locales tengan acceso a los diversos derechos y programas estatales para la protección de estos grupos, incluyendo el trámite para solicitar los títulos colectivos de sus tierras (procedimiento que deben adelantar ante el INCRA, entidad encargada de la demarcación de los terrenos). Sin embargo, como se ha dicho, la implementación efectiva ha estado llena de obstáculos que han ralentizado el proceso. Por un lado, grandes terratenientes han usado diversas estrategias para impedir la titulación de tierras quilombolas (desde medidas como el pago de peritajes que niegan la presencia ancestral de poblaciones o su carácter afrodescendiente, hasta vías de hecho y acciones violentas). Estas élites locales tienen una significativa influencia en la política nacional, y sus intereses son representados por la denominada *bancada ruralista* en el Congreso; gracias a esta influencia diversas medidas legislativas que podrían haber acelerado el proceso de implementación han fracasado en los últimos años. Por otra parte, se ha acudido a estrategias judiciales para cuestionar el proceso de demarcación. En 2012, el Supremo Tribunal Federal aceptó una acción directa de inconstitucionalidad (ADI 3.239) instaurada por un partido de centro-derecha contra el Decreto 4.887 de 2003, con el propósito de instaurar la exigencia de un “marco temporal” para el reconocimiento de derechos colectivos, así como de pruebas de que las poblaciones son efectivamente remanentes de comunidades fundadas por esclavos fugitivos. Tras la caída de Dilma Rousseff y el ascenso al poder de Michel Temer en 2016, el gobierno dio la orden de suspender todos los procesos de demarcación y titulación en curso (para la época, unos 1.536 procesos, *cf.* BBC 2017) hasta que el Supremo Tribunal se pronunciara sobre el caso. Esto ocurrió tan solo hasta el 8 de febrero de 2018, declarando la constitucionalidad del Decreto 4.887. Para el juez Ricardo Lewandowski, el autor de la acción no logró demostrar mínimamente cuáles serían las violaciones a la Constitución y sólo mostraba su inconformidad con los criterios del decreto. Más aún, exigir prueba de remanencia a los quilombolas constituía *probatio diabolica*,<sup>396</sup> anulando el propósito del AT-68 de protección a las minorías.

---

396 En derecho civil se conoce como “prueba diabólica” aquella que debía aportar el accionante en un proceso reivindicatorio de un derecho de propiedad, no solo exigiendo prueba de su propia adquisición, sino además de toda la cadena de anteriores transmisiones de propiedad hasta alcanzar el título originario. En un buen número de quilombos tales pruebas no existen, o bien por la naturaleza misma de los quilombos (asentamientos aislados y clandestinos), o bien por la represión y las evicciones violentas que sufrieron muchos quilombos a lo largo de la historia hasta nuestros días.

### 3.3.2. Las comunidades negras en la jurisprudencia constitucional colombiana

Con el establecimiento de la Corte Constitucional en 1992, la jurisprudencia constitucional empezó a ocupar un lugar predominante en el discurso oficial sobre la alteridad, y como el campo de reflexión idóneo para ponderar los conflictos entre el universalismo del modelo previo y el relativismo cultural que empezó a abrirse espacio bajo la idea de la protección de la diversidad cultural. Esta apropiación jurisprudencial de nociones culturales, que ya casi alcanza tres décadas, ha sido un proceso escalar y acumulativo, que con cada nueva sentencia se autolegitima y complejiza, en el afán de mantener su coherencia interna. Para ello, la Corte ha empleado dos fuentes normativas centrales: la Constitución de 1991 y el Convenio 169, incorporado con jerarquía constitucional en virtud de la doctrina del bloque de constitucionalidad. El primer paso fue el reconocimiento del estatus constitucional especial de las comunidades indígenas, fundamentada en una relación especial con las tierras que ocupan (sentencia T-188/1993).<sup>397</sup> Poco después, la Corte reconoció la titularidad de otros derechos fundamentales concibiendo a las comunidades indígenas como sujeto colectivo, basándose en la protección constitucional a la diversidad étnica y cultural (Sentencia T-380/1993).<sup>398</sup> De este modo, la Corte reconoció diversos de-

397 CCC. Sentencia T-188/1993: “Las comunidades indígenas –conjuntos de familias de ascendencia amerindia que comparten sentimientos de identificación con su pasado aborígen y mantienen rasgos y valores propios de su cultura tradicional, formas de gobierno y control social internos que las diferencian de otras comunidades rurales (D. 2001 de 1988, art. 2º)–, gozan de un status constitucional especial. [...] El derecho de propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes. Esta circunstancia es reconocida en [el Convenio 169 de la OIT], donde se resalta la especial relación de las comunidades indígenas con los territorios que ocupan, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia sino además porque constituyen un elemento integrante de la cosmovisión y la religiosidad de los pueblos aborígenes [...]. Lo anterior permite ratificar el carácter fundamental del derecho de propiedad colectiva de los grupos étnicos sobre sus territorios”.

398 CCC. Sentencia T-380/1993: “La comunidad indígena ha dejado de ser solamente una realidad fáctica y legal para pasar a ser “sujeto” de derechos fundamentales. En su caso, los intereses dignos de tutela constitucional y amparables bajo la forma de derechos fundamentales, no se reducen a los predicables de sus miembros individualmente considerados, sino que también logran radicarse en la comunidad misma que como tal aparece dotada de singularidad propia, la que justamente es el presupuesto del reconocimiento expreso que la Constitución hace a “la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (CP art. 1 y 7)”.



rechos diferenciados en función del grupo, atribuidos por la pertenencia a una comunidad indígena (Sentencia SU-510/1998):

La pertenencia a una comunidad indígena [...] representa para sus miembros el derecho de ser beneficiarios de un estatuto especial que se concreta en ser titulares de un conjunto de facultades y situaciones que no se predicán de los demás nacionales. Los derechos diferenciados en función de grupo que la Constitución y la ley reconocen a las comunidades indígenas, se relacionan con su territorio, la autonomía en el manejo de sus propios asuntos, el uso de su lengua y, en fin, el ejercicio de la jurisdicción conforme a las normas y procedimientos plasmados en sus usos y costumbres, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a las leyes de la república.

Adicionalmente en esta sentencia de unificación de jurisprudencia, la Corte reconoció otros derechos fundamentales de los cuales son titulares las comunidades indígenas, incluyendo el derecho a la subsistencia (derivado de la protección constitucional a la vida) y el derecho a participar en las decisiones relativas a la explotación de recursos naturales en sus territorios (consulta previa). En este último aspecto, la Constitución reconoció expresamente el carácter obligatorio de la consulta previa solamente a favor de las comunidades indígenas.<sup>399</sup> Los diversos grupos afrodescendientes colombianos (*v. gr.* los afrochocoanos en la costa Pacífica, las comunidades palenqueras en la costa Caribe, o los raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina) no fueron mencionados. En vista de las contradicciones que generaba el reconocimiento de la diversidad cultural y su foco en las identidades indígenas, en los siguientes años se produjo un proceso de equiparación de derechos entre las comunidades indígenas y los grupos afrodescendientes rurales en la jurisprudencia constitucional.<sup>400</sup> Para ello se debió reconocer previamente que estos grupos también estaban incluidos dentro de la protección constitucional de la diversidad étnica y cultural. Por ejemplo, en la Sentencia T-174/1998, la Corte aclaró:

399 Constitución de Colombia. Artículo 330. Parágrafo: “La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades”.

400 *Cf.* CCC. C-169/2001, T-955/2003, T-375/2006, C-461/2008, C-702/2010 y C-253/2013.

El artículo 7º de la Carta, reconoce y consagra el deber del Estado de proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana, teniendo en cuenta que es considerada como parte importante de la riqueza del país.

Por tal razón, la cultura de las personas raizales de las Islas de Providencia, al ser diferente por sus características de tipo lingüístico, de religión y de costumbres, al resto de la Nación, ostenta una especial condición que nos permite incluirla dentro de la concepción de diversidad étnica y cultural, situación que la hace acreedora de la especial protección del Estado.

Por consiguiente, el Estado Colombiano debe propender por la conservación de los aspectos propios de la cultura raizal y lograr con ello la conservación del patrimonio cultural nativo, que también forma parte del patrimonio de toda la Nación.

De este modo, la lógica conservacionista de preservación de las tradiciones nativas, que se planteó inicialmente para las comunidades indígenas, se fue extendiendo paulatinamente a los grupos afrodescendientes, concebidos a la luz de la Ley 70 de 1993 como “comunidades negras”, y por tanto, como sujetos colectivos. La extensión de los derechos colectivos reconocidos en el Convenio 169 a las comunidades negras se efectuó a partir de la Sentencia C-169/2001, en función de su estatus como “grupo étnico”:

[E]l reconocimiento de derechos especiales a las comunidades negras no se hace en función de su “raza”, puesto que ello implicaría presuponer que en un país con un grado tan alto de mestizaje como lo es Colombia, existen aún “razas puras”, lo cual es a todas luces inaceptable, y llevaría a efectuar distinciones (odiosas) entre quiénes se deben considerar de “raza negra” y quiénes no, para efectos de acceder a los beneficios que otorga esta ley [...]. Por este motivo, debe quedar claro 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.

Como se observa, esta legitimación étnica de los derechos colectivos se plantea en contraste con una fundamentación “racial” de su carácter diverso, que la Corte considera discriminatoria.<sup>401</sup> Con todo, un argu-

---

401 “Al momento de determinar la inclusión de un sujeto en una de las comunidades étnicas cobijadas y favorecidas por la pluralidad, prima la conciencia de la pertenencia a tal comunidad, sus manifestaciones culturales, su historia y su proyección presente.

mento central para avalar esta extensión de los derechos reconocidos en el Convenio 169 a las comunidades negras fue su caracterización como “pueblos tribales”, dado que como vimos previamente, el Convenio 169 sólo es aplicable a los “pueblos indígenas” y a los “pueblos tribales” (artículo 1,1 del Convenio). Para ello, la Corte consideró que las comunidades negras llenaban los requisitos exigidos por los numerales 1(a) y 2 del artículo 1 del Convenio 169: 1) sus condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de los demás sectores sociales (elemento objetivo), y 2) la existencia de una identidad grupal que lleve a los individuos a asumirse como miembros de una comunidad étnica negra (conciencia de la identidad tribal, elemento subjetivo). De esta forma, la Corte consideró que el término “comunidades negras” se refiere tanto a aquellas que habitan en la cuenca del Pacífico colombiano, como a las que estén ubicadas en otras regiones del país y cumplan con esos elementos esenciales. Tras esta caracterización de las comunidades como “tribales”, la Corte posteriormente resaltó las implicaciones de ser “pueblos”, entre ellas el derecho al territorio y a la consulta previa (Sentencia T-955/2003):

[L]as comunidades negras que ocupan las zonas rurales ribereñas de la Cuenca del Pacífico constituyen una cultura propia generada en procesos únicos de adaptación, asociados a prácticas extendidas de producción, fundadas en el parentesco [...]. Ahora bien, este carácter [pluriétnico y multicultural de la nación colombiana] reconocido alude a los pueblos indígenas y tribales, entre éstos a las comunidades negras, así algunas disposiciones constitucionales atinentes al tema nombren únicamente a los primeros, porque los artículos 5º, 13, 16, 63, 68, 70, 72, 79 y 176 del mismo ordenamiento reconocen en igualdad de condiciones a todas las culturas existentes en el territorio nacional, y propenden igualmente por su conservación, investigación, difusión, y desarrollo.

A lo anterior debe agregarse la contribución de la comunidad internacional al proceso de reconocimiento de los grupos étnicos, como colectividades reconocibles, en especial al Convenio 169 de la OIT [...], en cuanto sus disposiciones permiten reivindicar con claridad el derecho de las comunidades afrocolombianas a ser tenidas como “pueblos” [...]. Dentro de este contexto, los Estados Partes, entre éstos el Estado colombiano, se encuentran igualmente

---

Esto implica que, si bien se puede seguir teniendo en cuenta el aspecto racial para determinar la pertenencia de una persona a un grupo étnico específico, tal factor no es definitivo ni prioritario. Hablar de protección de la comunidad negra, de manera exclusiva y excluyente por su color de piel es un acto discriminatorio”. CCC. Sentencia T-375/2006.

obligados a respetar la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas y de los pueblos tribales, y a contribuir realmente con la conservación del valor espiritual que para todos los grupos étnicos comporta su relación con la tierra y su territorio, entendido este como “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera.” –artículo 13-. [...] Está claro, que los pueblos que han venido ocupando las zonas rurales ribereñas de las Cuenca del Pacífico tienen derecho a la delimitación de su territorio, y que esta comporta el derecho de las comunidades negras a utilizar, conservar y administrar sus recursos naturales, no sólo porque las previsiones del Convenio 169 de la OIT, a las que se ha hecho referencia, así lo indican, sino porque el artículo 55 Transitorio de la Carta reconoce en estos pueblos, de antemano, la conciencia de identidad tribal, criterio fundamental, aunque no único, para que opere dicho reconocimiento, en los términos del artículo 1º del instrumento internacional.

A través de la caracterización como “pueblos tribales”, la Corte reconoció a las comunidades negras su derecho a ser consultados antes de iniciar proyectos de desarrollo o explotación de los recursos naturales en sus territorios. Pocos años después, la Corte llevó esta doctrina un escalón más arriba considerando que la ausencia de procesos de consulta a comunidades negras antes de la expedición de leyes que puedan afectarlas potencialmente generaba la inconstitucionalidad de tales normas (*cf.* Sentencia C-030/2008); y en la Sentencia T-1045A/2010, la Corte aclaró que el deber de consulta debía satisfacerse antes de iniciar cualquier exploración de minerales u otros recursos naturales en las tierras de esas comunidades.

La extensión de los derechos contemplados en el Convenio 169 a las comunidades negras ha sido muy significativa para aumentar su protección jurídica. Sin embargo, resulta cuestionable que se haya tenido que emplear una categoría tan compleja como la de “tribu”. Como se discutió en el capítulo II, en buena medida el concepto de “tribu” tiene su origen en las lógicas de estratificación de sistemas coloniales europeos que catalogaban grupos locales como sociedades tribales para tratarlas como reductos de sobrevivientes de un período antiguo, premoderno o arcaico, que por lo tanto no hacen parte de las sociedades modernas y que están condenados a desaparecer (“extinguirse”). Por ello evoca las lógicas evolucionistas del racismo científico, que catalogaba a los indígenas como “salvajes”, “primitivos” o “atrasados”, para sostener que eran incapaces de avanzar por sí mismos en la senda de la civilización y el desarrollo. Esta carga de prejuicios, estereotipos y exotismo en la historia del concepto, y el hecho de que promueve concepciones estáticas y esencialistas de la cultura,

no fueron puntos inicialmente considerados por la Corte Constitucional; no obstante, en su jurisprudencia más reciente ha recurrido mucho menos a ese concepto.<sup>402</sup>

### 3.3.3. El territorio ancestral del pueblo afroecuatoriano

La experiencia de Ecuador en materia de tierras colectivas para afrodescendientes tiene marcadas diferencias con los casos de Brasil y Colombia. En primer lugar, como ya se ha indicado, el reconocimiento de los derechos territoriales fue efectuado sobre la base de su caracterización como “pueblo”, sin la categorización tribal o indígena:

Los afroecuatorianos se auto determinan como un pueblo con una historia, cuya presencia cultural antecede al detenimiento del Estado Ecuatoriano (1830), poseen su propia conciencia de identidad, mantienen su ancestralidad, la misma que es determinada por orígenes raciales, étnicos, cosmogónicos y lingüísticos propios de la diáspora africana. Además de ello, los afroecuatorianos poseen territorios colectivos ancestrales propios (Esmeraldas y Valle del Chota, la Concepción y Salinas), donde desarrollan sistemas particulares de organización social, estructura de parentesco, y prácticas de producción y saberes tradicionales (CODAE 2008: 15).

En segundo lugar, las Constituciones de 1998 y 2008 equiparan los derechos colectivos de los indígenas y de los afrodescendientes, de modo que a la luz del derecho constitucional no fue necesario acudir a la interpretación de jueces constitucionales para expandir estos derechos a los afrodescendientes.

En tercer lugar, la posibilidad de reconocer territorios ancestrales se sostiene sobre una larga trayectoria organizativa en comunas. Sus antecedentes se remontan a la Ley de Comunas de 1937 y a la Reforma Agraria de 1964, mediante la cual se entregaron títulos colectivos a las tierras habitadas por comunidades indígenas campesinas que desde la década de 1930 y 1940 se fueron organizando en comunas (*cf. supra*, III.3.2.2). La Comuna Río Santiago Cayapas fue la primera comuna afrodescendiente en acceder

402 Una de las últimas sentencias que aún emplean el concepto de tribus aplicado a comunidades negras es la sentencia T-576/2014: “Como las comunidades negras, tal y como fueron definidas por la Ley 70 de 1993, reúnen ambos elementos [objetivo y subjetivo], decidí que era posible considerarlas un pueblo tribal, en los términos del Convenio 169. [...] Los pueblos tribales y sus miembros son titulares de los mismos derechos que los pueblos indígenas y sus integrantes”.

a títulos colectivos territoriales. Actualmente, los tres territorios ancestrales de los afroecuatorianos son: el norte de la provincia de Esmeraldas (cantones Eloy Alfaro, Río Verde y San Lorenzo); las comunidades del Valle del Chota, La Concepción y Salinas; y las comunidades de Catamayo (Antón Sánchez 2015: 67).

Este derecho al territorio se consagra en el artículo 60 de la Constitución de 2008, que establece: “los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán construir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura” y, además, el derecho a “no ser desplazados de sus tierras ancestrales” (artículo 57, numeral 11). A 2015, se calcula que se habían titulado unas 129.504 hectáreas de tierras colectivas (Antón Sánchez 2015: 20). Además ha tenido desarrollos normativos significativos, como la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales de 2016. Esta ley se expidió 18 años después de establecer derechos colectivos y circunscripciones territoriales, de acuerdo a lo que disponía la Constitución de 1998. La ley tiene por objeto regular el uso y acceso a la propiedad de la tierra rural, la cual deberá cumplir una función social y ambiental. La ley regula la posesión, propiedad, administración y redistribución de la tierra rural como factor de producción para garantizar la soberanía alimentaria, mejorar la productividad, propiciar un ambiente sustentable y equilibrado. Además otorga seguridad jurídica a los titulares de derechos y garantiza la propiedad de las tierras comunitarias, el reconocimiento, adjudicación y titulación de tierras y territorios de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano y el pueblo montubio, de conformidad con la Constitución, convenios y demás instrumentos internacionales de derechos colectivos (artículo 2 de la ley). En relación con esta normativa, García y Walsh comentan:

La memoria colectiva recuerda que los ancestros mandan cortar una vida animal o vegetal solo para mantener la propia vida, o la de sus descendientes. Ahora el pueblo de origen africano necesita desesperadamente mantener sus territorios ancestrales para seguir viviendo como pueblo (García/Walsh 2017: 70).

Las comunidades negras intentan crear la Gran Comarca Territorial en el Norte de Esmeraldas, una propuesta que se ha elaborado a lo largo de más de una década. Los afrodescendientes de mayor edad definieron los límites del territorio ancestral; “decían que la sangre es la que manda,

que el territorio es ancestral hasta donde exista sangre de negros o de negras, plantada en los distintos espacios del territorio” (García/Walsh 2017: 72). La Gran Comarca Territorial en el Norte de Esmeraldas es una propuesta regional para la conservación de la biodiversidad como parte de los derechos ancestrales. Se extiende a lo largo y ancho de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo. En la propuesta se indica que si bien se reconocerán las propiedades de los colonos mestizos, mineros, madereros y camaroneros, estos quedarán sujetos a los reglamentos de uso y manejo que se definan en la Gran Comarca. Se establece además que se definirán “acuerdos de convivencia pacífica e intercultural con los pueblos chachilla, awa y con otros pueblos ancestrales que viven en la región”. Se especifica que las áreas naturales forman parte de la Gran Comarca, manteniendo su categoría de manejo, pero que se establecerán convenios con los organismos respectivos para su administración. Finalmente se indica que las tierras, “por ser la herencia de nuestros hijos, forman parte de la Gran Comarca del norte y deberán ser adjudicadas a los usuarios ancestrales” (Torre 2012: 97).

#### **3.4. Políticas compensatorias: estándares Durban y acciones afirmativas**

Las normativas multiculturales inicialmente estuvieron centradas en derechos colectivos, que son derechos permanentes que no dependen de las políticas públicas de un gobierno, sino que se reconocen a unos grupos que llenan unos determinados criterios y que se convierten en titulares que pueden demandar al Estado el cumplimiento de las obligaciones constitucionales e internacionales que estos derechos involucran. Es el caso de el derecho colectivo a la tierra, a la consulta previa, o a la identidad cultural e idiomas propios. Sin embargo, a partir de 2000 se produjo una tendencia internacional hacia la lucha por medidas de acción afirmativa, que no tienen la categoría de derechos sino que se conciben como políticas temporales a favor de grupos sociales históricamente marginados, discriminados o desfavorecidos (*v. gr.* bajo criterios de género, color de piel, nacionalidad, discapacidad, pertenencia a alguna etnia, etc.), que en principio deberían desmontarse una vez se logre una situación de equilibrio con la sociedad mayoritaria. La ONU define a la acción afirmativa en estos términos: “La acción afirmativa es un conjunto coherente de medidas de carácter temporal dirigidas específicamente a remediar la situación de los miembros del grupo a que están destinadas en un aspecto o varios aspectos de su

vida social para alcanzar la igualdad efectiva”.<sup>403</sup> Estas medidas no solo son implementadas por autoridades públicas de niveles locales y nacionales, sino también por actores privados (empleadores, universidades privadas, etc.). Entre las medidas de acción afirmativa se pueden contar 1) medidas de trato preferencial (*v. gr.* ante la paridad en puntos en un proceso de selección laboral o educativo se da prioridad a quien sea afrodescendiente); 2) medidas de apoyo adicional (*v. gr.* cursos adicionales, apoyo psicosocial, consejería educativa o laboral, becas, subsidios de vivienda, descuentos en créditos educativos, productivos, o de vivienda, etc.); y 3) cuotas (*v. gr.* reservas de curules en el Congreso, ministerios de gobierno, o de cargos en otras instituciones públicas; cupos educativos reservados a afrodescendientes en universidades públicas o privadas).

India fue la primera democracia en el mundo que trató de combatir desigualdades sociales a través de políticas preferenciales (Kennedy-Dubourdieu 2006: 8), incorporándolas incluso en la Constitución (arts. 14-16). Su experiencia en materia de cuotas (*reservations*) fue relevante para vecinos como Pakistán (desde la década de 1950 e incluidas en el artículo 27 de la Constitución de 1973, *cf.* Sardar Ali/Rehman 2001: 23, 29), Bangladesh, Indonesia y Malasia (*cf.* artículo 153 de la Constitución de 1957 sobre *reservations* en el servicio público y en el sistema educativo a favor de los bumiputeras). En Estados Unidos, las primeras medidas de acción afirmativa se produjeron con la Orden Ejecutiva 10925 de marzo 6 de 1961, la Ley de Derechos Civiles de 1964, y la Orden Ejecutiva 11246 de septiembre 24 de 1965.<sup>404</sup> Con todo, en Estados Unidos estas medidas empezaron a restringirse (o incluso prohibirse) a mediados de la década de 1990.<sup>405</sup> En contraste, las medidas de acción afirmativa empezaron a introducirse en América Latina desde la década de 2000 debido en buena

403 Relator Especial de Naciones Unidas sobre el Concepto y Práctica de la Acción Afirmativa. El concepto y la práctica de la acción afirmativa. Informe final presentado por el Sr. Marc Bossuyt, Relator Especial, de conformidad con la resolución 1998/5 de la Subcomisión. UN Doc. E/CN.4/Sub.2/2002/21, 17 de junio de 2002, párr. 6.

404 La Orden Ejecutiva 10925 de marzo 6 de 1961 sólo requería a los contratistas del gobierno “to take affirmative action to ensure that applicants are employed, and that employees are treated during employment, without regard to their race, creed, color, or national origin”.

405 En la sentencia *Adarand Constructors v. Peña*, 515 U.S. 200 (1995), la Corte Suprema de Estados Unidos estableció el estándar de escrutinio estricto para programas federales de acción afirmativa de base racial o étnica. Posteriormente a esta decisión, algunos estados han llegado a prohibir acciones afirmativas, como California (Propuesta 209/1996), Washington (Iniciativa 200/1998), Michigan (Iniciativa de Dere-



parte a la acción transnacional concertada de numerosas organizaciones afrodescendientes. La Conferencia de las Américas contra el Racismo en Santiago (diciembre de 2000) sirvió para posicionar políticamente una identidad diaspórica africana en torno al concepto de “afrodescendencia”, fortaleciendo las alianzas entre organizaciones de distintos países latinoamericanos. Así surgieron diversas de asociaciones afrolatinoamericanas y redes antirracistas globales; entre otras, la Alianza Estratégica Latinoamericana y Caribeña (establecida en San José de Costa Rica en 2000, con la experticia de activistas y académicos afrodescendientes en la región Caribe, Centroamérica, Brasil y Uruguay), AfroAmérica XXI (en la cual estaban representadas diversas organizaciones afrodescendientes del área andina) y la Iniciativa Global Afro Latina y Caribeña (*cf.* Antón Sánchez 2011; Davis *et al.* 2012: 27-28). Estas y otras organizaciones lograron que las acciones afirmativas quedaran incluidas en la Declaración final de la CMR en Durban (septiembre de 2001):

108. Reconocemos la necesidad de adoptar medidas afirmativas o medidas especiales a favor de las víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia para promover su plena integración en la sociedad. Esas medidas de acción efectiva, que han de incluir medidas sociales, deben estar destinadas a corregir las condiciones que menoscaban el disfrute de los derechos y a introducir medidas especiales para alentar la participación igual de todos los grupos raciales y culturales, lingüísticos y religiosos en todos los sectores de la sociedad y para situarlos en pie de igualdad. Entre estas medidas deberían figurar medidas especiales para lograr una representación apropiada en las instituciones de enseñanza, la vivienda, los partidos políticos, los parlamentos y el empleo, en particular en los órganos judiciales, la policía, el ejército y otros servicios civiles, lo que en algunos casos puede exigir reformas electorales, reformas agrarias y campañas en pro de la participación equitativa;<sup>406</sup>

A lo largo de la década se realizaron numerosos seminarios y conferencias sobre la implementación de acciones afirmativas en América Latina con apoyo o iniciativa de la ONU y OEA. Entre otros, se pueden mencionar: el seminario regional de expertos en seguimiento de Durban para América Latina y el Caribe (México D.F., 2002); el Primer Seminario sobre Afrodescendientes en las Américas (donde se produjo la

---

chos Civiles de 2006), Nebraska (Iniciativa de Derechos Civiles de 2008) y Arizona (Propuesta 107/2010).

406 *Cf.* además los párrafos 5 y 99 del Programa de Acción de Durban.

Declaración de La Ceiba de 2002, que demandaba acciones afirmativas para afrodescendientes en el sistema educativo); el Taller Regional para la adopción e implementación de políticas de acción afirmativas para afrodescendientes de América Latina y el Caribe (Montevideo, 2003, reunión en la que se reconoció la acción afirmativa como un mecanismo que debía incorporarse para superar injusticias y desigualdades basadas en la discriminación y el racismo), la Conferencia Regional de las Américas sobre los Avances y Desafíos en el Programa de Acción de Durban (Brasilia, 2006, una conferencia de seguimiento de los compromisos de la CMR Durban en la que se recomendó la implementación de acciones afirmativas en educación y trabajo y la necesidad de adelantar campañas educativas de combate a la discriminación en consideración a las plataformas políticas intolerantes y racistas que dificultan la adopción de legislación contra la discriminación y que repudian las políticas de acción afirmativa);<sup>407</sup> y la Conferencia de América Latina y el Caribe Preparatoria de la Conferencia de Examen de Durban (Brasilia, 17 a 19 de junio de 2008). También es importante resaltar algunas resoluciones de la Asamblea de Naciones Unidas que dieron visibilidad a la temática en la agenda política de los Estados, como por ejemplo la Resolución 622/122 de 2007, que en el marco del bicentenario de la abolición del comercio transatlántico de esclavos designó el 25 de marzo como Día Internacional de Rememoración de las Víctimas de la Esclavitud y la Trata Transatlántica de Esclavos; la Resolución 64/169 de 2009, que proclamó el año 2011 Año Internacional de los Afrodescendientes; y la Resolución 68/237 de 2013, que proclamó el Decenio Internacional de los Afrodescendientes (1 de enero de 2015 al 31 de diciembre de 2024), con un programa de actividades que incluye la adopción de medidas de acción afirmativa.<sup>408</sup> Finalmente, en el marco de la OEA, es importante destacar el proceso de discusión y negociación de la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas Conexas de Intolerancia (CIRD). A lo largo de la década de 2000 se discutieron varios

---

407 *Cf.* Informe de la Conferencia Regional de las Américas sobre los Avances y Desafíos en el Programa de Acción contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Brasilia, 26-28 de julio de 2006), párrs. 57, 69-71, 140-143.

408 *Cf.* Resolución 69/16 de la Asamblea General de Naciones Unidas, 18 de noviembre de 2014. UN Doc. A/Res/69/16, párr. 18. El gobierno de Ecuador, mediante el Decreto N° 915 de 2016, declaró como política nacional el cumplimiento de los objetivos y metas del Programa de Actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes.

borradores de la convención, hasta su adopción en La Antigua (Guatemala), el 5 de junio de 2013. En su artículo 5 se establece la adopción de acciones afirmativas como una obligación estatal:

Artículo 5. Los Estados Partes se comprometen a adoptar las políticas especiales y acciones afirmativas para garantizar el goce o ejercicio de los derechos y libertades fundamentales de personas o grupos que sean sujetos de racismo, discriminación racial o formas conexas de intolerancia con el objetivo de promover condiciones equitativas de igualdad de oportunidades, inclusión y progreso para estas personas o grupos. Tales medidas o políticas no serán consideradas discriminatorias ni incompatibles con el objeto o intención de esta Convención, no deberán conducir al mantenimiento de derechos separados para grupos distintos y no deberán perpetuarse más allá de un período razonable o después de alcanzado dicho objetivo.

A pesar de que solo entró en vigor a finales de 2017 y de que solo ha sido ratificada por Costa Rica y Uruguay, CIRDA representa el estándar vigente en el derecho interamericano contemporáneo.

En Sudamérica, varios países han venido implementando acciones afirmativas desde la década de 2000; Brasil es el país que más las ha aplicado (especialmente para el acceso a la educación superior), pero hay también medidas preferenciales étnicas y otros programas de acción afirmativa en curso en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Uruguay, entre otros. Una revisión pormenorizada de cada uno de estos casos excedería los límites de espacio de este libro, por lo que aquí se opta por presentar a título ilustrativo el caso ecuatoriano.

Las medidas de acción afirmativa en Ecuador logran relevancia en las políticas públicas tras la Constitución de 2008, pero su incorporación hay que entenderla dentro del proceso de desarrollo institucional sobre temáticas afrodescendientes desde la década de 1990. En 1994 se creó la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas, una institución en la que las demandas afrodescendientes tuvieron muy poca incidencia. Entre 1997-1998 se fundó el Consejo de Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros, que debía servir para garantizar la participación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en los distintos niveles de planificación, priorización de medidas de política pública y toma de decisiones estatales. Sin embargo poco después tuvo que ser ajustado debido a la promulgación de la Constitución de 1998 y fue reemplazado por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Inicialmente el CODENPE debía integrar a las

nacionalidades indígenas<sup>409</sup> y al pueblo afrodescendiente, pero antes del cambio de gobierno se expidió el Decreto Ejecutivo 1747 de 1998, que creó la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), y las organizaciones afrodescendientes (que tendrían representación directa en esa institución) prefirieron la constitución de la CODAE como institución propia de cogestión entre organizaciones afrodescendientes y el Estado, en lugar de integrarse al CODENPE, ya que en él tendrían una capacidad de intervención mínima. En el marco de la CODAE, las organizaciones empezaron a plantear diversos proyectos de desarrollo para la población afroecuatoriana, ante todo enfocados en las condiciones de extrema pobreza, la cuestión territorial, y en otros derechos colectivos, sin una visibilidad notoria a demandas por acciones afirmativas. En ese contexto se expidió la Ley de Derechos Colectivos de los Pueblos Negros Afroecuatorianos de 2006. Sin embargo, con la llegada al poder de Rafael Correa y con el proceso de reforma constitucional, empezaron a discutirse medidas afirmativas para promover la inclusión de los afroecuatorianos en la educación superior y el empleo. Así, por ejemplo, el Plan de Desarrollo Nacional 2007-2010 contempló algunas medidas de acción afirmativa para el pueblo afroecuatoriano. En 2008 Correa designó a José Chalá como Secretario Ejecutivo de la CODAE, poniendo fin a la inestabilidad administrativa que la entidad había padecido desde que empezó a funcionar en 2001 (Floril Anangón 2011: 75-79). Chalá, un reconocido intelectual afrodescendiente, como miembro de la Asamblea Constituyente por la Alianza PAIS defendió la necesidad de emplear acciones afirmativas como mecanismo de reparación y equiparación. Así quedó consignado en el artículo 57,3 de la Constitución de 2008, que garantiza al pueblo afroecuatoriano el “reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia, y otras formas conexas de intolerancia y discriminación”, y en el artículo 11,2, según el cual el Estado “adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad”. Adicionalmente, en los artículos 340-342 se estableció un sistema nacional de inclusión y equidad social, que debe

---

409 El Estado ecuatoriano reconoció representación ante el CODENPE de las siguientes nacionalidades: A'í Cofán, Achuar, Awá, Chachi, Epera, Huaorani, Secoya, Siona, Shuar, Tsá'chila y Zápara. También a la diversidad de pueblos pertenecientes a la nacionalidad Kichwa: Cañari, Caranki, Cayambi, Chibuleo, Kichwa de la Amazonia, Natabuela, Otavalo, Panzaleo, Puruhá, Quito, Salasaka, Saraguro y Waranka.

servir para articular y coordinar instituciones, programas y servicios para combatir la discriminación y promover la igualdad en diversos ámbitos sociales (educación, salud, seguridad social, gestión de riesgos, vivienda, cultura, etc.). En particular, el artículo 341 establece:

Artículo 341. El Estado generará las condiciones para la protección integral de sus habitantes a lo largo de sus vidas, que aseguren los derechos y principios reconocidos en la Constitución, en particular la igualdad en la diversidad y la no discriminación, y priorizará su acción hacia aquellos grupos que requieran consideración especial por la persistencia de desigualdades, exclusión, discriminación o violencia, o en virtud de su condición etaria, de salud o de discapacidad. [...]

En cumplimiento de estas prescripciones, se elaboró un Plan plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión étnica y Cultural 2009-2012. El Plan plurinacional dispuso la inclusión de cátedras de estudio afrodescendiente en todos los niveles del sistema educativo<sup>410</sup> y una política de cuotas para garantizar el acceso a la educación secundaria y superior, incluyendo un programa de becas de postgrado para los grupos históricamente discriminados. Este Plan fue reglamentado mediante el Decreto N° 60 de 2009 (redactado en diálogo con diferentes actores afroecuatorianos<sup>411</sup>) y se dispuso su aplicación como política pública a nivel nacional. El decreto contempló becas para educación superior; cuotas universitarias (definidas por el Ministerio de Educación, el Consejo Nacional de Educación Superior y universidades públicas y privadas); puntos extras por identidad étnica para aspirantes a concursos públicos; y cuotas para el acceso igualitario a empleos públicos y a los recursos financieros (según disposiciones de los Ministerios de Trabajo, de Desarrollo Social y el Banco Nacional de Fomento). Según el artículo 3 del decreto, “en todas las instancias del Estado se procurará el acceso laboral de afroecuatorianos e indígenas y montubios en un porcentaje no menor a la proporción de su población”.

410 FLACSO Ecuador implementó una cátedra sobre la diáspora africana; la Universidad Andina Simón Bolívar cuenta con una cátedra de estudios afroandinos.

411 El Plan se debatió en 6 talleres regionales donde participaron representantes de las organizaciones de las nacionalidades indígenas y del pueblo afroecuatoriano. Su validación se realizó a nivel nacional con la presencia de 60 actores (20 de organizaciones indígenas y afroecuatorianas, 20 de otros colectivos sociales diversos: pueblo montubio, mujeres, refugiados y LGBTI y 20 de organizaciones estatales). *Cf.* FLACSO 2012: 7.

A fin de hacer seguimiento a la aplicación del Decreto N° 60, en diciembre de 2011 se creó el Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica y Cultural por iniciativa de FLACSO. De acuerdo con el informe 2012 del Observatorio, el Plan llegó a su fin con un balance intermedio: no se implementaron todas las acciones afirmativas propuestas y proyectos estipulados en el Plan, y en varios casos se implementaron sólo parcialmente, sugiriendo la existencia de un racismo estructural e institucional que limita el cumplimiento del Plan (FLACSO 2012). Por ejemplo, el Plan Plurinacional planteaba la inclusión cultural indígena y afroecuatoriana en el sistema de museos del Estado. En 2012 el Ministerio de Cultura aprobó la Política Nacional de Museos, y entre sus ejes programáticos se contempló la “creación de una propuesta metodológica de inserción de contenidos museológicos, basados en la descolonización, la inclusión social, la democratización y la interculturalidad como ejes transversales de acción” (*ibid.*: 48); esto sin embargo no fue implementado. De igual manera el Observatorio identificó que no existe un plan de formación en interculturalidad para comunicadores sociales, periodistas, publicistas y otros profesionales de la comunicación. Tampoco existía entonces un plan de control y censura a la publicidad, información y opinión para evitar que se promueva el odio racial, el estereotipo racial, la intolerancia racial (*ibid.*: 49).<sup>412</sup> Entre las principales dificultades para el cumplimiento del Plan se cuentan: la debilidad en los mecanismos de coordinación interinstitucional; poca voluntad política por parte de los funcionarios del Estado; ausencia de SENPLADES; exclusión de los Gobiernos Autónomos Descentralizados; falta de presión por parte de las organizaciones sociales; y falta de presupuesto, recursos humanos y técnicos (Antón Sánchez 2016b).

Sin embargo, se lograron algunos avances normativos que permiten una aplicación perdurable de medidas afirmativas, más allá de un plan gubernamental. Respecto al sistema educativo, la Ley Orgánica de Educación Superior de 2010 estableció una política de cuotas mandatorias:

Artículo 74. Políticas de Cuotas.- Las instituciones de educación superior instrumentarán de manera obligatoria políticas de cuotas a favor del ingre-

---

412 En 2013 se expidió la Ley Orgánica de Comunicación, en cuyo artículo 62 quedó proscrita la difusión a través de todo medio de comunicación social de contenidos discriminatorios, y en el artículo 94 se estableció la prohibición de publicidad que induzca a la violencia, discriminación, racismo, sexismo, o intolerancia.

so al sistema de educación superior de grupos históricamente excluidos o discriminados.

Las políticas de cuotas serán establecidas por la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación [SENESCYT].

Artículo 75. Políticas de participación.- Las instituciones del Sistema de Educación Superior adoptarán políticas y mecanismos específicos para promover y garantizar una participación equitativa de las mujeres y de aquellos grupos históricamente excluidos en todos sus niveles e instancias, en particular en el gobierno de las instituciones de educación superior.

Adicionalmente, el artículo 77 de la Ley Orgánica estableció becas para al menos 10 % de los estudiantes regulares de bajos recursos, y el artículo 91 estableció acciones afirmativas para docentes indígenas y afroecuatorianos en el acceso a vacantes. De acuerdo con las disposiciones de SENESCYT, para acceder a los cupos educativos por cuotas se debe llenar alguno de los siguientes criterios de vulnerabilidad: 1) pertenecer al quintil económico 1 o 2 de la población; 2) pertenecer a una etnia; 3) tener alguna discapacidad; 4) residir en una zona fronteriza; o 5) tener el estatus de refugiado.

Los estudiantes acceden a la política de cuotas si han obtenido un cupo en un instituto de educación superior y han aprobado con al menos 601 puntos sobre 1.000 el Examen Nacional para la Educación Superior (ENES). Este examen marca ya un primer obstáculo al acceso por igualdad de condiciones, ya que debe considerarse que la calidad de la educación a nivel nacional aún no ha sido nivelada.<sup>413</sup> Según datos del SENESCYT, el promedio de notas de los afroecuatorianos es de 642 puntos, lo que significa que aun cuando se ofrezcan cupos con cuota para la educación superior, mientras no se adopten las medidas adicionales para superar las desigualdades en la calidad de la educación primaria y secundaria que se brinda a los afrodescendientes, quienes tienen acceso a las cuotas son una minoría de afrodescendientes que muy probablemente ya contaron con mejores condiciones de partida (*v. gr.* porque sus padres tuvieron recursos económicos para costear un colegio privado de calidad). Según datos de SENESCYT del 2014, en los períodos 2013-

413 La política de reforma educativa incluye la creación de Escuelas del Milenio en donde se garantiza un estándar de calidad en la educación así como también en la infraestructura. A 2016, se habían creado 63 escuelas del milenio a nivel nacional y 51 se encontraban en construcción (<http://educacion.gob.ec/uem-en-funcionamiento/>).

2014 se postularon 27.864 afroecuatorianos para el proceso del ENES; de ellos solo pasaron a segunda fase 16.513 (59,3 %) ya que obtuvieron más de 601 puntos (de un máximo de 1.000). De este grupo apenas postularon a un cupo universitario 7.885 personas. Es decir, el 71,6 % de los aspirantes afroecuatorianos quedaron fuera de la universidad (Antón Sánchez 2016a: 26). En suma, del total de estudiantes que participaron en el proceso de obtención de un cupo en el período 2013-2014, solo el 3 % eran afroecuatorianos. Este estudio contrasta con los datos gubernamentales, según los cuales entre 2006 y 2014 la tasa de asistencia a la universidad había aumentado un 23 % y que incluso para los indígenas y afroecuatorianos mejoró en un 50 % (*ibid.*: 27). Con respecto a las becas, se entregaron 7.166 becas de educación desde 2007 (SENPLADES 2013). Hasta el año 2012 la SENESCYT en particular otorgó 3.000 becas para hacer estudios de posgrado dentro y fuera del país, de las cuales 92 becas se destinaron a estudiantes indígenas, afroecuatorianos y montubios. Por su parte, la CODAE y FLACSO Ecuador otorgaron catorce becas para afroecuatorianos en el programa de maestrías 2012-2014 (FLACSO 2012: 46). A través de un convenio con la Universidad Andina Simón Bolívar se entregaron 15 becas para las carreras de derecho con mención en afrodescendencia (CODAE 2013: 72).

En relación al empleo, como ya se ha dicho, también se dispuso una política de cuotas de contratación para profesionales afroecuatorianos, indígenas y montubios en instituciones públicas y privadas (incluyendo universidades), así como un plan de acceso a indígenas y afroecuatorianos a los cargos de alta decisión del Estado y la fuerza pública. De acuerdo con el artículo 39 de la Norma Técnica del Subsistema de Reclutamiento y Selección de personal de 2012 (que desarrolla la Ley Orgánica del Servicio Público), se entregan 5 puntos adicionales sobre la calificación obtenida en el puntaje final del concurso de méritos y oposición a afroecuatorianos, indígenas y montubios, siempre que previamente hayan obtenido por los menos 70 puntos.<sup>414</sup> Tal beneficio se mantendría

414 En el marco del proceso de supervisión de la situación de derechos humanos en Ecuador en 2016 (Sexto Informe Periódico del Ecuador sobre la implementación del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), el gobierno ecuatoriano ofreció algunas cifras sobre acciones afirmativas en el empleo. Según información remitida por la Dirección de Control de las Unidades de Talento Humano del Ministerio de Trabajo, se han realizado 734 contratos de servicio ocasional, 1.210 de nombramiento y 1.034 por Código del Trabajo de personas afroecuatorianas. En 2014, 511 afroecuatorianos, 462 indígenas y 487 montubios ganaron concursos públicos de méritos y oposición



vigente para optar a cualquier cargo, hasta que la institución alcance el porcentaje equivalente a la proporción de su población del total nacional en relación a la totalidad de la nómina institucional. Sin embargo, la implementación de esta norma ha sido muy limitada. Existen cambios importantes por ejemplo en Cancillería. En 2012, aplicando esta norma, 11 afroecuatorianos y 20 indígenas ocuparon puestos diplomáticos, respetándose la paridad de género (FLACSO 2012: 21). Hasta el momento la Cancillería ha incorporado a 90 nuevos diplomáticos pertenecientes a los pueblos y nacionalidades indígenas, montubios y afroecuatorianos y mestizos (Antón Sánchez 2016b).

Además de elevar el puntaje de los afrodescendientes, otro mecanismo de acción afirmativa en el empleo consiste en dar prevalencia a favor de afrodescendientes durante la fase de selección entre los mejores postulados. Por ejemplo, en el concurso de méritos de diciembre 21 de 2010 para selección de primera autoridad en la Fiscalía General, se estableció como regla que:

Artículo 25.- Selección de los mejor puntuados.- Una vez terminada la fase de recalificación y revisión de méritos, acción afirmativa y oposición, la Comisión Ciudadana de Selección escogerá a los diez mejor puntuados, que deben estar integrados por cinco hombres y cinco mujeres. Si hasta el puesto número cuatro de los hombres no existiera un postulante de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos o montubios, el puesto número cinco será ocupado por el postulante de éstos grupos con mejor puntuación. Si hasta el puesto número cuatro de las mujeres no existiera una postulante de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos o montubios, el puesto número cinco será ocupado por la postulante de éstos grupos con mejor puntuación. Los y las postulantes mejor puntuados pasarán a la fase de escrutinio público e impugnación ciudadana [...].

### **3.5. Articulaciones constitutivas y conservativas: DEI, normas de flexibilización laboral y *crimmigration laws***

Hasta aquí hemos podido identificar las principales normas multiculturalistas que han generado una ruptura lógica o discursiva con régimen de desigualdad previo (nacionalismo mestizo) o que contribuyen

---

por la aplicación de los 5 puntos adicionales. El documento está disponible en [https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/EQU/INT\\_CCPR\\_AIS\\_ECU\\_24416\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/EQU/INT_CCPR_AIS_ECU_24416_S.pdf).

a compensar o reducir desigualdades que ese régimen generó contra los afrodescendientes. Se tratan básicamente de articulaciones prohibitivas o correctivas del derecho y las desigualdades etnoraciales (*cf. supra*, sección 2 de la introducción y marco teórico). Sin embargo, la tarea de identificar articulaciones constitutivas y conservativas (es decir, normas que producen desigualdades o tienen efectos de normalización, legitimación y estabilización de desigualdades) en este caso es mucho más compleja que en los anteriores regímenes, dado que la finalidad ya no es tan ostensible, pues ahora está proscrito emplear abiertamente categorías raciales en las normas jurídicas para generar o mantener estas desigualdades. Actualmente, la mayoría de estas disposiciones tienen efectos constitutivos o conservativos mediante discriminación indirecta (impacto desigual de la norma afectando a un grupo más que a otro) u otras formas veladas o intrincadas de redacción jurídica, con frecuencia aprovechando la complejidad de ciertos temas o haciendo uso de tecnicismos engorrosos que solo pueden ser resueltos por expertos en la materia. Adicionalmente, para este análisis se precisa una mirada *ex post* que permita identificar relaciones de causalidad, y un enfoque de largo plazo que permita develar su operatividad como dispositivos de desigualdad. Dado que no es posible prever los desarrollos futuros del presente régimen de desigualdad, la tarea de identificar normas con efectos conservativos involucra un grado de especulación, por lo que se requerirán trabajos posteriores que aclaren con evidencia empírica sólida si estas normas realmente tuvieron en el presente los impactos que se sugieren aquí.

No obstante, desde hace varios años se han publicado algunos estudios que pueden dar algunas orientaciones preliminares sobre normas internacionales y domésticas que pueden estar operando desde la década de 1990 con efectos constitutivos y conservativos. En general, se observa la contradicción entre un derecho multiculturalista inclusivo que reconoce el derecho al territorio y a otros derechos colectivos, y la adopción de acuerdos internacionales de inspiración neoliberal, con la reiterada violación de esos derechos ante el establecimiento de proyectos agroexportadores y extractivos.

Buena parte de las críticas se han enfocado en el creciente régimen legal conocido como Derecho Económico Internacional (DEI). Este régimen tiene antecedentes importantes en el desarrollo de desigualdades globales al menos desde el siglo XIX, como por ejemplo los denominados “tratados desiguales”, impuestos por potencias europeas a diversos Estados

asiáticos.<sup>415</sup> En el siglo XX, se consolida gracias al giro institucional (*move to institutions*) de la segunda postguerra, con el establecimiento del BM y del FMI. Esto a su vez ha llevado a una paulatina especialización de sus temas: Derecho Internacional de Inversiones, Derecho Internacional Mercantil, y Derecho Internacional de Propiedad Intelectual, entre otros. A estos regímenes del DEI hay que sumar el Derecho del Mar, que a partir de mediados del siglo XX distribuyó entre los países costeros del mundo el control y administración de los recursos naturales marinos en sus zonas continuas. Estos órdenes jurídicos se han expandido gracias a las decisiones de las autoridades propias establecidas para la resolución de conflictos: por ejemplo, el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias relativas a Inversiones (CIADI, miembro del World Bank Group, con sede en Washington), el Órgano de Apelación de la OMC (Ginebra), el Tribunal Internacional del Derecho del Mar (Hamburgo), o la *International Union for the Protection of New Varieties of Plants* (UPOV, Ginebra). Muchos tratados elaborados en el marco de estos regímenes internacionales están teniendo impactos sociales y ecológicos muy negativos ya que legitiman algunas formas de extractivismo que no son ni social ni ambientalmente sostenibles, afectando el bienestar de millones de personas en el mundo, particularmente trabajadores precarizados y población rural altamente dependiente de los recursos naturales en sus localidades (pescadores, agricultores de subsistencia, mineros artesanales, etc.). En el caso latinoamericano, dado que los pueblos indígenas y afrodescendientes están sobrerrepresentados entre los grupos más afectados por las actividades extractivas de empresas nacionales y extranjeras, estos tratados parecen estar teniendo un impacto desproporcionado sobre ellos, agravando la desigualdad frente a los actores locales y transnacionales que se benefician de estos tratados. A modo enunciativo, se pueden mencionar varios tratados de derecho del mar y DIE que han tenido o pueden tener impactos negativos en poblaciones africanas y afrodescendientes (en detalle, cf. Góngora Mera 2015):

- 1) *La Convención de Ginebra de 1958 sobre Mar Territorial y Zona Contigua*: Wintersteen (2012) demuestra que, tras el acceso de Chile, Ecuador

---

<sup>415</sup> El caso más conocido es el del Tratado de Nankín (1842) y el Tratado de Tianjin (1858), que fueron firmados por el Imperio Británico y China en el marco de las Guerras del Opio, mediante los cuales se obligó a China a abrir sus puertos al comercio, aceptar el tráfico de opio británico (producido ante todo en sus colonias en India), y ceder territorios como la isla de Hong Kong.

y Perú a los recursos pesqueros de la Corriente de Humboldt en su zona contigua se alteró la economía pesquera artesanal de la región; las comunidades costeras del Pacífico en esos países, que dependían de la pesca, se vieron desproporcionadamente afectadas por la pesca a gran escala, controlada por empresarios nacionales y extranjeros. El pescado, que servía para alimentar comunidades locales, pasó a ser un objeto de comercio global, convertido en harina de pescado para servir de alimento de ganado y aves ponedoras en Asia, Europa y Estados Unidos.

- 2) *Los acuerdos bilaterales de pesca entre la UE y países costeros de África Occidental (Fishery Access Agreements)*: Clover (2006: 43-51) explica cómo estos acuerdos estuvieron enfocados en maximizar la ganancia económica al corto plazo, sin considerar los problemas de sobrepesca o el impacto sobre cientos de miles de familias africanas que viven de la pesca artesanal y de poblaciones enteras para las cuales el pescado es su fuente principal de proteínas. Desde 2002, la UE ha venido incorporando algunos objetivos medioambientales sobre pesca sostenible, pero dado que se siguen negociando bilateralmente, la mayoría de países africanos no han logrado fijar condiciones más favorables para su pesca local, por lo que las asimetrías legales continúan jugando en contra de los pescadores artesanales (Kalaidjian 2010: 406-408).
- 3) *El Convenio Internacional para la Protección de las Nuevas Variedades de Plantas (UPOV 1991)*: Este es un tratado de carácter altamente técnico que hace parte de un conjunto de nuevas normas europeas y estadounidenses sobre mercantilización y patentabilidad de seres vivos, que extienden el régimen de propiedad intelectual y patentes a animales y variedades vegetales, así como a materiales biológicos y bioquímicos como cultivos celulares, secuencias de ADN, microorganismos y semillas. A través de TLC entre Estados Unidos y varios países en América Latina (Colombia, Costa Rica, Chile, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Panamá, Perú y República Dominicana), éstos países se han comprometido a adoptar el Convenio UPOV, un acuerdo diseñado y redactado por los propios círculos empresariales que se benefician del mismo. Como explican Góngora-Mera y Motta (2014), la mayor beneficiaria de UPOV 1991 es la industria estadounidense y europea de semillas, controlada por empresas transnacionales como Monsanto, DuPont y Syngenta; los grandes perdedores son las comunidades rura-

les, ya que se les puede prohibir usar sus propias semillas y ser forzados a comprar semillas certificadas o incluso el paquete tecnológico completo ofrecido por esas empresas (semilla modificada genéticamente, pesticidas, herbicidas y maquinaria).

- 4) *El Derecho Internacional de Inversiones*: diversos autores (Waibel *et al.* 2010; Elkins/Guzman/Simmons 2010; van Harten 2012; Echaide 2014) han mostrado los desbalances que este régimen genera y han ofrecido evidencias de un marcado sesgo a favor de los inversionistas extranjeros y en contra de los Estados anfitriones (quienes internacionalmente deberían representar los intereses de sus ciudadanos afectados por algún inversionista extranjero). Por ejemplo, en conflictos ambientales entre comunidades locales y empresas multinacionales, estos estudios muestran que el régimen de arbitraje internacional ofrece ventajas estratégicas y temporales a los inversionistas, quienes en seis meses pueden tener una decisión (con frecuencia, en su favor), mientras que una comunidad afrodescendiente rural que se ha visto afectada por las operaciones de la multinacional en sus tierras generalmente no cuenta con los recursos ni la experticia legal para el arbitraje internacional, y solo tiene a su alcance los mecanismos judiciales y recursos legales internos de su país, que con frecuencia son muy ineficientes y requieren años de litigio (Góngora Mera 2015: 173-177).

Por otra parte, nuevas formas de explotación y precarización laboral han surgido desde el fin de la Guerra Fría con la liberalización comercial bilateral y multilateral. Esto ha significado un retroceso en algunos estándares laborales alcanzados durante la fase de competencia entre el modelo capitalista y el comunista, que en la literatura se describe como “desmonte del Estado social” (disminución de las protecciones sociales a los trabajadores asalariados, inestabilidad contractual, debilitamiento de las organizaciones sindicales, intensificación de la carga laboral, etc.) y se ha ido implementando globalmente como política de “flexibilización laboral” (Bourdieu 2001: 11-116). Las dos guerras mundiales habían generado una ruptura de importantes lazos económicos entre regiones del mundo debido a intereses políticos; también habían quedado condicionados ideológicamente los flujos comerciales y migratorios según la división entre el bloque comunista y el capitalista, incluso entre áreas muy distantes (*v. gr.*: el comercio entre Cuba y la URSS, o el refugio de chilenos y vietnameses

en Alemania Oriental). Con la caída del muro de Berlín y el colapso de la URSS, se restablecieron intercambios e interdependencias globales bajo criterios de eficiencia económica: la reducción de costos de producción, en particular la mano de obra y los costos de las materias primas y suministros. La apertura comercial permitió a muchas empresas multinacionales deslocalizar sus plantas industriales (usualmente altamente contaminantes) en economías avanzadas hacia países con costos laborales más bajos, y aplicar modelos de subcontratación (*outsourcing*), configurando cadenas globales de producción y suministro (*global supply chains*), especialmente con China, que a finales de la década de 1980 se integró a las cadenas globales de producción con una población que ya ascendía a más de mil millones de personas. Hoy en día, la OIT estima que entre los trabajadores contratados directamente por multinacionales y subcontratados que hacen parte de las cadenas de suministros globales en conjunto equivalen al 20 % de todos los trabajadores del mundo (OIT 2015: 132 *et seq.*).

Buena parte de las medidas aperturistas se negociaron en marcos multilaterales como la OMC (desde 1995) o bien mediante una red entrecruzada de TLC (*spaghetti bowl effect*), con impactos muy diferenciados sobre los estándares laborales y niveles salariales en todo el mundo según el tipo de inversión extranjera directa (IED)<sup>416</sup> y el origen de la inversión.<sup>417</sup> Respecto

416 Olney (2013) demuestra las distintas respuestas de las multinacionales a reducciones de los estándares de protección laboral según los tres tipos generales de IED: horizontal (en la que empresas multinacionales realizan inversiones directas en un mercado para producir y vender localmente para ahorrar costos de transporte o posicionarse mejor en ese mercado, y por lo mismo es menos sensible a cambios en la protección laboral nacional); inversión como plataforma de exportación regional (en la que multinacionales invierten en un país para poder exportar a sus países vecinos; en este caso como la multinacional podría escoger una mayor variedad de países para establecerse, la IED es mucho más sensible a los estándares laborales que cada país ofrece); e inversión vertical (en la que empresas multinacionales invierten en un país para minimizar costos y beneficiarse de precios bajos de los factores de producción, por lo que es la IED más sensible a relocalizar de un país a otro sus operaciones según reducciones de costos laborales y de producción). Estudios que muestran una correlación positiva entre IED y estándares laborales (cf. Rodrik 1996; Kucera 2002; Brown *et al.* 2013) están centrados ante todo en inversión horizontal.

417 En la literatura se discute acerca de un *California effect* (cf. Vogel 1995: 5-8), según el cual la participación en el comercio internacional tiene un efecto de elevación de los estándares ambientales y de producción. Por ejemplo, la adopción de los estándares ambientales más rígidos de un estado federado al nivel federal, como ocurrió con la *Clean Air Act* de 1970 en California, cuyos estándares fueron adoptados dos décadas después por el Congreso de Estados Unidos, o de un Estado-nación a la escala internacional, como ocurrió en México, que tuvo que ajustar sus estándares ambientales ante la presión de ONG estadounidenses y sus estándares de producción para acoplarse

al grueso de países del sur global, diversos estudios (*cf. n. gr.* Davies/Vadlamannati 2013; Olney 2013) muestran evidencia de un *race to the bottom*, una competencia entre estos países por atraer IED vertical, orientando su producción para la exportación y reduciendo estándares de protección laboral.<sup>418</sup> Todo ello en detrimento de los derechos laborales colectivos conquistados por los obreros a principios del siglo XX. Según la OIT (2015), actualmente el 75 % de los trabajadores del mundo trabajan bajo contratos temporales, o en ocupaciones informales sin contratos (incluyendo trabajos familiares no pagados). En el caso de América Latina, la precarización es similar a la observada en otros países (incluyendo países europeos bajo programas de ajuste estructural como España y Grecia), con la diferencia de que la vulnerabilidad social siempre ha sido muy alta debido al escaso empleo formal (Druck 2014). También se observan que formas específicas de deslocalización y precarización, como los modelos de maquilas,<sup>419</sup> han reforzado estructuras históricas de segregación laboral, con lo cual los trabajos peor pagados, más inestables y con menores condiciones, con frecuencia los siguen ocupando indígenas y afrodescendientes. En México y varios países centroamericanos, la mayoría de trabajadores de maquilas son mujeres<sup>420</sup> indígenas, muchas de ellas migrantes internas o internacionales (*cf.* Martínez 2006), mientras que en Brasil alrededor del 60 % de los trabajadores precarizados son afrodescendientes (pardos o pretos, *cf.* Andreta/Campos 2015: 249-251).

Finalmente, es importante hacer referencia a las normas migratorias contemporáneas. Con posterioridad a los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, se desató una ola global de reformas de las legislaciones

---

a las preferencias de los consumidores estadounidenses. En contraste, se habla de un *Shanghai effect* (Adolph 2017) para referirse a la posible influencia negativa de la inversión y comercio con China sobre los estándares laborales en África y otros países del sur global, al reflejar sus bajos estándares laborales hacia los países donde realiza tales inversiones o al no condicionar su comercio al lleno de estándares de derechos humanos y laborales como lo hacen los países de la Unión Europea.

418 Por ejemplo: facilitar el despido y eliminar indemnizaciones; fomentar esquemas de trabajo a medio tiempo o a horarios extendidos sin pago adicional, según las necesidades de mano de obra de las empresas; reemplazar contratos asalariados permanentes por contratos temporales o de prestación de servicios de corto plazo.

419 Las maquilas son fábricas que importan materias primas sin aranceles y comercializan sus productos con el país del que proceden las materias primas.

420 En la década de 1980, las mujeres representaban el 80 % de los trabajadores de maquilas en México (en 2006 se había reducido a un 58,8 %); en El Salvador, a mediados de la década de 1990 las mujeres representaban el 78 % de la mano de obra en las maquilas (*cf.* Domínguez et al. 2010: 187-188).

y políticas migratorias para restringir el derecho de refugio y para convertir el control migratorio en instrumento de combate contra la criminalidad. Este proceso ya se venía desarrollando al menos desde la década de 1970 y se conoce en la literatura especializada como “seguritización de la migración” (cf. Huysmans 2000). Lo novedoso es su aplicación como política antiterrorista, dando lugar a la consolidación de un sistema de *crimmigration law* (cf. Kalhan 2010) que redefine al migrante indocumentado como “migrante ilegal”. Con ello se legitiman, entre otras medidas, la violencia de fronteras, y los maltratos y abusos en centros de detención y expulsión de migrantes. También se observa en el incremento de la islamofobia y en las prácticas de *racial profiling* en aeropuertos y fronteras. En Estados Unidos, en el aumento de incidentes xenófobos contra latinoamericanos y musulmanes; en Europa, en el fortalecimiento de partidos populistas de extrema derecha y la inclusión de discursos nacionalistas y antiinmigrantes en los partidos tradicionales (Rucht 2018). Los africanos y afrodescendientes, bien sea por su origen, color o religión, están expuestos a distintas formas de violencia institucional, naturalizada gracias al aumento de los discursos de odio racial y xenófobo.

En el derecho nacional también es posible detectar normas que, sin explícitamente discriminar a las poblaciones afrodescendientes, terminan produciendo desventajas para estos grupos, incrementando las desigualdades etnoraciales. Para ilustración se puede citar la legislación minera. Según los estándares de las normas técnicas sobre extracción minera en un país, la operación minera puede ser solo favorable para las grandes empresas mineras, o también para la mediana y pequeña minería. Por ejemplo, si la ley minera define esa actividad como un sector estratégico que debe recaer en cabeza del Estado, o si por el contrario otorga concesiones y ofrece un amplio margen operativo e incentivos económicos a los inversionistas extranjeros para explorar y explotar los recursos. La ley minera también puede reconocer la actividad minera artesanal o puede proscribirla como “minería ilegal” por carencia de títulos mineros. Adicionalmente, si la ley minera establece que los recursos del subsuelo le pertenecen a la nación, la consecuencia para las comunidades indígenas o afrodescendientes con territorios reconocidos es que deben aceptar que el interés general de la nación por los recursos del subsuelo en sus tierras prevalezcan sobre su autonomía territorial. En buena medida, el esquema que se elija depende de los actores que participan en la negociación de estas regulaciones. En diversos países latinoamericanos (incluyendo Colombia y Ecuador) se



efectuaron reformas a la legislación minera antes y durante el boom de *commodities*; con frecuencia, la diplomacia canadiense (a través de sus embajadas o de la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional), logró tener influencia directa sobre la redacción de las reformas, con el objetivo de asegurar las mejores condiciones para sus empresas mineras que operan en América Latina. En Colombia, la Ley de Minas de 2001 fue redactada bajo los lineamientos canadienses bajo la consigna de una legislación interna *investor-friendly*, y se definió el derecho a explorar y explotar de tal modo que la minería artesanal quedó desprotegida.<sup>421</sup> Las comunidades afrodescendientes que se dedican a la pequeña minería lo hacen entonces clandestinamente, en condiciones de ilegalidad. En contraste, la reforma minera que se adelantaba en Ecuador con acompañamiento canadiense fracasó en 2008, ya que con la promulgación de la nueva Constitución en ese año se le otorgó al Estado la competencia sobre la minería como sector estratégico nacional (artículos 261 y 408). La Ley de Minería de 2009, en línea con la Constitución, estableció protecciones y garantías a las actividades mineras comunitarias y de autogestión.

#### 4. Modelos de convivencia

Según el censo de 2010, en la provincia de Esmeraldas habitan 530.972 personas, de las cuales las mujeres representan el 49,5 % mientras que los varones representan el 50,5 %. El cantón Esmeraldas es el más poblado de los ocho cantones de la provincia; tiene un total de 189.504 habitantes. En la provincia un 9,8 % de esmeraldeños mayores de 15 años son analfabetos. La cobertura del sistema de educación pública solo alcanza a un 87,7 % de esmeraldeños. El 78 % de los hogares de la provincia de Esmeraldas se encuentra bajo la línea de pobreza, por falta de acceso a los servicios básicos, viviendas precarias, hacinamiento y rezago escolar (SENPLADES 2013: 59), con una alta concentración de niños trabajadores y fuera del sistema educativo principalmente en el cantón Esmeraldas y en San Lorenzo (*ibid.*:

---

421 Como afirma Güiza (2013: 116), “[r]esulta paradójico que casi las tres cuartas partes de la actividad minera en el país se desarrolla a través de la pequeña minería y que la mayor parte de las normas y políticas mineras sólo auspician y benefician a la gran minería. [...] [B]uena parte de los grupos étnicos del país que llevan a cabo actividades mineras, también lo hacen en la ilegalidad debido a las dificultades que tienen para acceder a los títulos mineros”.

167). Hay parroquias en el sur de Esmeraldas en donde el servicio de salud es mínimo o inexistente (*ibid.*: 78.)

Como se explicó en el capítulo anterior, a lo largo del siglo XX en el Pacífico colombo-ecuatoriano se establecieron varios enclaves extractivos y agroindustriales (en especial, empresas madereras y plantaciones bananeras); en este marco, el desarrollo de infraestructura de interconexión terrestre entre la costa y los Andes jugó un papel central en las dinámicas demográficas, flujos migratorios, y patrones de convivialidad interétnica. Los impactos ecológicos de estos proyectos económicos (en particular, la deforestación y la destrucción de los manglares) alteraron sustancialmente las condiciones de vida de las poblaciones afrodescendientes. En términos generales, estos procesos mantienen muchas continuidades en el siglo XXI, aunque también se han producido nuevas dinámicas. Por una parte, en la región se siguen generando ciclos extractivos y agroexportadores; particularmente, oro y palma de aceite. La degradación ambiental que estas actividades provoca, y la miseria en la que se encuentran las comunidades, han generado cambios drásticos en sus prácticas de sostenibilidad, registrándose actualmente actividades depredadoras de los recursos naturales (Sylva Charvet 2010: 130). En Esmeraldas, esto ha llevado a varias comunidades afrodescendientes a buscar el sustento en otras zonas reconocidas como territorios indígenas chachís, lo cual afecta todo el sistema tradicional que tenían en sus espacios y por tanto también su cohesión comunitaria y sus formas de convivencia (Minda 2004). A estas tensiones se suman las nuevas economías ilegales que surgieron a partir de la década de 1990 a lo largo del Pacífico colombiano, generando despojos, desplazamientos, violencia y muerte en la región.

En relación con Minas Gerais, la población estimada de Ouro Preto en 2017 era de 74.659 habitantes. Conforme al censo de 2010, el 14,7 % de sus habitantes se autoclasificaban como negros, 51,4 % como pardos, 32,1 % como blancos, 1,3 % como amarillos y 0,4 % como indígenas. Conforme a estas cifras, la población afrodescendiente (negros y pardos) ascendía al 66,1 % de la población total del municipio, muy por encima de la participación de afrodescendientes en el conjunto de la población brasileña en 2010, a saber, 50,9 %. Igualmente significativo era el número de hogares encabezados por mujeres sin la presencia del cónyuge, también mucho mayor que la media brasileña. Aunque obviamente esta situación sea muy distinta del pasado esclavista, los datos de algún modo evocan la

memoria del protagonismo que las mujeres históricamente tuvieron en la conducción de la vida familiar de la población esclava en la ciudad.

Existen diversos indicios de la relevancia de desigualdades de carácter etnorracial en espacios de sociabilidad local, incluyendo los espacios laborales, educativos y familiares.<sup>422</sup> Además de los estudios cualitativos que presentaremos más adelante, esa inferencia está basada en datos agregados disponibles para Ouro Preto que muestran una significativa diferencia en los niveles de ingreso medio según el grupo racial o de color, como resume la siguiente tabla:

<i>Color/raza</i>	<i>Ingreso mensual promedio en R\$</i>
Amarela	1.182,29
Branca	1.562,55
Indígena	989,59
Parda	930,99
Preta	905,00

Tabla 17: Ingreso mensual promedio en Ouro Preto (Reales, 2010)<sup>423</sup>. Fuente: IBGE 2011.

Como se estudió en el capítulo previo, desde los años 1940, cuando la ciudad tenía poco más de un tercio de los habitantes que hoy, la población y la propia ciudad no solo crecieron, sino que también se diversificaron en muchos sentidos. Desde el punto de vista de su origen, los habitantes de la ciudad se tornaron mucho más diversos, dada la llegada de migrantes rurales y de otras partes del sureste brasileño. En 2010, cerca del 6% de la población de Ouro Preto se había mudado a la ciudad en los últimos 5

422 Incluso el prestigioso carnaval local se torna también en un escenario de disputas con fondo etnorracial, como muestra la denuncia del grupo *Rede* sobre el prejuicio y discriminación sufrido por el movimiento hip hop en el carnaval de 2013. Después de presentarse por cuatro años consecutivos en el centro histórico de Ouro Preto, las presentaciones de hip hop fueron relegadas a un “espacio sucio y alejado del centro histórico” (Justo 2015: 105).

423 Nótese que las diferencias de ingresos encuentran correspondencia en el cotidiano, como muestran estudios cualitativos y encuestas para el conjunto de la población brasileña, los cuales subrayan que, en los testimonios de discriminación, las jerarquías raciales ganan matices, de suerte que personas de color de piel más oscuro, identificadas como *pretas*, relatan más frecuentemente ser víctimas de discriminación y racismo que personas identificadas como *pardas* (Daflon *et al.* 2017).

años. La proporción de extranjeros en la población, en 2010, sin embargo, era mínima y se asemejaba más a las cifras del siglo XX que con el histórico de la ciudad en los siglos XVIII y XIX, cuando tenía, como se indicó, un grupo considerable de extranjeros entre sus habitantes. Particularmente significativo es también el nivel de diversidad religiosa verificado en las últimas décadas. La proporción de católicos en la población total fue de cerca del 83 % en 2010, y por lo tanto, muy superior a su participación en el total de la población brasileña (cerca del 65 %). Sin embargo, el cambio es visible en un municipio en el que hasta 1980 prácticamente no había competencia por los fieles del catolicismo (Leonel 2017). Económicamente, la ciudad también se diversificó, ampliándose, en las últimas décadas, la oferta en el ámbito de servicios de turismo, creciendo también la importancia de la actividad industrial y de minería, las cuales representan casi dos tercios de la riqueza producida en el municipio, conforme a los datos del PBI municipal, calculado por el IBGE.

#### 4.1. Ámbitos laborales

Como ya se mencionó previamente, durante la década de 1990, los afrodescendientes del Pacífico colombiano sufrieron con especial intensidad los rigores del conflicto armado interno. Paralelamente a la consolidación jurídica de sus derechos colectivos a la tierra (con la implementación de la Ley 70), las poblaciones afrodescendientes se convirtieron en objetivos de diversos actores armados que impulsaron un proceso sistemático de desplazamiento forzado. De acuerdo con las cifras disponibles (*cf.* Rodríguez *et al.* 2009: 8-10, 101-102), las víctimas más frecuentes de desplazamiento forzado en Colombia son afrodescendientes: al menos una de cada cinco personas en situación de desplazamiento es afrocolombiana (Acción Social incluso calcula una de cada tres personas), y uno de cada diez afrocolombianos es víctima de desplazamiento forzado; en el caso de las comunidades negras del Pacífico, en 2007 unas 252.541 personas (es decir, casi el 80 % de la población registrada como titulares de tierras colectivas) habían sido expulsadas de tierras colectivas (*ibid.*: 9). El resultado fue la urbanización forzada de los afrodescendientes: según el censo de 1993 el 62,7 % de los afrodescendientes vivían en áreas rurales; para el censo de 2005, solo un 27,3 % de los afrodescendientes permanecían en áreas rurales (Urrea 2011: 77-79). Hoy en día un porcentaje significativo de la población rural afrodescendiente desplazada vive en condiciones marginales en áreas

periféricas de las mayores ciudades, como por ejemplo Altos de Cazucá y Bosa en Bogotá, Aguablanca en Cali, la comuna 13 en Medellín o Nelson Mandela en Cartagena.

Con posterioridad a los desplazamientos, se produjo un proceso de acaparamiento y despojo ilegal de tierras a gran escala en la región, y se instalaron diversos proyectos extractivistas mineros y agroexportadores, particularmente de oro, coca y palma africana. Según el informe de la CNMH (2013: 177, 188):

Los paramilitares resultaron efectivos para la promoción del latifundio ganadero, la agroindustria, la minería y los megaproyectos, en detrimento de la economía campesina. Uno de los casos emblemáticos de apuntalamiento de este tipo de desarrollo lo ofrece la alta concentración geográfica del cultivo de palma africana sobre el corredor estratégico y la zona de retaguardia de las AUC. De acuerdo con el Informe de Desarrollo Humano, *Colombia rural: Razones para la esperanza*, las 360.537 hectáreas de palma africana que existen en Colombia hoy en día se concentran en el Magdalena, Norte de Santander, Magdalena medio, sur de Bolívar, sur de Cesar, Montes de María, bajo Atrato, llanos orientales, piedemonte casanareño y andén pacífico. [...] [E]l auge minero [desde 2004] se ha convertido en un nuevo combustible para la guerra, en la medida en que representa la apertura de un nuevo frente para la captura de rentas por parte de los actores armados. Esta relación es posible en buena medida por la convergencia creciente entre la geografía de la minería y la del conflicto armado, lo que se revela en casos como el del sur de Bolívar, bajo Cauca y nordeste antioqueños, sur de Córdoba, Catatumbo, Chocó, Cauca y Nariño.

#### 4.1.1. Impactos sociales del ciclo de la palma, el boom cocalero y la minería ilegal

Durante la década del 2000 y los primeros años de la década de 2010, el Pacífico colombiano vivió con especial intensidad los impactos del boom de los *commodities*. Con la elevación del precio del oro, se produjo un ciclo aurífero en la región que reactivó la exploración y explotación del mineral, tanto a escala artesanal como industrial. La mayor parte del oro extraído en Colombia se obtiene de manera ilegal. Como explica en detalle Güiza (2013: 111-113), según el censo minero de 2011, del total de minas existentes en el país (14.357), 208 minas son grandes, 3.749 son medianas, y 10.384 son pequeñas; de estas últimas, el 66 % son ilegales. La situación es extrema en el Pacífico: la minería ilegal en pequeña escala representa el 100 % de las minas del Chocó y el 90 % de las minas del Cauca.

En las 9.041 minas ilegales del país trabajan 1.048 indígenas y 6.870 afrodescendientes. De estos, aproximadamente el 30 % trabajan en pequeñas minas; el restante 70 % trabajan principalmente en minería a mediana escala al lado de las explotaciones maquinizadas sobre los depósitos de desechos mineros (desmontes, relaves, colas de minas y escoriales) como en el caso de las mujeres chatarreras en el pacífico colombiano o lo que en otros países se ha denominado pallaqueo (Perú y Bolivia), jancheo (Ecuador) o barranquilleo (Bolivia) (Güiza 2013: 113).

Al tratarse de una actividad ilegal y clandestina, la minería se realiza sin cuidado alguno de las consecuencias ambientales de esta extracción. El mercurio y otras sustancias tóxicas empleadas en las actividades mineras son simplemente desechados a los ríos y ciénagas, causando una grave contaminación que se incorpora a la cadena alimenticia y afecta seriamente la salud de la población que depende del agua y la pesca en esos ríos. Además, debido al control territorial de diversos grupos armados ilegales sobre las zonas auríferas y su participación en estas actividades extractivas, las poblaciones afrodescendientes que habitan esas zonas se encuentran gravemente expuestas a sufrir violencia, confinamiento y explotación. En el caso de Esmeraldas, la minería aurífera que se reactivó con especial intensidad desde 2006 también se ha llevado cabo en condiciones de total ilegalidad. Frente a esta alarmante situación se decretó el estado de excepción en el 2011 (Decreto No. 844). A pesar de esto, los frentes mineros han seguido explotando el oro, contaminando los ríos, fuente vital de las poblaciones afrodescendientes e indígenas (FECHE *et al.* 2017).

Esta situación de vulnerabilidad de las poblaciones afrodescendientes se complejiza en el caso colombiano si se considera la introducción de la mata de coca a la región del Pacífico, lo cual tuvo lugar durante la década de 1990, y en la que jugaron un papel central no solo los grupos paramilitares sino también la guerrilla de las FARC (CNMH 2013: 177). Actualmente el departamento de Nariño (fronterizo con Esmeraldas) se ha convertido en un área estratégica para el cultivo de coca y el contrabando de drogas (en detalle, *cf.* Góngora Mera 2017). En 2015, era el departamento con la mayor concentración de cultivos de coca, equivalente al 31 % de todo el país. Alrededor de unas 40 mil familias dependen del cultivo de coca; muchas de ellas son afrodescendientes. Solo en Tumaco se calculan unas 17 mil hectáreas de cultivos; además el 80 % de la coca que se produce en el país sale por Tumaco, usando los innumerables ríos locales y fronterizos que desembocan en el Pacífico como corredores de transporte, por lo que es considerada la “capital de la coca” (El Tiempo

2017). Ciudades fronterizas ecuatorianas como San Lorenzo han terminado envueltas en estas redes transnacionales de narcotráfico, lo que ha afectado seriamente la situación de seguridad en el norte de Esmeraldas, que hoy en día también es usado como punto de partida de la ruta de carteles mexicanos a través del océano Pacífico.

Paralelamente al boom de la coca y al nuevo auge del oro, se produjo un ciclo de enclaves de palma aceitera, desde el Chocó hasta Esmeraldas. Si bien los primeros cultivos se instalaron en la década de 1970 en ambos países, a partir de la década de 1990 las plantaciones de palma tuvieron un ciclo acelerado de expansión, pasando de 114.561 hectáreas en 1990 a unas 403.684 en 2010 en Colombia, y de 162.202 a finales de la década de 1990 a 207.000 en Ecuador (Martínez 2016: 66-70). En agosto de 2002, mediante decreto ejecutivo N. 2961, el Presidente Gustavo Noboa declaró a San Lorenzo como zona agrícola, favoreciendo así los intereses de estas empresas. Se modificaron las áreas de reservas y de patrimonio forestal, ampliando la frontera agrícola en aproximadamente 40.000 hectáreas. Con ello, las empresas palmicultoras pudieron expandirse, lo que derivó en una mayor deforestación (Minda 2004: 106). En 2013 se decretó el estado de excepción en Esmeraldas (Decreto No. 116) a fin de prohibir la emisión de permisos de tala en bosque nativo y la renovación de los permisos existentes. Sin embargo, no hubo reducciones sustanciales en la deforestación (FECHE *et al.* 2017). Martínez (2016: 70) destaca los estrechos nexos entre la política y los terratenientes palmicultores, tanto en Colombia como en Ecuador. En ambos países estos empresarios agroindustriales se han asociado en organizaciones muy influyentes (FEDEPALMA en Colombia y ANCUPA en Ecuador), y sus líderes han ocupado ministerios y otras posiciones relevantes en el gobierno nacional.

Aparte de los desastres de la deforestación, el proyecto palmicultor, de acuerdo con Minda (2014: 106), ha producido uno de los efectos más graves en términos de convivencia: la presión sobre los territorios ancestrales. Sylva registró en su trabajo de campo en el 2007 “innumerables testimonios del brutal acoso de las compañías madereras, mineras y palmicultoras sobre los recursos de las comunidades negras del Santiago y del Cayapas en connivencia con las autoridades de ciertos ministerios” (Sylva Charvet 2010: 130). Esto ha desatado procesos de compraventa de territorios ancestrales de las comunidades afroecuatorianas e indígenas por parte de empresas y personas naturales. Esto ha generado conflictos entre las

comunidades vecinas, ya que las comunidades que vendieron sus tierras en muchos casos terminaron invadiendo tierras de otros grupos:

A nivel nacional se registra un total acumulado de 207.285,31 hectáreas sembradas de palma africana, por 5.278 palmacultores. Versiones oficiales anuncian que en Esmeraldas existen 79.719,02 hectáreas (1.996 palmacultores) y en San Lorenzo 18.267 hectáreas, aunque son aproximadamente 50.000 hectáreas las adquiridas por las palmacultoras en la zona norte de Esmeraldas. Es un cultivo intensivo que se está desarrollando de manera agresiva y se utilizan el 70 % de tierras con vocación agrícola, mientras que las restantes 13 % que se las utiliza para pastizales, frutales y cultivos de ciclo corto no tienen título de propiedad, es decir no están legalizadas (REMACAN 2008: 41).

En síntesis, la actividad palmicultura ha provocado conflictos ambientales y sociales, principalmente por la pérdida de biodiversidad, pérdida en la producción ganadera, contaminación de las aguas de ríos, y bajos salarios. Según testimonios de la población local, “la pérdida de los recursos del territorio son visibles, la quebrada Chiquita esta muerta, no hay peces, la gente se va de sus tierras” (REMACAN 2008: 41). Además ha transformado el patrón histórico de tenencia de tierra en la región (minifundios de autosubsistencia y haciendas-fincas), dando preferencia a grandes terratenientes e industriales de la palma, lo que ha derivado en un proceso de concentración de tierras. En los dos cantones del norte de Esmeraldas (Eloy Alfaro y San Lorenzo), el 71 % de su superficie corresponde a áreas protegidas y solo el 29 % restante constituirían áreas de uso agropecuario (211.248,50 hectáreas). Sin embargo, la tierra destinada a producción agrícola está concentrada en pocas manos, con propiedades mayores a cien hectáreas:

En San Lorenzo por ejemplo de un total de 862 predios que abarcan 92.452 has. A inicios del 2000, el 19 % (160) –correspondientes a propiedades de más de cien hectáreas– controlan el 69,1 % de la superficie (63.791 has.) mientras que el 17 % (148) con menos de 25 hectáreas –consideradas minifundios– concentraban apenas el 2 % de la superficie agrícola (1.937 has.) (Sylva Charvet 2010: 129).

#### 4.1.2. Impactos sociales de la deforestación y la destrucción de los manglares

En la zona de Esmeraldas, la caza y la pesca siguen siendo parte de las actividades económicas de subsistencia. Las técnicas de caza y pesca de los chachis y afrodescendientes son similares; en ambos grupos existen relacio-



nes de “comunalismo” con su entorno (Palson 2001). Sin embargo, estas actividades son interpretadas de manera distinta: para los afroesmeraldeños, el entorno ofrece los medios de subsistencia; estos medios pueden tomarse pero deben también preservarse para así garantizar su resiliencia. Para los chachis, el entorno está colmado de seres espirituales; ellos tienen gran influencia en los seres humanos, y por lo tanto los chachis mantienen una serie de normas que permiten reciprocidad y simetría entre ellos y los recursos que provee el entorno (Yépez 2010: 80). En esos términos, la caza adopta un significado más trascendente. Los chachis adecúan la caza a las necesidades propias y de los espíritus de los animales y del bosque. Es una práctica silenciosa para evitar que se alejen las presas como también para evitar los espíritus de la selva, ya que según sus creencias, tendrían la capacidad de ver su alma y robársela.<sup>424</sup>

Estas actividades de subsistencia se ven amenazadas en Esmeraldas y en otras áreas del Pacífico colombo-ecuatoriano, no solo por las afectaciones causadas por la contaminación de la minería, sino además por la persistente deforestación y la destrucción de los manglares por el establecimiento de camaroneras. En efecto, de las 32.039 hectáreas de manglar registradas en la provincia de Esmeraldas en 1969, quedaban unas 23.799 hectáreas en 1995, debido a la intensa expansión de camaroneras en el período de 1987-1991, apoyadas por el sistema financiero mundial (Sylva Charvet 2010: 128). Las cifras en algunos lugares son extremas: en Muisne, de las 20.093 hectáreas de manglar identificadas en 1986 solo quedaban 650 hectáreas en 1995. Para finales de la década de 1990, el 80 % de los manglares esmeraldeños habrían sido destruidos; todas las especies del manglar del área de Muisne estaban en proceso de extinción a inicios del 2000; una tendencia similar se registró en el norte de Esmeraldas a mediados de la década de 1990 (*ibid.*).

Las comunidades del manglar y del río basan su trabajo en la combinación de actividades de subsistencia tradicionales (como la agricultura, la pesca y la recolección de crustáceos) y en un comercio secundario asociado a estas actividades. Las mujeres son las más afectadas en estos espacios ya que son principalmente quienes recogen las conchas para el sustento de sus

<sup>424</sup> Aunque no esté relacionado con la práctica de la caza, para los pueblos afrodescendientes los peligros del monte están representados en la figura de la tunda, un ser que puede adoptar la forma y voz de una persona conocida y cuya finalidad es confundir y extraviar en el bosque a la persona que le atrae. En consecuencia, la persona puede sufrir afectaciones mentales por el resto de su vida (Yépez 2010: 77; García 1992).

familias. Papuccio (2004: 38) sostiene que en el sur de Esmeraldas antes se podía recolectar entre 800 y 1.500 conchas por día, y actualmente solo entre 50 y 100.

En la década de 1990, el Estado ecuatoriano estableció como propiedad pública las áreas del manglar y fortaleció el marco jurídico institucional a fin de preservar este ecosistema con la creación de la Reserva Ecológica Manglares Cayapas-Mataje. Sin embargo, estas regulaciones no se cumplen y tampoco se adaptan a las necesidades de los habitantes de estas zonas. La drástica declinación de la pesca y recolección de crustáceos identificada a raíz de la expansión de las camaroneras ha sumido a sus habitantes en la más extrema pobreza; además las comunidades son despojadas de sus territorios por la presión de empresas agroindustriales de palma africana (en detalle, *cf.* Martínez 2016).

En cuanto a los impactos sociales de las actividades de deforestación, vale la pena analizar el caso de Wimbí, una población que forma parte de la comuna Santiago Capayas y cuya población era afrodescendiente e indígena. Wimbí tiene una extensión de 1.647 hectáreas de territorio legalizadas y una cantidad indeterminada de tierras por posesión ancestral. Se calcula que se puede tratar de alrededor de 2.800 hectáreas de tierras ancestrales que son fuente de conflicto, ya que no tienen ni nunca han tenido escrituras. De acuerdo con Guayasamin (2009), las normas de convivencia en este poblado eran consuetudinarias, y basaban sus principios en el bien comunitario, incluyendo sus territorios de posesión ancestral. Según el autor, quien visitó Wimbí en 1997,

en esa época no existían los servicios básicos de electricidad, agua potable, alcantarillado y servicios de comunicación [...] de igual manera no había un representante de la iglesia católica, pero sí existía un “síndico católico” designado por la comunidad por la antigüedad y siendo un cargo heredable, por otra parte, también había un representante evangélico (Guayasamin 2009: 51).

La población afrodescendiente e indígena de la zona se dedicaba a actividades de subsistencia: pesca, caza, agricultura, recolección de frutos, lavado de oro, tala artesanal de madera para la elaboración de canoas y para la venta de troncos. Las ganancias les permitían comprar productos en Borbón, lugar de abastecimiento de poblaciones asentadas en la cuenca de los ríos Santiago, Onzole y Cayapa, así como de los productos provenientes de los andes, y por vía marítima, del contrabando de productos provenientes de Tumaco y otras poblaciones colombianas (*ibid.*: 52). Uno

de los espacios predilectos de convivencia era la zona de playa, lugar de encuentro donde se bañaban los pobladores y también servía para el lavado de ropa.

En 2004, pobladores de Wimbí firmaron un contrato con la empresa maderera Cetrafor, mediante el cual se estipulaba la explotación de 20.000 metros cúbicos de madera de su territorio; a cambio, la empresa se comprometía a construir 23 kilómetros de camino de la comunidad de Wimbitico a Wimbí, siendo la única vía terrestre que les permitiría conectarse con la población vecina la Concepción (ubicada a 43 kilómetros). La llegada de la empresa y de personas foráneas cambió sustancialmente las dinámicas socioeconómicas y las formas de convivencia tradicionales en la población. Por una parte, no se respetaron los términos de los convenios que la comunidad como dueña del territorio celebró con la empresa maderera, ya que se fue anexando o comprando tierras, lo que forzó a los pobladores a recurrir al sistema legal y judicial ecuatoriano para intentar legalizar la propiedad de su tierra y proteger sus recursos forestales (Guayasamin 2009: 71). Esto también ha llevado a muchos a desplazarse de estos territorios; la mayoría de los jóvenes se han trasladado a las ciudades, donde son víctimas de la discriminación y racismo. Por otro lado, la actividad extractiva llevó recursos a la zona y se adelantaron diversos proyectos de desarrollo. Gracias a un proyecto de la Unión Europea, se instaló un sistema de agua potable y alcantarillado. La instalación de la luz eléctrica fue financiada por el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador; esto permitió también que las personas utilicen máquinas de lavar ropa en lugar de lavarla en el río. En 2007 en Wimbí había 82 casas numeradas, dos iglesias (una católica y otra evangélica), una guardería, un cementerio, una cancha, una casa comunal, un dispensario médico, una escuela y un colegio que tuvo que cerrar en 2008 por falta de alumnos (*ibid.*: 76).

#### 4.1.3. Estereotipos etnoraciales en entornos urbanos

La ciudad de Quito se ha convertido en pionera en el desarrollo de políticas públicas para la inclusión y desarrollo de los afrodescendientes. Es la única ciudad ecuatoriana que hace parte de la Comisión Latinoamericana y Caribeña de Ciudades contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia. Quito cuenta también con la Ordenanza Metropolitana para la Inclusión Social con Enfoque Étnico Cultural del Pueblo Afroecuatoriano, con la cual se intenta garantizar el acceso a sus derechos económicos, sociales y

culturales. Las organizaciones afrodescendientes también son muy activas en la denuncia de discriminación y exclusión social. Buena parte de estas organizaciones tuvieron un origen vinculado a la Iglesia Católica, con el apoyo de los Misioneros Combonianos en la década de 1980, enfocadas en temas religiosos y culturales, pero han diversificado su accionar, generando importantes propuestas que se han plasmado como política pública.

Sin embargo, en Ecuador y otras ciudades ecuatorianas, los afrodescendientes e indígenas continúan confrontándose con estereotipos coloniales de tipo racial, étnico, de género y clase. Las mujeres siguen siendo reducidas al trabajo doméstico, mientras que los hombres tienen acceso a trabajos vinculados con fuerza física, como cargadores o albañiles. En la calle, suelen ser interpelados y demandados como posibles trabajadores cumpliendo con el estereotipo asignado:

Estos estereotipos, este sistema señalaba o agrupaba, como diría yo, ignorantemente, no cierto, a las personas y las prejuizaba sin conocerlas. Si eras negra, eras o empleada doméstica o eras prostituta y si eras negro, eras chofer o eras deportista, y en el peor de los casos eran delincuentes. Entonces, para ponerte como una anécdota no más, yo era estudiante, y ya tengo mi título superior, y por allí en el centro en Quito me para un carro y me dice: ¿mijita quieres trabajar? Entonces le contesto: pero por supuesto, si usted va a pagar lo que mi título cuesta. No —me dice; yo te quería para que me asees la casa, para que me ayudes a limpiar, y cosas así pasan (Sonia Viveros, directora de la Fundación Azúcar, entrevista en Quito, septiembre de 2008).

El estereotipo del “negro ladrón” en la sociedad ecuatoriana tiene consecuencias notorias para los afrodescendientes en la ciudad y en la búsqueda de empleo (Rahier 1998; Torre, 2002; Torre/Hollenstein 2010). Son estigmatizados en sus lugares de trabajo al ser acusados por sus jefes y colegas cuando algo se daña o se pierde:

Quando yo llegué al trabajo, si algo salía mal o se dañaba, todo era culpa mía. Si no encontraban algo, la Alondra ha de saber, pero por todo me echaban la culpa a mí; es que es así, vas a un trabajo apenas se pierde algo o no encuentran algo, dicen se ha de haber cogido la negra, ¡se ha de haber cogido la negra! ¡No hay otra opción! El otro día me estaba acordando de una amiga que se llama Violeta, estaba trabajando en una casa, y [...] en un rato se han vuelto locos porque no encontraban la laptop y total que han dejado en el carro, pero ya hasta le iban a llevar hasta presa porque no encontraban la laptop, ¡imagínate! (Alondra Bantú, Barrio Caminos a la Libertad, Quito entrevista octubre 2011, citado en Vera 2015: 310).

De igual manera, los afrodescendientes se ven confrontados a diversas barreras en el acceso al mercado laboral debido a que persisten estereotipos de inferioridad racial que los haría incapaces de asumir labores profesionales, aunque cuenten con los estudios y cualificaciones requeridas (*cf.* Torre 2002; Fernández-Rasines 2001). También son rechazados por no llenar el requisito de la “buena presencia”, un eufemismo para aludir a su color de piel o a sus rasgos físicos. Por ello es común que los afrodescendientes sean interpelados con frases como “lo siento mucho, pero necesitamos personas con buena presencia” (Mosquera/Apolinario 1989: 9) En los contextos de búsqueda de trabajo se evidencia la existencia de un orden que articula las adscripciones raciales, de clase y género, en el cual muchos afrodescendientes terminan asumiendo como inevitable el hecho de que no puedan aspirar a determinados puestos de trabajo:

En todas partes te discriminan. Por eso te digo, nunca vas a ver un negro en un almacén, en un banco, en un supermercado; o sea, tú le puedes ver en puestos más importantes porque han estudiado, pero yo, al principio tenía una fe, había anuncios que decía se necesita bachiller para tal cosa, iba con la carpeta y te veían negra y te decían ya le hemos de llamar, y nunca te llamaban, ¡o si no solo viéndote de entrada que eras negra te decían no! (Alondra Bantú, Barrio Caminos a la Libertad, Quito entrevista octubre 2011, citado en Vera 2015: 310).

Aún si un afrodescendiente logra acceder a un trabajo profesional, conservarlo es visto como una lucha constante. Con frecuencia son humillados y maltratados por sus compañeros de trabajo. Torre (2007: 157) sugiere, con base en estudios de racismo en Latinoamérica, que la discriminación racial se incrementa con la movilidad social de los sectores racialmente dominados, o cuando los sectores construidos como racialmente inferiores ingresan a espacios de los cuales habían sido excluidos, con la aspiración de ser tratados como iguales.

Y es duro ya te digo, todos los espacios, a uno le cuesta el doble o el triple, tengo una prima, prima de mi prima, que estudió, se sacó el aire para estudiar finanzas; ella es una genio de las matemáticas, y ella trabaja en el municipio y es jefa de toda una área, y así mismo me dijo que al principio le humillaban, le maltrataban, que le decían que no podía hacer bien el trabajo, y ella peor guagüita entró y había las viejas que estaban más años, y cómo decir, ¿y ésta? ¡Recién entra y ya tiene ese puesto! O sea, creen que no se merece; cuando ven un negro piensan que nunca se merece, creen que uno no es capaz, yo te cuento porque yo también lo he vivido [...] (Alondra Bantú, Barrio Caminos a la Libertad, Quito entrevista octubre 2011, citado en Vera 2015: 311).

En la vida cotidiana laboral, por ejemplo, en la interacción con clientes, prácticas humillantes intentan descalificar el valor de los trabajadores y reiteran jerarquías y posiciones de poder (Durin 2013; Vidal 2007), como se evidencia en la siguiente narrativa:

Una vez fue una señora al almacén, cuando yo estaba nueva yo ya le estaba contando la ropa y la señora me dice: ¡deje que me está cogiendo mis cosas! -Le digo: señora yo le estoy contando la ropa, y la señora dice, ¡no! ¡La chica de color no quiero que me cuente la ropa! ¡Que me cuenta otra persona, pero no la chica de color! ¡Imagínate, que humillación! (Alondra Bantú, Barrio Caminos a la Libertad, Quito entrevista octubre 2011, citado en Vera 2015: 311).

#### 4.1.4. Organizaciones de la sociedad civil en Ouro Preto

La diversificación económica en Ouro Preto a partir de mediados del siglo XX estuvo acompañada por un importante proceso de pluralización local de las organizaciones de la sociedad civil. Si bien a lo largo de casi todo el siglo XX estas asociaciones estaban prácticamente restringidas a las organizaciones vinculadas a la Iglesia Católica, las organizaciones de estudiantes y las organizaciones patronales, actualmente son mucho más variadas y cubren temas diversos, desde la recreación hasta la defensa de derechos de la ciudadanía y derechos ambientales.

Además de los datos del censo que indican la diversidad de las organizaciones existentes, trabajos cualitativos como el de Justo (2015) iluminan aspectos de la vida asociativa local. Al estudiar la relación entre el movimiento hip-hop y el llamado proceso de alfabetización, es decir, la adquisición de competencia efectiva en el lenguaje escrito, la autora describe el trabajo del grupo *Rede Cultura de Rua* (Red Cultura de Calle) que congrega cerca de 120 jóvenes de diferentes barrios periféricos de Ouro Preto (Justo 2015: 14). Además de producir informativos variados y mantener un programa diario de radio, realizar talleres diversos con la población de los barrios periféricos y promover shows y festivales de rap y hip-hop, el colectivo obtuvo conquistas políticas importantes, como por ejemplo, la ley promulgada por presión del grupo, el cual define el hip-hop como un “Movimiento Cultural de Carácter Popular del Municipio de Ouro Preto”, declara que los “artistas de Hip-Hop son agentes de la cultura popular” y prohíbe cualquier discriminación o prejuicio contra sus integrantes (Ley

Municipal de Ouro Preto 933 del 29 de septiembre de 2013, citada por Justo 2015: 137).

La actuación del grupo *Rede Cultura de Rua* está inserta en el ámbito de un vasto conjunto de transformaciones observadas en Ouro Preto desde finales de los años 1990 cuando, acompañando los cambios más generales que se venían dando en Brasil, nuevos movimientos antirracistas entraron en escena, fortaleciendo la tematización pública de cuestiones vinculadas a la opresión de la población afrodescendiente y la visibilización de la herencia cultural afrobrasileña.<sup>425</sup>

Conforme Santos (2015), las discusiones que precedieron a la CMR en Durban en 2001, así como las propias deliberaciones y recomendaciones surgidas en la conferencia fueron decisivas para estimular las movilizaciones antirracistas en Ouro Preto. Es en este contexto que surgió el *Forum da Igualdade Racial de Ouro Preto* (FIROP), asociación civil que reúne diferentes iniciativas antirracistas y de valorización de la cultura negra. En el mismo período son promulgadas también diferentes leyes municipales dirigidas al combate del racismo y la promoción de la cultura y del patrimonio afrobrasileño, siendo también impulsada la creación del Consejo Municipal de Promoción de la Igualdad Racial, en consonancia con la ley federal correspondiente (Santos 2015: 12-13).

Entre las muchas iniciativas desencadenadas por el FIROP cabe destacar su papel para colocar en discusión la implementación de cuotas para afrodescendientes y egresados de las escuelas públicas en la Universidad Federal de Ouro Preto (UFOP). Las cuotas fueron implementadas en 2008 y han sido bastante exitosas, llevando a un incremento significativo del número de afrodescendientes matriculados en la UFOP, aunque de manera desigual en los diferentes cursos. A partir de 2012, la política de cuotas adoptada localmente fue ajustada de suerte a responder las exigencias de la ley de cuotas sancionada por la entonces presidenta Dilma Rousseff y que pasó a regir para todas las universidades federales. Según Santos

425 Un hecho ocurrido en 2005 (sobre el que ya se hizo referencia en el capítulo II) simboliza el tipo de cambio político que se produjo en la región en las últimas dos décadas. En los días que antecedieron a las celebraciones del *Dia Nacional da Consciência Negra*, el 20 de noviembre, el alcalde de Ouro Preto sancionó una ley que cambió el lema inscrito en la bandera del municipio, considerado como ofensivo para la población afrodescendiente de la ciudad, como se informó en la prensa en esa ocasión: “A frase em latim ‘proetiosum tamen nigrum’ (precioso ainda que negro), referência ao ouro coberto por óxido de ferro encontrado na região, foi substituída por ‘proetiosum aurum nigrum’ (precioso ouro negro)” (Guimarães 2005a).

(2015: 42), la exigencia establecida por la ley de admisión del 50 % de estudiantes egresados de escuelas públicas y de acuerdo con el número de afrodescendientes en el conjunto de la población podría ya haberse cumplido a partir de 2016.<sup>426</sup>

La investigación más reciente de Pena (2017) confirma la presencia creciente de afrodescendientes en la UFOP. Según los datos de estudiantes ingresados en la UFOP en el primer semestre de 2013, la autora constata (en números aproximados) que un 48 % eran *brancos*, 40 % eran *pardos* y 9 % eran *pretos*, aunque haya un claro sesgo en relación al prestigio de las carreras: “Nos cursos da amostra, os brancos são maioria nos cursos de maior prestígio, atingindo 61 % no curso de Medicina e 57 % no curso de Direito. Também existe uma tendência dos alunos brancos possuírem um maior nível socioeconômico, com exceção dos cursos de Serviço Social e de Engenharia de Computação” (Pena 2017: 114).

Simultáneamente a la introducción de cuotas, se han adelantado, entre otras, las siguientes iniciativas: 1) la creación de un *Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos* (NEAB), integrado a la estructura académica e institucional de la UFOP; 2) la organización por parte de los estudiantes del *Coletivo Negro Braima Mané*; y 3) la organización semestral de la *Calorada Preta* para la recepción de los nuevos estudiantes de la UFOP. De este modo, se han creado espacios para debatir las desigualdades sociales de base étnica o racial en sus diversos niveles, tanto al interior de la propia universidad como en actividades de extensión junto a la población local.

Los estudios cualitativos disponibles ofrecen informaciones sobre relaciones cotidianas (percepciones, estrategias, etc.) a partir de observaciones en espacios educativos como la universidad (Machado 2016; Pena 2017; Araújo 2017; Ribeiro 2018) y en dos escuelas (Assis 2014).<sup>427</sup> Obviamente, estos pocos estudios no son representativos de las múltiples formas de

426 Cerca de 1.400 estudiantes ingresan cada semestre en la UFOP, seleccionados conforme las notas obtenidas en el Examen Nacional de Enseñanza Secundaria. Las políticas de acción afirmativa con reserva de cupos contemplan grupos de estudiantes conforme presenten una o más de las siguientes condiciones: 1) ser auto-declarados *pretos*, *pardos* o *indígenas*; 2) tener un ingreso familiar per cápita bruto de hasta 1,5 salarios mínimos; 3) haber frecuentado escuelas públicas durante toda la enseñanza secundaria (Ribeiro 2018: 67-68).

427 Subráyese que la UFOP cuenta con una unidad académica en Ouro Preto, otra en el municipio vecino de Mariana, donde se dictan la mayor parte de los cursos de humanidades, y una unidad menor en la ciudad de Monlevade. También la escuela estudiada por Assis (2014) está ubicada en Mariana, cuya sede está separada del centro de Ouro Preto por una distancia de cerca de 15 kilómetros.



convivialidad interétnica observadas en aquella región. Son sin embargo ilustrativos de los mecanismos por medio de los cuales desigualdades no solo de fondo etnoracial, sino también relativas a clase y género son reproducidas y legitimadas pero también cuestionadas y renegociadas en el cotidiano. Además, esos estudios ofrecen elementos claves para entender cómo se posicionan personas frente a las distintas categorizaciones sociales en sus interacciones diarias.

Una primera constatación común a los estudios se relaciona con el entrelazamiento de las categorizaciones raciales y de clase y, en menor medida, de género, en la formación cotidiana de las desigualdades sociales. Por otra parte, es también evidente la espacialización de las desigualdades, como se constata en el estudio de Araújo (2017) sobre la relación entre estudiantes universitarios que son *pixadores* (graffiteros) y la propia universidad. Para los *pixadores*, la universidad aparece representada como espacio dominado por personas blancas y socialmente privilegiadas, en oposición a su lugar de origen humilde (*quebrada*), como lo formula el *pixador* “Aristizabel”, quien se autodeclara hombre heterosexual y *preto*:

[A]cho que estar dentro da Universidade sendo da quebrada é uma afronta, né [...] assim de certa forma [...] ao sistema assim e tal [...] e aí tem a questão da piXação tá dentro disso também [...] não abandonar o piXo [...] apesar de ter diminuído bastante [...] é [...] eu continuo fazendo e [...] eu sou um corpo estranho nesse espaço né mas é um espaço importante pra mim porque o lugar que eu to assim é tipo como se tivesse a quebrada aqui dentro desse lugar [...] eu percebo assim, dessa forma (Araújo 2017: 79).

Las contribuciones de distintas categorizaciones sociales y sus entrelazamientos en la reproducción cotidiana de las desigualdades son ilustradas por las entrevistas hechas por Pena (2017) con alumnos *pretos* que ingresaron en las carreras de mayor prestigio de la UFOP por el sistema de cuotas. Conforme resume la autora:

Esses estudantes representam a presença recente de categorias sociais que, até então, estavam excluídas da universidade. Assim, embora inseridos no meio universitário, esses estudantes sentem que há uma tendência de manter a formação de grupos, conforme o nível de capital cultural (Camila), a cor/raça do indivíduo (Sofia), a idade (Pedro) e, principalmente, a condição socioeconômica (Gabriela, Camila e Pedro). E cada grupo possui características específicas que, consciente ou inconscientemente, não se adequam os estudantes cotistas (Pena 2017: 176-177).

Al menos en un caso, las categorizaciones relativas a sexualidad son mencionadas y, desde el punto de vista de la discriminación, consideradas similares a las clasificaciones etnoraciales:

Eu mesmo nunca percebi nenhum tipo de discriminação comigo, não. É que eu sou bem resolvido com isso, mas eu acho que podem ter alguns grupos que isso seja mais difícil, por exemplo, os homossexuais, porque na arquitetura tem bastante homossexuais em relação aos outros cursos, tem transgênero e tudo mais [...] [Pausa]. Então eu acho que essas pessoas, assim como eu, que sou mestiço, a gente é um grupo mais rechaçado mesmo (*Cotista* racial y social, estudiante de arquitectura, citado por Ribeiro 2018: 136).

#### 4.2. Familia y parentesco

De acuerdo al último censo de Ecuador (INEC 2010), el 68,25 % de la población de Eloy Alfaro y San Lorenzo es afrodescendiente, y un 10,85 % es indígena; en total viven unas 81.000 personas en estos cantones. En casi el 80 % de las poblaciones conviven estos dos grupos étnicos. En Santa María, sin embargo, se distingue entre Santa María de los Chachis y Santa María de los Negros (Yépez 2010: 105). De acuerdo con Yépez, en Santa María incluso la disposición de familias chachis y afrodescendientes sigue una lógica de separación espacial, ya que las familias chachis se ubican en la parte norte o más cercana a Borbón, mientras que las familias afrodescendientes se ubican en la parte sur o en la parte más alejada de Borbón. En Zapallo, la autora encuentra que la distribución de las familias afrodescendientes e indígenas es mucho más integrada, ya que los anteriores dueños de los predios —unos misioneros evangélicos— vendieron los terrenos por igual a familias afrodescendientes y chachis. Sin embargo esta distribución espacial también determina autonomía étnica, política y modelos de convivencia diferenciados. En Zapallo, aunque conviven juntos, no es común el matrimonio interétnico; en este poblado existen solo dos matrimonios de este tipo, en donde la particularidad es que los esposos chachis ocupan cargos políticos importantes. En el trabajo de campo realizado por Sylva Charvet (2010: 308) se identificó que en la comunidad de San Miguel de Cayapas, de alrededor de 22 familias aparentadas entre sí, hay solo dos matrimonios afrodescendiente-chachi. Según testimonios de sus entrevistados, los problemas de los matrimonios intergrupales no los generaban los afrodescendientes sino los chachis. Según Chávez y García (2004), el matrimonio entre chachis

es estricto, pero si se casan con una mujer afrodescendiente “sí la pueden abandonar”. Actualmente muchas mujeres chachis han sido abandonadas por sus parejas afrodescendientes.

Entre los chachis el matrimonio es estricto. No pueden separarse. Pero un chachi que se case con una negra, él sí la puede abandonar. Ahora también han cambiado las cosas, porque hay mujeres chachi que quedan embarazadas y son abandonadas. Antes cuando una chachi no avisaba quién era el padre, los padres le tomaban al niño y lo abandonaban en la selva hasta que muera, porque se presuponía que era “hijo de familia” (fruto de incesto) (Chávez/García 2004: 129).

En el caso de que el hombre chachi no quiera casarse a pesar de haber engendrado un hijo con una mujer chachi, estos hijos son criados por parientes de la madre. No existe ninguna ley que los obligue a casarse o a hacerse responsables de sus hijos fuera del matrimonio. Yépez (2010) encontró casos de mujeres chachis que huían con sus hijos para evitar la deshonra familiar o los castigos, o también huían cuando querían unirse a un hombre afrodescendiente. La huida es considerada una expulsión de la comunidad chachi.

Las relaciones de parentesco y compadrazgo aún definen los sistemas de cargos y representaciones como los mecanismos de control familiar y social. Al respecto, se han producido procesos de aceptación intercultural en el caso del hombre; por ejemplo, un chachi que se casó con la hija de uno de los líderes negros más reconocidos de la zona, fue elegido como presidente de la Comunidad Negra de San Miguel en Esmeraldas, a pesar de ser indígena (Chávez/García 2004: 124). Sin embargo, esto no opera propiamente a la inversa. Aún se mantienen las reglas consuetudinarias de la comunidad sobre uniones monogámicas e intraétnicas. Esta “ley Chachi”<sup>428</sup> determina reglas de convivencia entre la pareja, con el cosmos, el territorio y la comunidad, así como las relaciones con otras etnias, y los castigos (látigos o cepo) a imponerse en el caso de incumplimiento de la ley. De acuerdo con Yépez (2010), los preceptos morales de la religión católica que fueron utilizados por los colonizadores y misioneros españoles

---

428 Bajo este término se entiende el conjunto de normas de derecho consuetudinario, practicado por el pueblo Chachi y que es cumplido en la actualidad a través de los uñis (gobernadores) y chaitalas (vigilantes que hacen cumplir la ley Chachi). Actualmente, estas autoridades son parte del directorio de cada centro Chachi, bajo la figura de Gobernador de Fortalecimiento Organizativo, Cultural, Conocimientos Ancestrales y Justicia Ancestral (Yépez 2010).

para evitar las uniones entre blancos e indígenas, fueron adoptados por los Chachis. Sin embargo, como se analizó previamente (*cf. supra*, I.4.2.1), esta prohibición no se aplicó en el territorio libre cimarrón de Esmeraldas, en donde de manera estratégica se afianzaron alianzas a través de matrimonios entre indígenas y africanos. Es solo desde el siglo XIX que la prohibición se extendió a los matrimonios con afrodescendientes.

Por lo tanto, en el pueblo Chachi sigue rigiendo la endogamia y el patriarcado. Solo las relaciones endogámicas son aceptadas y legitimadas; las mujeres deben aceptar como esposo a un hombre chachi. Si llegan a tener hijos, no es bien visto que permanezcan solteras; deben cumplir con sus normas locales y utilizar su idioma, el cha palaá. Los hijos que nacen de relaciones fuera del matrimonio, relaciones incestuosas o interétnicas no tienen el mismo estatus que los hijos nacidos de matrimonios chachis legítimos (Yépez 2010: 73). El matrimonio legítimo chachi tiene también un fundamento político orientado al control del ordenamiento cósmico y legal del territorio. Por tanto, los hijos de uniones interétnicas (llamados “enrazados”) son motivo de conflictos tanto materiales como simbólicos. El acceso al territorio se da por línea paterna a los hijos varones de padre y madre chachi bajo matrimonio legítimo. En el caso de los hijos “enrazados”, el problema no está vinculado a imaginarios de inferioridad o superioridad racial sino de acceso o no al territorio de sus padres (*ibid.*).

Yépez (2010) precisa que aunque los niños sean resultado de relaciones no legítimas, reciben el mismo amor y trato por parte de sus padres o de las personas que se hacen cargo de ellos. Sin embargo, cuando crecen no podrán tener ningún acceso a tierras en territorio del pueblo Chachi. La población afrodescendiente no aplica este tipo de reglas sobre nacimiento y acceso al territorio. Siguen siendo muy comunes las uniones fuera del matrimonio civil o religioso, el permanecer como madres solteras, la poligamia y la matrifocalidad. Tampoco se prohíben las relaciones interétnicas. En este sentido, el nacimiento en la cosmovisión afro tiene un carácter más festivo que de legitimidad territorial. Sin embargo, la matrifocalidad y la poligamia, y con ello la extensión de la parentela y compadrazgo (incluyendo parentela de relaciones interétnicas) está también fuertemente ligada a la idea de territorio, en donde se encuentra la familia nuclear, “la familia ampliada”, y las costumbres del pueblo afrodescendiente.

En el poblado del Encanto<sup>429</sup> solo existe un matrimonio intergrupual afrodescendiente-mestizo (Yépez Montúfar 2013b: 28). En el poblado de Chispero, dos matrimonios interétnicos (uno chachi-afrodescendiente y uno chachi-mestizo) escogieron esta comunidad negra para vivir; existen también en el poblado dos matrimonios más de este tipo y dos entre personas afrodescendientes y personas ubicados en la categoría censal de “otro” (Yépez Montúfar 2013a: 39). Esto sugiere que, debido a que la ley Chachi, desalienta y sanciona la conformación de parejas compuestas por personas chachis y no chachis, las parejas interétnicas optan por vivir en poblados con mayor presencia afrodescendiente, donde su relación es aceptada, y donde no hay presión social para celebrar matrimonio ni cuestionamientos por mantenerse en unión libre.

Las mujeres chachis que se unen a un hombre afrodescendiente aceptan que en la cultura afroecuatoriana no existe la costumbre del matrimonio pero pueden negociar el tema de la poligamia, llegando a acuerdos de fidelidad. En el siguiente relato, el hombre afrodescendiente encuentra que la “mujer negra no es tranquila”, en comparación con la mujer indígena, que asocia con la pasividad y sumisión, como el que se menciona a continuación:

Yo me la traje conmigo. Ella se huyó como dicen y se vino conmigo. Yo me quedé con ella. Nunca nos ha faltado nada y no he echado en falta tener a otra mujer. ¿Para qué? Mi mujer es tranquila. La negra no es tranquila. Mi mujer es tranquila y ella me contaba cómo eran sus Leyes. Yo le dije mira, si tu ley es así yo tengo otra ley y es que si tú me quieres como marido te vengas conmigo. No te va a faltar nada y yo no te voy a faltar. Si tú vives conmigo yo solamente voy a vivir contigo. Y así fue. Llevo ya casi 30 años cumpliendo con mi palabra que le empené y vivimos bien (Entrevista a Nazareno Caicedo, julio de 2006, citado en Yépez 2010: 126).

Yépez (2010) precisa que para las mujeres chachis el costo de la unión con una persona afrodescendiente es el desarraigo provocado por la huida, mientras que los hombres chachis sí pueden convivir con su pareja afrodescendiente, ya sea en la comunidad de ella o en la de él, optando por la costumbre de la unión libre y no necesariamente del matrimonio. La

429 Dentro de la circunscripción territorial de la parroquia Atahualpa, se encuentran las comunidades de El Encanto, Santa María y Camarones; mientras que las comunidades de Zapallo Grande, Chispero y Telembí pertenecen a la parroquia del mismo nombre. El Encanto tiene 110 habitantes: 75 chachis, 28 negros, y 7 mestizos (Yépez Montúfar 2013b: 27). Chispero tiene un total 174 habitantes: 2 chachis, 164 negros, y 7 mestizos (Yépez Montúfar 2013a: 33).

autora concluye que las uniones interétnicas exitosas son las que se han dado entre hombres chachi con liderazgo o con estatus profesional y mujeres afrodescendientes, no así para el caso de mujeres chachis y hombres afrodescendientes.

Pasemos a continuación al caso de Minas Gerais. Un aspecto relevante para nuestra investigación y que aparece muy bien documentado en los estudios cualitativos locales que presentamos en la subsección previa es el papel de la familia en la construcción de las identificaciones etnoraciales y en la configuración cotidiana de las desigualdades. Con relación al primer aspecto, el posicionamiento de la autora de la investigación sobre los *pixadores* es reveladora. Conforme Araújo (2017: 75), por tener la piel y los ojos azules que evocan bisabuelos europeos, siempre ha sido valorizada por su familia, que buscaba dificultar su contacto con la abuela paterna negra y “vista pela minha família materna como negra demais, pobre demais, habitante de uma cidade bem pobre”. El rol de la familia en la transmisión de prejuicios se manifiesta también en las entrevistas conducidas por Lessa (2015) con maestras de la escuela municipal del distrito de Lavras Novas, en Ouro Preto. Una de las maestras, autoidentificada como preta,<sup>430</sup> se refiere explícitamente a la necesidad de la escuela de contribuir para corregir la educación recibida en la familia:

A própria família, a própria família às vezes por ela não ter conhecimento sobre [...] hum [...] um conhecimento específico sobre o que é racismo, então acaba que [...] que assim que os próprios alunos vem com um certo teor de racismo pra escola, então assim isso acaba interferindo tanto na forma como que a gente vai trabalhar na escola, né a gente tem que passar de forma bem ampla pra que interfira tanto nos alunos quanto reflita em casa sobre esse trabalho que a gente está fazendo (Lessa 2015: 83).

En las entrevistas conducidas por Machado (2016) con profesoras de diferentes carreras de la UFOP autoclasificadas como blancas, se resalta la importancia de la familia en la definición de la propia autoidentificación, ya sea por la ancestralidad o por familiares más cercanos. En general, las entrevistadas enfatizan las mezclas etnoraciales que caracterizan a la población brasileña, pero resaltan la ausencia de familiares negros. En las entrevistas con esas profesoras blancas queda también muy evidente el vínculo que establecen entre sus éxitos profesionales y el reconocimien-

430 Entre las 20 maestras de la escuela, 6 se declararon pretas, 8 pardas y 6 blancas.

to y estímulo que han recibido de su familia para estudiar y desarrollar sus carreras (Machado 2016: 121, 123, 124, 128). Contrastan con estos testimonios algunos pasajes de las entrevistas conducidas por Pena con estudiantes que ingresaron a la UFOP por el sistema de cuotas, donde se evidencia que esos estudiantes tuvieron una socialización en un ambiente familiar y social que no necesariamente estimulaba o valoraba el conocimiento académico. Conforme sintetiza la autora:

Percebemos que esses estudantes construíram percursos escolares improváveis diante das desigualdades sociais, principalmente se levarmos em consideração variáveis como a escolarização dos antecedentes, a ocupação dos pais, a condição econômica familiar e as práticas culturais valorizadas pela sociedade. [...] Independentemente do curso ou do coeficiente acadêmico maior ou menor, o encontro e o convívio com a desigualdade faz desses estudantes grandes estrategistas em busca do aprendizado e do desenvolvimento que o título universitário poderá proporcionar a eles e a seus familiares (Pena 2017: 147, 179).

Estas distintas trayectorias parecen explicar, al menos en parte, el contraste entre las formas como las profesoras blancas entrevistadas por Machado (2016) y los estudiantes del sistema cuotas entrevistados por Pena (2017) explican las jerarquías existentes. Mientras las profesoras tienden a asociar su éxito profesional estrictamente a sus méritos propios, no reconociendo privilegios asociados a las posiciones en las jerarquías etnoraciales y sociales transmitidos a través de las generaciones, para los alumnos cuotistas, las políticas de acción afirmativa son justificadas por representar un instrumento para al menos mitigar las desigualdades de oportunidades derivadas de las trayectorias escolares y familiares tan diversas, como refleja el siguiente fragmento:

Eu ouvi uma menina falando que tinha se dedicado pra estar aqui e achava um absurdo a questão das cotas, porque tinha gente que tinha estudado muito menos que ela e estava na mesma faculdade. Só que depois que você passa, o nível se iguala, não tem isso. Então tem alunos cotistas, não é o meu caso, mas tem alunos cotistas que são os melhores alunos da sala, tem notas, inclusive, melhores do que ela que teve nos melhores colégios, então o que define quem vai passar ou não é o acesso à informação. Aquele aluno da escola particular, que tem acesso à internet [...] Eu nunca tive internet em casa, eu nunca tive como pesquisar, eu nunca tive celular com internet, estou tendo agora, então esse aluno que tem acesso à conectividade, é óbvio que ele vai ter mais chance de passar. Então a cota auxilia muito esses alunos, e depois que passa, tá todo mundo no mesmo barco (cuotista, estudante de medicina, citado por Pena 2017: 172-173).

Un último aspecto relevante de ser rescatado de los estudios cualitativos es el lugar de la violencia en la convivencia contemporánea en Ouro Preto y Mariana. El tema es también recurrente en el cotidiano de la escuela y de las familias en el barrio “socialmente vulnerable” estudiado por Assis (2014). El análisis de la autora no hace referencia a distinciones etnoraciales, sino que documenta cómo el aumento de la violencia en el barrio alimentada por el narcotráfico es transportada al interior de la escuela, influenciando comportamientos y estrategias individuales en ese ámbito, como las declaraciones de madres y funcionarias de la escuela muestran de forma contundente:

Muitas pessoas, professores, por exemplo, costumam ter medo de dar aula aqui na escola porque tem alunos agressivos, eu acho que atrapalham um pouco (a escola). Porque o bairro aqui é bem agressivo né [...] Alguns alunos (Mãe A).

Porque muitos professores têm medo de vir dar aula aqui, por causa dos acontecimentos. Assassinatos, tráfico de drogas, ameaças de morte e não pode chamar atenção de aluno porque os pais vêm brigar. Eles são ameaçados a todo instante aqui na escola. E até a gente, funcionário, a gente trabalha assim, mas com certo receio de falar alguma coisa assim com os alunos e no final da aula eles querer bater, agredir a gente (Secretária S).

[...] Até nas brincadeiras das crianças elas brincam de polícia/ladrão, traficante e polícia. Tudo que eles às vezes vão fazer já estão brigando, é ameaçar, falar que vai matar, entendeu (Inspetora Y) (Assis 2014: 81).

En las entrevistas a los *pixadores*, la violencia y el racismo aparecen interconectados, reflejando la percepción de que los *pretos* están más expuestos a la violencia general y a los abusos de la policía que los blancos. Esa percepción (que además encuentra respaldo en los indicadores: de 7 personas que son asesinadas en Brasil, 5 son afrodescendientes, cf. Cerqueira/Coelho 2016), condiciona estrategias cotidianas e incluso opciones estéticas. Así lo comenta el *pixador* identificado por Araújo (2017: 112) como Aristizabal: “[...] já quis fazer várias tatuagens assim [...] mas aí eu falei assim [...] não mano [...] já sei como que as pessoa [...] que as polícia age e pá [...] tá ligado [...] e não, eu não vô fazer. Talvez se eu fosse branco eu faria [...] se eu tivesse olho verde [...] daria menos problema pra mim”.



### 4.3. Establecimientos y espacios públicos

En esta subsección se destacarán cuatro tipos de establecimientos y espacios públicos donde se producía la convivencia intergrupal en el Pacífico colombo-ecuatoriano, tomando casos de Esmeraldas, Tumaco, Ibarra, Guayaquil y Quito: 1) transporte público; 2) restaurantes, discotecas y centros comerciales; 3) parques y plazas públicas; y 4) mercados. Posteriormente se analizará en el caso de Ouro Preto el sesgo etnoracial que envuelve la brecha entre la ciudad patrimonializada (el Ouro Preto barroco de las iglesias y museos) y la “ciudad real”, segregada y excluyente. Además se ofrecerá un análisis de las tensiones en la convivencia intergrupal por las disputas observadas entre iglesias, templos, y otros espacios religiosos.

#### 4.3.1. Espacios públicos en el Pacífico colombo-ecuatoriano

1) *Transporte público*: Como se ha indicado en los anteriores regímenes, los afrodescendientes e indígenas tenían que ocupar la parte posterior de los buses. Esta situación tiende actualmente a ser cuestionada. Si hay puestos libres y las personas afrodescendientes e indígenas son “enviadas a sentarse atrás”, ofrecen oposición y se sientan en su lugar de predilección (Mosquera/Apolinario 1989:13). También cuestionan la discriminación y el racismo que se revelan en estas interacciones:

A veces me sentaba así en el carro y había señoras como que las señoras que estaban a mi lado como que váyase más allá, intocables, ¿no? No sé, piensan que somos cochinos, sucios, ignorantes, no sé realmente que piensan (Funcionaria indígena, citada en Placencia 2008: 598).

En los buses, el hecho de que te subes a un bus y la gente te niegue el asiento por miedo de que dicen de que todo negro es ladrón, o en la calle que se cruzan de vereda si ven que caminas rápido o simplemente caminas significa que aún vivimos con racismo (joven afroecuatoriano del Barrio Caminos a la Libertad en Quito, entrevista enero 2013).

También argumentan que la sociedad blanco-mestiza siente temor hacia los afroecuatorianos debido al extendido estereotipo que los asocia con la delincuencia; esto dificulta a los afrodescendientes su acceso al transporte público, particularmente cuando se trata de tomar taxi: “Yo una vez fui con Jaime, Moneda y diez de sus amigos a un concierto de Willie Colón en Quito. Moneda era el único del grupo que pasaba por mestizo fuera de Esmeraldas, lo cual fue confirmado por el hecho de que fue el único que

pudo parar un taxi con éxito” (Walmsley 2005: 191). Lograr detener un taxi y mencionar como destino un barrio predominantemente afrodescendiente con frecuencia conlleva a la negativa del chofer, argumentando que se trata de barrios peligrosos. Son barrios estigmatizados por parte de la sociedad blanco-mestiza, y esa estigmatización se refuerza con las representaciones y narrativas de medios de comunicación masivos que acostumbran a emplear denominaciones como “zonas rojas” para referirse a ciertos barrios con población afrodescendiente (ver Caicedo 2006).

Ser chofer afrodescendiente también puede generar desventajas: “la gente teme al hombre negro, entonces al ver que el chofer es negro entonces ya no quieren que les haga la corrida” (mujer afroecuatoriana habitante del Barrio África Mía, Quito, entrevista octubre 2011). La asociación entre afrodescendencia y delincuencia es un estereotipo que las personas tienen que desvirtuar y negociar constantemente:

[U]na vez intentaron robarle a mi esposo; él iba con pasajera. Los ladrones le dispararon a él en la pierna; si le hubiesen disparado a la pasajera y si ella se hubiese muerto, a lo mejor los policías hubiesen dicho que el chofer como es negro le disparó para robarle (Mujer habitante del Barrio África Mía, Quito, entrevista octubre 2011).

2) *Restaurantes, discotecas y centros comerciales*: hasta la década de 1980, era usual restringir el acceso a ciertos restaurantes solo para los blancos y mestizos. Esta situación ha cambiado especialmente desde las últimas dos décadas gracias a las normativas antidiscriminatorias, aunque aún se dan casos que demuestran que los indígenas y afrodescendientes no son vistos como clientes deseados:

Anteriormente el roce social era otro, ahora es pues, en la actualidad mejor dicho, ya no hay un temor de entrar a un restaurante, antes no se podía entrar, ahora uno puede entrar sin problema esté quien esté. Hoy puedo entrar a cualquier restaurante incluso caro, ¡tantos que hay! ¡Imagínese! Antes por más que se tenía para pagar no le dejaban a uno entrar (Hombre afroecuatoriano habitante del Barrio Caminos a la Libertad en Quito, entrevista enero 2013).

Estando de turismo en Quito en 2006 [un joven nacido en Ecuador de procedencia indígena] en una ocasión recibió una oferta de caridad sin haberla solicitado (alguien le quiso regalar 1 o 2 dólares); por otro lado en otra ocasión, encontró problemas al querer entrar en un restaurante al que va gente del socioeconómico medio o medio alto (Placencia 2008: 577).

Similar a lo que sucedió con el futbolista Willington Ortiz en Tumaco, en 2009 el futbolista Felipe Caicedo fue detenido en Guayaquil por la policía en un restaurante del barrio Urdesa (barrio de clase media-alta) junto con sus dos primos afroecuatorianos:

Según Víctor Britterman, propietario de ese negocio, uno de los clientes del restaurante llamó a la policía para alertarles por la posible presencia de delincuentes negros, debido a que el primo de Caicedo tenía actitud “sospechosa” ya que había salido algunas veces del local mientras hablaba a través de su teléfono móvil. El caso fue denunciado en la Fiscalía por delito de odio racial (Díaz *et al.* 2016: 97).

Sin embargo, el acceso a espacios de socialización como los bares clubs o discotecas manejan la política de “se reserva el derecho de admisión”. De esta manera, personas afrodescendientes o indígenas son privadas de entrar a estos espacios, lo cual ha generado la creación de discotecas afros; si bien están abiertas para todo el público, son visitadas predominantemente por afrodescendientes, ya que se ubican en barrios de mayor presencia afrodescendiente: “Nosotros vamos a las discotecas afro porque ahí uno se encuentra con sus amigos, su gente, mientras que en otras discotecas a uno le humillan, no lo dejan entrar” (miembro del grupo musical Clay Mc, Barrio Caminos a la Libertad en Quito, entrevista enero 2013). Otros contextos muestran de igual manera estas experiencias de discriminación y segregación entre afrodescendientes y “paisas” de la ciudad de Tumaco:

Los espacios públicos no escapan a estas distinciones y apropiaciones separadas: el puente entre las dos islas que conforman la ciudad, que cada fin de semana se transforma en un gigantesco espacio de rumba, es acaparado por jóvenes negros en su parte norte y por los paisas en la parte sur. Estos últimos dicen que el extremo norte es más peligroso porque allí hay “muchos negros” (Hoffmann 2010: 109).

Testimonios recogidos por la pastoral afro en Quito evidencian también prácticas discriminatorias en el trato que reciben los afrodescendientes al ingresar a centros comerciales:

En los centros comerciales cuando entramos a un local la chica que atiende nos sigue a todo lado (Silvia Caicedo (sin fecha), en *Revista Camino Bíblico Afro*. Pueblo Afro, Misionero de Abbá, p. 91).

[Se ve la imagen de una persona afrodescendiente que entra a un local, con el comentario de los guardias comunicándose por radio] Alo... compañero te informo que están rondando unos ladrones, hay que tener cuidado (Mosquera /Apolinario 1989: 4).

Placencia (2008: 593) encontró que algunos indígenas son ignorados en las tiendas; no se les prestan servicios ni se les considera un cliente potencial, y por lo tanto, se les dificulta realizar sus compras. El trato que reciben está condicionado por su capacidad adquisitiva; los vendedores asumen que por ser indígena no va a comprar sino solo a ver, negándoles un buen trato:

En centros comerciales no me tratan bien. Me dicen ¿vas a comprar? Si vas a comprar para bajar las cosas; sin no; estoy ocupada. (Mujer indígena, directora de Escuela, citada en Placencia 2008: 596).

Yo pregunto por un jean (en un almacén); me dicen “tanto le cuesta” y punto. No me preguntan de que talla o cómo lo quiero (Funcionaria indígena, citada en Placencia 2008: 597).

El estereotipo de indígena o afrodescendiente como persona pobre es renegociado ante la existencia de una clase media indígena y afrodescendiente. En estos casos, el trato es modificado, siempre y cuando la persona revele un estatus económico alto. El dinero funciona en este caso como instrumento de equiparación que temporalmente borra las jerarquías raciales, superponiendo las estratificaciones de clase en espacios considerados propicios solo para blancos y mestizos:

Me fui a una concesionaria de autos a comprar un carro. Entré sin problemas porque justo en ese momento no había nadie en la puerta y pasé hasta el lugar donde estaban en exposición los carros. Así que, el primer agente vendedor que me vio ahí adentro corrió apresurado donde mí. Claro que no era para atenderme, sino para mandarme sacando de ahí. Me dijo, rosca carajo, que haces ahí, quien te ha dado permiso para que entres, lárgate. Yo le quedé mirando pero este mestizo histérico gritó, llamen a seguridad para que le manden pateando a este longo. Bueno, me quedé más desconcertado y en el mismo momento se acercaba otro mestizo que también había sido agente vendedor de esa concesionaria. Cuando el otro se disponía a empujarme, yo le dije al mestizo que se me acercaba, yo solo quiero comprar un carro y saqué un fajo de billetes. Entonces el primer agente vendedor que me había agredido, trataba de disimular su asombro y su ira y se marchó, balbuceando groserías pues había perdido una buena comisión. El otro agente, al darse cuenta que compraría el auto, me atendió, sin agresiones, pero sin ninguna amabilidad tampoco (citado en Torre 1996: 64).

3) *Parques y plazas públicas*: Los medios de comunicación reproducen constantemente la asociación entre afrodescendencia y delincuencia (Rahier 1998; Torre 2002 y 2005). Para ilustrar este punto, basta citar la siguiente declaración de un miembro de la policía ecuatoriana en 1995:

Hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces, es la raza morena, que está tomándose los centros urbanos del país, formando cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia por la ignorancia y a la audacia que tienen (Declaración del Jefe de Oficina de Investigación al Delito del Regimiento Quito, 9 de septiembre de 1995, Diario Hoy, citado en Torre 2002: 33).

Los discursos institucionales y los medios de comunicación con frecuencia describen a los afrodescendientes como peligro latente en las calles, parques y otros lugares públicos, donde el color de la piel permite identificarlos como una amenaza criminal o como fuentes potenciales de problemas. Uno de los casos más conocidos de discriminación en estos contextos tuvo lugar en 2008, en el céntrico parque La Carolina de Quito. Más de 80 policías llegaron al parque y detuvieron a 23 afroecuatorianos por presunta “actitud sospechosa”. Las personas detenidas injustamente fueron identificados como “negros”, “rastas”, “costeños”, “drogadictos” y “delincuentes”. La denuncia inmediata por parte de la FOGNEP llevó a que el gobierno nacional pidiera disculpas públicas.

En 2012, se inauguró en el parque central de la población de La Concordia un conjunto escultórico compuesto por cuatro mujeres desnudas. La parte superior del monumento estaba dominada por una mujer blanca, que era cargada por tres mujeres de color negro (una afrodescendiente, una mestiza y una indígena), que con dificultad soportaban con la fuerza de sus brazos el peso de la mujer blanca. Los grupos afroecuatorianos a nivel nacional protestaron al considerar que la obra reproducía estereotipos de superioridad étnica y racial. La escultura solo fue cubierta temporalmente, hasta que finalmente el concejo municipal de La Concordia resolvió destapar la escultura sin hacer ningún tipo de modificación. En junio de 2014 se resolvió dismantelar el monumento y ubicar a las esculturas de forma separada en varias partes del parque.

En 2016 se presentó en Quito otro caso muy discutido de prejuicio racial de la policía hacia la población afrodescendiente en el marco de la conferencia de la ONU HABITAT III. Dos jóvenes afroecuatorianos fueron

nuevamente detenidos por la Policía Nacional y Metropolitana de Quito por “actitud sospechosa”, mientras usaban el servicio de transporte Ecovía. La policía detuvo el bus en plena vía; fueron requisados y se controlaron sus documentos, pero los jóvenes no aceptaron bajarse del transporte rechazando esta conducta arbitraria.

4) *Mercados*: Un estudio realizado por Carrillo y Salgado (2002) en el mercado Amazonas en la ciudad de Ibarra muestra las prácticas de discriminación ejercidas por los blanco-mestizos en función del uso de prejuicios y estereotipos raciales contra la población afrodescendiente e indígena. El estudio muestra que cuando el grupo subordinado posee recursos económicos, las relaciones tienden a ser más igualitarias, aunque a los afrodescendientes y a los indígenas no se les reconoce de mejor posición económica. Los vendedores mestizos hacen muestra de sus preferencias hacia blancos y mestizos, o cuando la persona está bien vestida o se asume que tiene dinero (Carrillo/Salgado 2002: 52). El trato cambia por ejemplo en los puestos de comida: Si se trata de un indígena de Otavalo, se les da un mejor trato, mientras que a los indígenas de otras regiones se les sigue asociando a la suciedad o falta de higiene. Una asociación similar recae contra los afrodescendientes:

Al mestizo se le dice “Señor venga para acá”, se le da otro tono de voz, otro privilegio... Por ejemplo viene un indígena, a él le pongo la costilla de la gallina, pero viene un mestizo, a él le pongo la pechuga ahí venimos a dar ese trato. [...] Bueno cuando es un indígena por ejemplo, que su presentación es buena y educado, él pide la presa... ellos tienen más apertura... muchas veces vienen también indígenas que no tiene agua vital, entonces no hay aseo, no hay higiene, ahí se lo trata de meter donde hay menos gente, para que coma se sirva rápido y se vaya. [...] [E]l negro es igual también, si no viene bañado, apesta su parte de él... Su color su piel caliente que lo tiene y su forma que expresa su sudor es muy fuerte y uno trata de hablar con la que le pone, con la que cocina: ¡pónele poco para rápido acabe y se vaya! (Carrillo/Salgado 2002: 52-53).

Los vendedores tratan a los mestizos de “señor”/“señora”, “don”/“doña”, y cuando hay cierta familiaridad de “mija”. Los vendedores mestizos y los indígenas nombran a quienes tienen rasgos indígenas o a quienes son sus clientes permanentes como “caseros”/“caseras”. Los autores encontraron también que en el contexto de compra y venta, los vendedores mestizos tratan a los indígenas como “patrones”, sugiriendo una inversión de las jerarquías raciales; las indígenas vendedoras también se dirigen a sus clientes como “patrón”/“patrona”, lo cual refleja la terminología de servi-

dumbre, común de la época colonial y del sistema de hacienda (*ibid.*: 54). Los compradores mestizos estigmatizan a las vendedoras afrodescendientes como agresivas o mal educadas: “La manera de atender de las morenas... ellas tienen sus tomates, ellas dicen: Van a comprar o no, o si no deje ahí, su estado de ánimo es muy alterado, toca estarse a la vanguardia antes que provocar o decirles algo a ellos” (*ibid.*: 55). De acuerdo a los autores, ese imaginario construido alrededor de las vendedoras afrodescendientes como agresivas les ha servido para defender el espacio de venta e imponer un trato respetuoso e igualitario y de respeto (*ibid.*: 56). En el caso de las jóvenes, se muestra una valoración de su identidad étnica y una reacción frente a tratos racistas:

Quando hay algún pleito ahí están buscando a las de acá [a las vendedoras afrodescendientes] para que les defiendan, pero cuando se necesita ahí si nadie se acerca. [...] Por eso a mí me sabe dar unas iras que nosotros que hemos luchado y cuando es de hablar con los empleados están hechas las mosquitas [muertas] no hablan nada, solo dejan que uno se pelee por ellos, para que a nosotras nos vean las caras de pelearingas, de malas.

[...] Una vez la señora del puesto de adentro nos insultó y nos dijo: “indias sucias, indias puercas váyanse de aquí [...]” nosotras le contestamos: nosotras somos indias puras y no como ustedes ya mezcladas. [...] A nosotras nos ven como malas, pero realmente nosotras no somos malas, ellos ven solo el lado malo de nosotros, el lado negativo, no el positivo y tenemos mucha gente que nos aprecia, nos quiere, muchísima gente de condiciones buenas (citado en Carrillo/Salgado 2002: 57, 60, 75).

#### 4.3.2. El espacio público de Ouro Preto en tiempos de la nación multicultural

La pluralización política, cultural y religiosa de Ouro Preto, al lado de la expansión física de la red urbana va haciendo aún más evidente, como muestra el urbanista Kafuri (2017), las contradicciones entre el “Ouro Preto oficial”, la “ciudad puramente escenográfica” del casco histórico y la “ciudad real” donde vive la mayor parte de los ouro-pretanos, conviviendo con la falta de saneamiento básico, inundaciones y deslizamientos de tierra.

Diferentes estudios procuran describir la brecha entre la “ciudad oficial” y la “ciudad real” destacando que la parte de la ciudad que conforma el patrimonio histórico de la humanidad tiene su ocupación circunscripta a museos, agencias públicas, iglesias y la población más rica que puede pagar los altos alquileres o, siendo propietaria, los costos de manutención

de los inmuebles transformados en museos habitados. La brecha entre la ciudad de la memoria y de los museos y la ciudad real encierra también un claro sesgo etnorracial. Así, el tipo de representación del pasado privilegiado por los museos y por la política patrimonial local no coincide con la trayectoria de la población local, marcada, históricamente, por la fuerte presencia africana y afrodescendiente, conforme demuestra Lima Filho (2010). Para el autor, la política de memoria adoptada en la ciudad no refleja la contribución cultural de esta población y mucho menos el protagonismo de la mujer en la historia de la ciudad. Cuando el pasado africano y afrodescendiente es resaltado, lo que se enfatiza es apenas el dolor y el sufrimiento del esclavo, mas no el conjunto de relaciones sociales en que este sufrimiento estaba inserto. Así, la estética patrimonial adoptada no induce una reflexión profunda y completa sobre el régimen de terror que fue la esclavitud, ni hace justicia a la herencia y presencia afrodescendiente en la construcción del patrimonio histórico local.<sup>431</sup>

Además de aparecer reflejadas en las disputas por la representación pública del patrimonio y de la memoria local, las tensiones en la convivencia intergrupal se manifiestan, aunque de forma muy velada, en las disputas observadas en el campo religioso. En el contexto de Minas Gerais, el catolicismo tanto como organización eclesiástica como conjunto de prácticas y hábitos adoptados por los fieles fue constitutivo de la sociabilidad y de las formas de ocupación del espacio en la región de Ouro Preto desde las primeras fases del poblamiento. La fuerza y autoridad de la Iglesia Católica continuaron moldeando hábitos y formas de vida local por lo menos hasta la década de 1980, cuando la voz de la Iglesia tenía peso decisivo en las elecciones morales y políticas locales. La Iglesia Católica continua siendo influyente, pero tiene hoy rivales de peso, como muestra Leonel (2017) en su amplio estudio de lo que llama, en consonancia con el grueso de la antropología y sociología de religión brasileñas, el campo religioso local.

Valiéndose de datos censales y de los registros de organizaciones religiosas, además de documentos y entrevistas con religiosos, Leonel constata que, desde 1990, se puede hablar de la existencia de un boom de creación de nuevos templos no católicos en Ouro Preto, con una fuerte prevalencia

---

431 En palabras del autor: “Quando o passado escravo é exposto, as museografias empregadas, de uma maneira em geral, são pensadas em expor peças isoladas a respeito da tortura, que não levam o observador a mergulhar sobre esse tempo de horror da humanidade e do Brasil e não fazem alguma menção ou ponte conceitual com o processo de exclusão da população afro-brasileira nos dias atuais” (Lima Filho 2010: 207).



de denominaciones neopentecostales. Además hay un aumento significativo de los que se declaran sin religión, así como una clara diversificación religiosa fuera del cristianismo, incluyéndose aquí religiones orientales, Santo Daime, espiritismo, umbanda y candomblé (Leonel 2017: 71). Es digno de mención que los templos y espacios religiosos no católicos están situados, en su casi totalidad, en los barrios habitados por las poblaciones más pobres, por lo tanto, fuera del polígono declarado patrimonio histórico y dominado por las majestuosas iglesias católicas.

La convivencia entre los practicantes de las diversas religiones, si bien no es abiertamente conflictiva, presenta tensiones claras emergiendo muchas veces hostilidades y represalias que envuelven principalmente ataques de pentecostales y neopentecostales a practicantes de la umbanda, el candomblé y el espiritismo. La aceptación, a su vez, de los evangélicos, particularmente de los pentecostales y neopentecostales por la mayoría católica parece depender más de la orientación específica adoptada por los párrocos, habiendo desde aquellos que buscan el diálogo ecuménico como los que hostilizan a los no católicos.

Con respecto a la interacción interreligiosa de los católicos con los no cristianos, la actitud de las autoridades católicas en la ciudad es, conforme ha comprobado Leonel, de no buscar el diálogo. Hay, en el plano individual, una disposición a aceptar la diversidad religiosa e incluso a cambiar de religiones y admitir las pertenencias múltiples. Sin embargo, según Leonel, esta apertura individual no encuentra correspondencia en la práctica institucional del diálogo ecuménico e interreligioso.<sup>432</sup>

La investigación de Leonel no permite identificar con precisión cómo los diferentes espacios religiosos locales son constituidos en términos etnoraciales. Los datos del censo de 2010, sin embargo, indican que la proporción de seguidores de religiones evangélicas entre negros y pardos (12 % y 11 %) es ligeramente mayor que entre blancos (8 %).<sup>433</sup> En el caso de los

432 “A convivência ‘harmoniosa’ no espaço urbano parece estar baseada, ao contrário, no desconhecimento/desprezo mútuo das práticas e existências umas das outras e na manutenção das respectivas distâncias sociais. O habitus brasileiro da ‘porosidade’ religiosa parece aplicar-se de forma mais efetiva nas práticas subjetivas dos indivíduos, não implicando necessariamente uma plena tolerância ou diálogo entre as instituições atuantes neste contexto” (Leonel 2017: 123).

433 En las entrevistas realizadas por Justo (2015) con miembros del hip hop, se verifica afinidad presente o pasada de muchos de estos con religiones evangélicas, lo que puede estar asociado a habilidades de lectura y oratoria adquiridas en las prácticas religiosas y al incremento del autoestima proporcionado por la adhesión a la religión, como queda

971 seguidores declarados del espiritismo en 2010 en Ouro Preto, 51 % son blancos, con una participación, por lo tanto, mayor que su participación en el conjunto de la población local. Ya entre los 70 seguidores declarados de las llamadas religiones afrobrasileñas, umbanda y candomblé, nadie se declaró negro o indígena, el 14 % se declaró blanco y 86 % pardos.<sup>434</sup>

Aunque Leonel (2017) dedique poca atención a lo que algunos autores llaman catolicismo negro y a otros de espacios religiosos afro-católicos, hay que resaltar la importancia de estos espacios en la vida religiosa de Ouro Preto. Se destaca aquí el papel de las hermandades negras ya referidas cuando se trató de convivialidad en el período colonial y de los *congados* vinculados, en general, a las mismas hermandades. Entre las hermandades negras, particularmente relevante es, como destaca Lima Filho (2010), la Hermandad de Santa Ifigênia, que busca recuperar y revitalizar de manera particularmente enfática los elementos africanos y afrodescendientes presentes en la historia de la Hermandad, cuya fundación se remonta a 1719. En la iglesia de Santa Ifigênia (que construyó y sobre la que todavía busca mantener su control), la Hermandad ofrece culto particularmente a la memoria mitológica de Chico Rei, quien fue supuestamente un príncipe africano hecho esclavo y después capataz en Vila Rica y que habría comandado la construcción de la iglesia en alabanza a Santa Ifigênia y Nuestra Señora del Rosario. Conforme la memoria que la hermandad cultiva, esclavos escondían oro en el cabello y en las uñas dejando el metal en el fregadero de la iglesia donde se lavaban las manos y la cabeza. Así, la Hermandad podía ayudar a los “hermanos” e incluso comprar la manumisión de muchos de ellos. Además de las fiestas propiamente religiosas, la Hermandad participa activamente de las disputas por la reconstrucción de la memoria local, de suerte de representar la esclavitud no sólo por el dolor e inacción de los esclavos, sino destacando su vida asociativa y religiosa (Lima Filho 2010: 216).

Los *congados*, a su vez, son agrupaciones culturales-religiosas, vinculadas a las hermandades negras, y que adoran a Nuestra Señora del Rosario, combinando elementos católicos y tradiciones africanas ligadas a la música,

---

evidente en el en el discurso de uno de sus entrevistados, el rapero Soñador: “Eu escrevia mais ou menos sobre essas coisas que acontece nas periferias: drogas, arma, traição, morte. Eu escrevia sobre isso. Aí depois que eu aceitei Jesus eu passei a usar essa arma que é o microfone e as letras, tudo eu pude englobar, como que fala, eu pude colocar essas coisa, tudo que acontece na Periferia, mas dando a solução do problema, entendeu? E hoje eu coloco tudo na letra, como que se diz, racismo – tiração com a cor da pessoa, nada a ver! Sobre a classe social também, os rico, o pobre” (Justo 2015: 67-68).

434 Véase <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489>.

al canto y la danza, transmitidas y modificadas a través de las generaciones de afrodescendientes. Ouro Preto es considerada uno de los bastiones del *congado*, contando con seis guardas, nombre dado a las asociaciones de *congado* (Silva 2017: 45). La importancia de los *congados* como espacio de convivialidad se refiere, primero a los propios miembros de las asociaciones, los cuales ensayan conjuntamente las presentaciones públicas y transmiten entre sí los conocimientos acumulados.<sup>435</sup> Igualmente relevante es el involucramiento de la comunidad local en las actividades:

La comunidad local se integra al congado en una red de solidaridad. Son esas personas que auxilian en el recogimiento y en la preparación de los alimentos, en la ornamentación de los espacios donde ocurre la manifestación, las instalaciones, en la recepción de las guardas visitantes, en la divulgación, en fin, en todo lo que concierne al desarrollo de todas las fiestas de congado realizadas en Ouro Preto. La comunidad, las personas del barrio y alrededores y los congados crearon de esa forma, un vínculo entre ellos, lo que hace posible la permanencia, la realización y la comprensión de esa manifestación (Silva 2017: 53, traducción propia).

Si bien los *congados* de Ouro Preto históricamente pueden ser mejor interpretados en la clave de la acomodación y de la acción posible bajo las condiciones de opresión vigentes, primero en la esclavitud, y después de la abolición, en el ámbito de relaciones racistas, en los últimos años se han resignificado y están reinventando sus narrativas. En el nuevo contexto, el vocabulario de la valorización de la memoria, de la exaltación de la herencia africana, de la transmisión de los conocimientos ancestrales y de la resistencia a la opresión se vuelve cada vez más prominente.

\*\*\*

En los capítulos anteriores se habían identificado diferencias y contrastes entre las dinámicas de convivencia rural de la población afrodescendiente en el Pacífico colombiano (disputas sobre tierras y recursos naturales, autonomía territorial, impactos socioambientales de la deforestación) frente a las dinámicas predominantemente urbanas de Minas Gerais (industrialización,

---

435 Las jerarquías de género, antes muy marcadas en los congados a través de la exclusión de las mujeres en el desempeño de las funciones principales, fueron parcialmente superadas, encontrándose hoy muchos casos de mujeres dirigiendo las asociaciones. Cf. Silva 2017: 139 *et seq.*

urbanización). Sin embargo, es evidente que en ambos casos, tanto en ámbitos rurales como urbanos, se han generado procesos de espacialización de las desigualdades; es decir, la posición subordinada en las jerarquías sociales corresponde al vínculo a un lugar físico en el paisaje rural o urbano subalterno. En el Pacífico colombo-ecuatoriano, los habitantes de la zona han enfrentado una violación sistemática de sus derechos colectivos al territorio y una destrucción masiva de su medio ambiente, todo ello asociado en buena medida a actividades extractivas y agroexportadoras. Esto ha modificado no solo sus prácticas económicas sino también ha llevado a conflictos entre los diferentes grupos étnicos, y éstos frente a los colonos y empresas extractivistas. Esto no solo ha implicado la pérdida de territorio o el despojo ilegal, sino una situación de precariedad de largo plazo, que agudiza la pobreza y la escasez de oportunidades laborales y educativas. La migración o desplazamiento forzado a las ciudades pone a los afrodescendientes en condiciones de precariedad, marginalidad y exclusión. El problema es mucho más complejo cuando los territorios tienen presencia de grupos armados ilegales, incluyendo aquellos vinculados con el narcotráfico. La reducida presencia estatal en estos territorios contrasta con la creciente influencia de empresarios madereros, ganaderos, mineros, y palmicultores, quienes se han posicionado de manera dominante en estos territorios, pese a que en el papel las comunidades afrodescendientes e indígenas hayan logrado la titulación de sus tierras ancestrales o se encuentren en el trámite de estos procesos.

Pese a la destrucción ambiental y a los impactos sociales de estas operaciones, las comunidades afrodescendientes en el Pacífico colombo-ecuatoriano aún mantienen actividades de subsistencia vinculadas con la naturaleza, incluyendo la extracción artesanal de oro, la agricultura, la caza, la pesca y la recolección de conchas. En relación con la población chachi y afroesmeraldeña, si bien tienen prácticas similares de pesca y caza, sus concepciones varían según su significado del territorio. Los pocos trabajos que se han enfocado en resaltar las formas de convivencia muestran que se basan principalmente en normas consuetudinarias.

Respecto al ámbito familiar y de parentesco, los estudios sobre varios poblados de Esmeraldas muestran que las poblaciones indígenas mantienen su preferencia por las uniones monogámicas y endogámicas. El matrimonio chachi tiene un fuerte componente político y de control del territorio, que se hereda por línea paterna entre hijos legítimos de parejas indígenas. En contraste, la población afrodescendiente mantiene su tendencia histórica a las uniones libres, la poligamia y la matrifocalidad. Las

relaciones interétnicas son por tanto escasas, y las que existen son usualmente en detrimento de la mujer.

Tanto en Quito como en Ouro Preto son relevantes los proyectos antidiscriminatorios al nivel de políticas públicas. En ambas ciudades se han desarrollado espacios para proteger las expresiones culturales afrodescendientes y combatir el racismo. Se ha avanzado en el reconocimiento de acciones afirmativas, que en términos de convivialidad han abierto espacios educativos que previamente estaban reservados a no afrodescendientes. Con las cuotas educativas, estudiantes afrodescendientes y no afrodescendientes pueden interactuar, conocerse y reconocerse como iguales, en espacios que anteriormente estaban segregados de facto o que simplemente no existían. En el caso de Ouro Preto, diferentes trabajos muestran cómo se reproducen las desigualdades cotidianas principalmente por la articulación de adscripciones raciales y estratificaciones de clase, dando cuenta que los estudiantes que ingresaron por cuotas en las universidades evidencian cierta formación grupal determinada justamente por cuestiones basadas en el capital cultural, la identificación racial, la edad y el estatus económico. Interesante también en términos de convivialidad es el rol que juega la familia en el proceso de autoidentificación, en donde hay una tendencia a resaltar la herencia blanca y negar o minimizar el aporte africano. Los discursos y el racismo cotidiano remarcan jerarquías y evidencian que las personas identificadas como pretas son mayormente víctimas de discriminación y racismo que las pardas.

Pese a los notables avances para el combate a la discriminación racial, se observa una continuidad en los estereotipos negativos asociados a las personas afrodescendientes e indígenas, especialmente en entornos urbanos. Esto tiene efectos claros en el acceso al mercado laboral. Muchas mujeres afrodescendientes siguen siendo reducidas como empleadas domésticas y los hombres a trabajos de fuerza, como cargadores, guardias, etc. En relación con la convivialidad en espacios públicos, como por ejemplo en el transporte público, mercados, plazas y parques públicos, es contrastante evidenciar que a pesar de la movilización política y la implementación de derechos colectivos, acciones afirmativas y leyes contra la discriminación, todavía se mantengan prácticas racistas que eran comunes desde la época de la colonia. La asociación entre afrodescendencia y criminalidad es un estigma particularmente persistente que obliga a negociaciones cotidianas frente a los no afrodescendientes y las fuerzas de seguridad pública. Varios estudios recientes nos muestran la continuidad de prácticas racistas y estratificaciones racializadas en pleno siglo XXI, aunque también dan cuenta

de la resistencia y el posicionamiento de los afrodescendientes ante esta problemática, afirmando su identidad y cuestionando el racismo y la discriminación racial, de clase y género.

## Conclusiones

La discriminación por distinciones étnicas, raciales, de color de piel, linaje u origen nacional está proscrita en el derecho internacional contemporáneo y en las constituciones nacionales. Sin embargo, en las sociedades latinoamericanas, las disparidades asociadas a estas adscripciones son una realidad empírica y hacen parte de las relaciones cotidianas. Como la desigualdad tiene un color, la mayoría trata con indiferencia a un niño indígena o afrodescendiente que pide limosna en la calle; pero se ha llegado a generar un debate nacional cuando se trata de una niña rubia y ojos claros.<sup>345</sup> En la mayoría de países, los afrodescendientes están sobrerrepresentados dentro de la población más pobre; su esperanza de vida y las tasas de mortalidad infantil de sus niños son usualmente peores que las del resto de la población; su acceso a las instituciones políticas, judiciales y administrativas es muy reducido; generalmente tienen mayores dificultades de acceso al mercado laboral, siendo con frecuencia relegados a empleos precarizados y de ingresos inferiores al promedio; sus tasas de escolarización y de permanencia en el sistema educativo son más bajas; la calidad de la educación, salud y servicios públicos en las regiones predominantemente afrodescendientes es inferior a la del promedio nacional; y aún siguen siendo víctimas del racismo y de distintas formas de exclusión y criminalización. El presente libro se propuso deconstruir los dispositivos que normalizan y legitiman este estado de cosas. Para ello se estudiaron las desigualdades sociales que afectan a los afrodescendientes en Sudamérica, desde una perspectiva relacional, entrelazada (interdependiente) e histórica, tomando como referencia a Brasil, Colombia y Ecuador.

En este esfuerzo, los autores enfrentaron varios desafíos. Uno de los más difíciles de superar fue la diversa disponibilidad bibliográfica según la época estudiada. Esto se predica especialmente de las secciones que se apoyaron ante todo en literatura secundaria, como es el caso del es-

---

<sup>345</sup> A finales de 2012 hubo un debate en México por el caso de un usuario de Facebook que difundió una fotografía de una niña de cinco años, rubia y de ojos verdes, pidiendo limosna a conductores de auto en una calle de Guadalajara. El caso llamó la atención nacional porque se especuló que la niña hubiera sido secuestrada ya que sus padres eran de piel morena, así como por la inusualmente rápida respuesta de las autoridades, que detuvieron a la madre de la niña, quien tuvo que ofrecer pruebas documentales de que efectivamente era su hija.

tudio de las formas de convivialidad en las regiones mineras seleccionadas. Como se vio, la disponibilidad bibliográfica al respecto es bastante desigual; mientras que el material sobre el período colonial y el período de constitución de los Estados nacionales en el siglo XIX así como para el período más reciente es bastante amplio y denso, para la mayor parte del siglo XX, marcada por la hegemonía del discurso del mestizaje y de la negación de las desigualdades de base racial, las fuentes, sobre todo para el ámbito local, escasean. Estas discontinuidades ciertamente afectan la posibilidad de generalización de los hallazgos en esta parte de nuestra investigación.

Otro desafío de peso estuvo ligado a las escalas a partir de las cuales la literatura que nos sirvió de referencia está estructurada. Así como la historia oficial, también la historiografía, la sociología, el derecho, la antropología y otras disciplinas que forman nuestras fuentes de investigación adoptan los límites de los Estados nacionales como unidades de investigación. Esto dificultaba la elaboración de diagnósticos sobre desigualdades entrelazadas y la reconstrucción de lazos de solidaridad e interdependencia que extrapolan las fronteras nacionales, lo cual era uno de los objetivos centrales de este libro.

Una dificultad adicional estuvo relacionada con la denominación de los sujetos enfocados por la investigación, ya que la expresión “afrodescendiente”, como se discutió, no nos resulta una solución terminológica convincente, tanto por sus efectos homogeneizadores como por fijar la ancestralidad como categoría de identificación. Es decir, la investigación desarrollada en este libro contiene una ineluctable contradicción interna: Para estudiar desigualdades etnoraciales estamos obligados a referirnos a la categoría analítica integral y estable que se ha impuesto en el régimen de desigualdad contemporáneo que proponemos deconstruir, y pese a que, a partir de las teorías que nos orientan y de nuestras propias observaciones empíricas, defendemos la postura de que la afrodescendencia no es una ontología. Es decir, se constituye en las articulaciones circunstanciales y contingentes de diferencias que, por definición, son dinámicas y cambiantes.

Esta cuestión está asociada también con el reto más abstracto del ejercicio de deconstrucción de representaciones y discursos. Como investigadores, nuestra manera de entender la desigualdad también está permeada por conceptos, representaciones y categorías que con frecuencia damos por autoevidentes. En nuestro esfuerzo por deconstruir e historicizar conceptos como la clase, la nacionalidad, la “raza”, el género, la etnicidad o el mesti-



zaje, es probable que no siempre hayamos logrado separarnos del todo de nuestras propias representaciones y aprehensiones conceptuales.

A despecho de estas dificultades, la discusión y sistematización analítica que hemos propuesto en las páginas anteriores parece haber revelado dimensiones aún poco conocidas y exploradas de las desigualdades etnoraciales en Sudamérica. Esta es una cuestión que acompaña a la región desde la época colonial y que, después de más de cinco siglos de la llegada de los españoles y portugueses a América, no ha perdido su urgencia y contundencia. Al contrario: las nuevas investigaciones sobre el tema y las movilizaciones antirracistas acentúan, con aún más vehemencia, el carácter imperativo de la necesidad de entender y combatir las desigualdades etnoraciales en la región.

Nuestros principales hallazgos y avances pueden ser organizados al menos en torno a tres cuestiones principales:

- 1) *Inflexiones*: La literatura consultada ofrece evidencias suficientes de que los cuatro regímenes de desigualdad tomados como hipótesis inicial de la investigación enmarcan adecuadamente las inflexiones más importantes y los cambios en los patrones de desigualdad observados en los tres países estudiados.
- 2) *Dimensiones de las desigualdades etnoraciales*: Se ha demostrado que las lógicas de estratificación, discursos, derecho y convivialidad son dimensiones cruciales para entender la configuración de los regímenes de desigualdad etnoracial a lo largo del período investigado.
- 3) *Continuidades*: Las diferentes dimensiones de las desigualdades etnoraciales se articulan y se condicionan recíprocamente entre cada uno de los regímenes considerados.

En las siguientes líneas discutimos cada una de estas cuestiones, concluyendo con algunas indagaciones que permanecen abiertas a investigaciones futuras.

## 1. Regímenes de desigualdad: plausibilidad empírica y utilidad analítica

El recurso a la matriz analítica de los regímenes de desigualdad revela la existencia de historias (com)partidas entre poblaciones afrodescendientes de Brasil, Colombia y Ecuador. Hemos elaborado una genealogía de las desigualdades que estas poblaciones han padecido desde el período colonial acudiendo a metáforas diaspóricas como “Atlántico Negro” y “Pacífico Negro”. Sus historias coinciden de maneras múltiples en experiencias de discriminación, marginalización y violencia, y narrativas de opresión y resistencia al racismo, que se entrecruzan con la formación de sociabilidades locales y discursos (trans)nacionales. Por supuesto, como el tratamiento detallado de cada contexto específico desarrollado en este libro deja claro, esta mirada de lo que comparte la diáspora africana en Sudamérica no pretende achatar e ignorar especificidades locales y nacionales. En este sentido, sus historias particulares no sólo son relatadas como particulares; son incluso específicas, como este libro trató de mostrar. Pero sin perjuicio de su singularidad, estas historias, múltiples, diversas y únicas en su riqueza, se entrelazan y se intercomunican. Los entrelazamientos corresponden a macroprocesos globales y transnacionales que condicionan y están condicionados por las experiencias específicas vividas a nivel nacional y local. La intercomunicación se refiere al intercambio de experiencias locales y a la permanente recreación de los repertorios culturales y políticos en el ámbito de la diáspora africana. Es cierto que esta comunicación es discontinua e irregular. En el período colonial, durante las guerras de independencia, y contemporáneamente, el intercambio intra-diáspora parece ser mucho más efectivo que durante la hegemonía del discurso de mestizaje.

Los regímenes de desigualdad tratan de hacer frente a las historias (com)partidas de la diáspora africana, tanto en lo que tienen de *partidas* (es decir, de separadas por las fronteras coloniales y nacionales) como en lo que tienen de *compartidas* (a saber, los macroprocesos comunes y el intercambio de experiencias intra-diáspora). Ante todo, los regímenes de desigualdad captan la temporalidad compartida por la diáspora, en la medida en que muestra que, en lugares tan lejanos y disímiles del Atlántico y el Pacífico Negro como las montañas de Ouro Preto y las planicies aluviales selváticas de la costa pacífica colombiano-ecuatoriana, procesos globales y comunicativos en el ámbito de la diáspora han contribuido tanto a la constitución de dinámicas de opresión, negociación y resistencia, las cuales pueden ser

organizadas en ciclos temporales transversales y comunes a las múltiples experiencias. Estos entrelazamientos y experiencias comunes, en la medida en que pudieron ser efectivamente constatados y documentados a lo largo de este libro, confieren plausibilidad empírica a la idea de regímenes de desigualdad. Las rupturas en los patrones de constitución y expresión de la desigualdad en los diferentes niveles analizados, igualmente documentadas a lo largo del libro, caracterizan la transición de un régimen al otro.

Así, el período que caracterizamos como régimen esclavista presenta como condicionantes comunes la expansión colonial, el tráfico transatlántico esclavista y el concurso entre el Estado colonial, la Iglesia Católica y el derecho ibérico, además de la subyugación del cuerpo del esclavo, la violencia y el terror sistemático en la configuración de la institución esclavista. Las relaciones, ora de cooperación, ora de conflicto entre las poblaciones indígenas que habitaban previamente las regiones hacia donde eran llevados los africanos esclavizados son también marcas comunes de las experiencias que caracterizan a la diáspora africana en el período esclavista. Las vivencias concretas de la esclavitud, ciertamente múltiples y diversas, dependiendo de la actividad ejercida y del sistema adoptado (plantación, trabajo en las minas en sistema de cuadrillas o como esclavo de ganancia, trabajo doméstico como esclavo residente o de alquiler, etc.) presentaban similitudes en las diferentes regiones estudiadas. Como muestra la investigación historiográfica más reciente (Santos 2015), la comunicación en el ámbito de la diáspora, a pesar de barreras obvias como la diversidad lingüística, la vigilancia permanente, las restricciones de movilidad y la ineffectividad de los medios de comunicación disponibles, ocurría durante la esclavitud. Las noticias sobre rebeliones, sobre la formación y la existencia de palenques/quilombos o sobre festividades, circulaban y eran alimentadas, entre otros, por las hermandades negras, donde había un protagonismo femenino.

La transición de la esclavitud al nacionalismo racista, si se tiene en cuenta los diferentes momentos y circunstancias en que se dio la independencia nacional (en la Nueva Granada y Ecuador después de sangrientas guerras de independencia, y en Brasil como un acto del príncipe regente portugués) y la abolición de la esclavitud (Colombia y Ecuador en 1851, Brasil en 1888), sigue en cada país cronologías diferentes. Esto, sin embargo, no invalida nuestra tesis de las temporalidades compartidas, ya que la transición en las diferentes regiones está condicionada por los mismos macroprocesos. En particular, el temor regional por una revolución de es-

clavos exitosa como en Haití, así como las dificultades surgidas para la continuación del tráfico de esclavos en virtud de las prohibiciones impuestas por el Imperio británico, las cuales están asociadas, a su vez, a los cambios en el patrón de acumulación capitalista global que acompaña la diseminación y consolidación del trabajo asalariado en las fábricas europeas. Igualmente relevantes para las transformaciones observadas son los ideales de libertad individual y soberanía nacional diseminados en el marco de revoluciones y revueltas diversas como la Revolución Francesa y la Revolución Haitiana, los incontables levantamientos de esclavos en haciendas y minas, los numerosos movimientos de independencia en las diversas áreas del continente americano y los movimientos abolicionistas con sus vínculos transnacionales. En el período de vigencia del nacionalismo racista, los entrelazamientos transnacionales más relevantes fueron el racismo científico y las legislaciones migratorias. La difusión del racismo científico funcionó como instrumento de continuación de las jerarquías sociales bajo el color de piel y otras adscripciones raciales, en el momento en que la institución de la esclavitud estaba siendo desmontada y abolida legalmente. Ya no era preciso justificar el dominio de la “raza blanca” sobre la “raza negra” en la voluntad divina o en causas justas/legales de esclavización; diversos académicos le confrieron un aire de científicidad a ideas racistas, alegando tener evidencias de la supuesta inferioridad física e intelectual de la “raza negra”. Por su parte, la difusión de leyes de inmigración selectiva con fines eugenésicos operó en la región como un dispositivo de exclusión hacia afuera, que reforzaba la discriminación y las jerarquías raciales hacia adentro.

En la década de 1930, el nacionalismo racista tuvo su apogeo en buena parte del mundo y en muchos países solo se desmontó jurídicamente de manera muy tardía (en Estados Unidos en 1964; en muchos países africanos, asiáticos y del Caribe como resultado de sus procesos de descolonización entre las décadas de 1950 y 1980; en Sudáfrica en 1994). En contraste, en varios países latinoamericanos se produjeron cambios muy significativos en la década de 1930, que generaron una ruptura notoria en el régimen de desigualdad, y que aquí se ha caracterizado como nacionalismo mestizo. En los tres países tomados como referencia, esta transición estuvo motivada por procesos comunes: la crisis global de 1929 y los cambios de hegemonía política que ésta produjo; los primeros pasos hacia la industrialización; y los procesos de migración rural-urbana. A esto se agregan las tensiones generadas por la migración internacional en el caso específico de Brasil. Con el surgimiento de una clase obrera urbana y el

ascenso económico de los mestizos, el peso político y económico de las oligarquías agrarias fue desafiado paulatinamente. En este contexto, crecieron las expectativas de inclusión política y simbólica de poblaciones que ocupaban los estratos más bajos en las jerarquías raciales inventadas por el racismo científico (negros, indígenas y mestizos). Desde el punto de vista discursivo, la diseminación internacional de los trabajos de Franz Boas, quien puso en cuestión la fuerza determinante de las razas biológicas y desplazó el eje de la pertenencia a la cultura, ofreció el marco adecuado para la revisión de la narrativa del proyecto de nación y de los discursos nacionalistas racistas que hasta entonces eran dominantes en los tres países. A lo largo de la vigencia del régimen nacionalista mestizo se profundizó el paso de los tres países en cuestión de sociedades agrarias a sociedades urbanas, parcialmente industriales, haciendo multiplicar las presiones por inclusión en las naciones autorrepresentadas como mestizas. Las contradicciones entre las promesas de trato igualitario y la confrontación diaria con el racismo, marcaron las experiencias cotidianas de afrodescendientes en los tres países en cuestión durante la mayor parte del siglo XX. Estas ambivalencias se reflejan en movimientos sociales como *Frente Negra Brasileira* que, durante la década de 1930 reclamaba la integración igualitaria de los afrodescendientes en la nación brasileña. En los casos de Colombia y Ecuador, el discurso de mestizaje solo incorporó algunas expresiones culturales negras, pero los afrodescendientes en términos generales no fueron reconocidos como parte de la narrativa identitaria nacional, ya que el discurso estuvo ante todo enfocado en la asimilación y aculturación de la población indígena. Lo afrodescendiente en este discurso homogeneizador es muy ambiguo: por un lado se habla de la inclusión de todos los ciudadanos al progreso, pero por otro lado se mantienen estereotipos y prejuicios contra la población afrodescendiente.

El paso al régimen multicultural compensatorio, como en los demás casos de transición de un régimen al otro, no implica la superación completa del mestizaje, el cual aún hoy forma parte de los imaginarios nacionales y de las estrategias cotidianas de supervivencia y resistencia de los afrodescendientes en los tres países. Sin embargo, un amplio conjunto de factores y acontecimientos va dibujando los contornos de la inflexión del nacionalismo hacia el régimen multiculturalista compensatorio, que se concretaría a finales de la década de 1980. Particularmente relevantes para ello fueron movimientos que ganaron repercusión global, haciendo más palpable la idea de una diáspora africana, en el marco de la cual son com-

partidos significados, temporalidades, venturas y desventuras, a pesar de las espaciales específicas que construyen y son construidas por las experiencias sociales en la diáspora. Fue a partir de los años 1960 cuando tomaron fuerza aquellas transformaciones de mayor impacto. Se trata, en particular, del movimiento de derechos civiles estadounidense, la valorización estética de la presencia y del cuerpo negro asociada al surgimiento del movimiento *Black is beautiful*, los movimientos de descolonización en África y el Caribe, y las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica.

Desde el punto de vista político-institucional, la transición del nacionalismo mestizo al régimen multicultural compensatorio fue impulsada externamente por el conjunto de cambios descrito como giro multicultural (Bocarejo 2008), particularmente visible en el marco de organizaciones multilaterales como la OIT, el Banco Mundial, UNESCO y la propia ONU. Internamente, el fin de las dictaduras en Ecuador (1979) y Brasil (1985), así como los procesos constituyentes en Brasil (1988), Colombia (1991), Ecuador (1998 y 2008) crearon un ambiente favorable para que los afrodescendientes en los tres países pudieran denunciar las insuficiencias del pacto tácito materializado en la idea de mestizaje y pudieran movilizarse, y en muchos casos, incorporar a las constituciones sus reivindicaciones por derechos sociales y culturales específicos. Después de ser incorporados a las constituciones, estos derechos fueron ganando implementación específica en los distintos países. En estos procesos de aplicación y uso de los nuevos derechos, se observa, como se analizó a lo largo del libro, una influencia recíproca entre el derecho y las formas de auto-identificación en el ámbito del Pacífico y Atlántico Negros. Es decir, en los tres países, la creación y operacionalización de derechos colectivos para afrodescendientes, sean derechos culturales como el reconocimiento de territorios ancestrales, sean derechos sociales o acciones afirmativas (*v. gr.* cuotas de admisión en las universidades públicas), al mismo tiempo que responden a las demandas de los movimientos sociales, contribuyen a la afirmación de la afrodescendencia y a la reconfiguración de las identificaciones existentes.

Comprender la existencia y operación de los regímenes de desigualdad es importante para entender los mecanismos que legitiman y naturalizan las desigualdades etnoraciales y para deconstruirlas como un fenómeno eminentemente evitable. El concepto de régimen contribuye además a un diagnóstico integral que entrelaza lo local y lo global, permitiendo identificar desigualdades globales que se viven en el cotidiano, y que se analiza en este libro en la dimensión de convivialidad. Desde una perspectiva diacrónica,

este concepto revela rupturas en las formas institucionalizadas de producción de desigualdades; es el caso de la abolición de la esclavitud, que ilegalizó la posibilidad de explotar a un ser humano integrándolo al patrimonio personal de otro. Sin embargo, lo que se observa en cada punto de inflexión o ruptura con el régimen de desigualdad vigente es una vocación inicial igualitaria en alguna de las dimensiones del régimen, que sin embargo con el tiempo se desmonta o pierde importancia en el conjunto del régimen. Así por ejemplo, la lógica de estratificación de castas del régimen esclavista se combatió con los discursos igualitaristas liberales y reformas constitucionales y legales abolicionistas, pero bajo las condiciones sociales ofrecidas a los libertos y los beneficios que gobiernos proterratenientes concedieron a los propietarios de esclavos, las esclavocracias derivaron en sociedades de clases legitimadas por discursos científicos racistas. Esto indica que los mecanismos de desigualdad operan históricamente de manera coherente y se adaptan a cambios discursivos y normativos, variando sus dispositivos (re) productores de desigualdad, como se sintetiza en la siguiente tabla:

<i>Regímenes de desigualdad</i>	<i>Principales dispositivos (re)productores de desigualdades</i>
<i>Esclavitud racial</i>	Explotación, racialización, discriminación directa, jerarquización de género, segregación, subordinación, inferiorización, cosificación (comoditización)
<i>Nacionalismo racista</i>	Jerarquización racial, de clase, exclusión, discriminación directa e indirecta, invisibilización, asimilación
<i>Nacionalismo mestizo</i>	Acaparamiento de oportunidades, asimilación, segregación, discriminación
<i>Multiculturalismo compensatorio</i>	Acaparamiento de oportunidades, segregación, discriminación

Tabla 18: Regímenes de desigualdad según sus principales dispositivos. Fuente: Elaboración propia.

Analizado en perspectiva diacrónica, la aplicación de estos dispositivos ha seguido una ruta inversa a la descrita por Therborn (2013: 54-67), quien tomó en gran medida como punto de observación la experiencia del proletariado en las sociedades industriales europeas. Therborn propone distinguir cuatro grandes mecanismos a través de los cuales se producen desigual-

dades sociales: distanciamiento, exclusión, jerarquización y explotación. Therborn los concibe como mecanismos interconectados y acumulativos; así, el punto de partida sería el mecanismo de distanciamiento (que crea desventajas entre sujetos en condiciones iniciales más o menos equitativas) y transita progresivamente hacia la exclusión (que pone barreras/obstáculos a aquellos que ya están en situación de desventaja), la jerarquización (que institucionaliza las barreras de exclusión como divisiones entre superiores e inferiores), y la explotación (que permite la extracción de los recursos de los sujetos inferiorizados/subordinados en beneficio de los sujetos dominantes). En el caso de la experiencia latinoamericana de los afrodescendientes, aunque todos estos mecanismos de desigualdad han operado simultáneamente durante los últimos cinco siglos hasta nuestros días, es posible observar el predominio inicial de los dispositivos explotativos del sistema esclavista; tras la abolición de la esclavitud (que significó el reconocimiento de que la explotación laboral de los afrodescendientes era inherentemente injusta y no podía seguir siendo ni jurídica ni moralmente defendida), se fueron paulatinamente imponiendo mecanismos de jerarquización racial y de exclusión en el cotidiano; actualmente, con la proscripción penal de la discriminación racial y el reconocimiento de derechos diferenciados de grupo a favor de los afrodescendientes, los mecanismos predominantes están asociados al acaparamiento de oportunidades y la segregación.

## **2. Dimensiones de análisis: lógicas de estratificación, discursos, derecho y convivialidad**

La productividad analítica de los regímenes de desigualdad depende, por un lado, de su plausibilidad empírica para los casos estudiados, según lo discutido anteriormente; de otro lado, de la relevancia y consistencia de las dimensiones de análisis de los regímenes elegidos, a saber, lógicas de estratificación, discursos, derecho/políticas públicas, y convivialidad. Tomadas por separado y en perspectiva histórica, cada una de estas dimensiones de análisis probó cubrir una esfera relevante de producción y reproducción de las desigualdades en los tres países en cuestión, como se sintetiza a continuación.

### **Lógicas de estratificación**

Como ha sido ampliamente documentado por la historiografía, las lógicas de estratificación en el período de vigencia de la esclavitud son detalladas



y variadas. Las posiciones ocupadas en la estructura social, considerando jerarquías socioeconómicas y de poder, variaban según se tratase, por ejemplo, de un esclavo de ganancia, de alquiler o de un esclavo en una gran plantación de caña de azúcar o café. Igualmente diversas eran las posiciones ocupadas por africanos y afrodescendientes en estas jerarquías. Podían ser esclavos, coartados, *forros*, e incluso propietarios de esclavos, lo cual evidencia que la lógica jerárquica se mantiene, al punto que algunos exesclavos se adaptaban a la misma y asumían el rol de amos. La esclavitud indígena, muy difundida en Brasil, también contribuye a hacer más compleja la estratificación social, pues impide establecer una ecuación simple que iguale al africano/afrodescendiente a la condición de esclavo. La distinción de sexo también concurre para el formato de las lógicas de estratificación complejas en el período de vigencia de la esclavitud en la medida en que la división de trabajo entre esclavas y esclavos en algunos casos influía en la posición en las jerarquías sociales y la posibilidad de movilidad espacial y física. Para un esclavo preso a una gran plantación, por ejemplo, era prácticamente imposible reunir recursos para su alforria, mientras una esclava de ganancia, vendedora ambulante, además de moverse con más libertad, disponía de mejores condiciones para acumular dinero suficiente para comprar su libertad. También la clase social contaba, en la medida en que hombres blancos libres —como los *desclassificados do ouro*— podían ser tanto o incluso más pobres que esclavos.

A pesar de todas estas diferenciaciones, todas ellas de extrema relevancia empírica y analítica, sostenemos que la condición legal de esclavo es el factor decisivo para conformar la estructura social en el período de vigencia de la esclavitud. Es esta distinción la que define el corte estructurante de la sociedad esclavócrata entre los que estaban condenados a entregar su trabajo y sus vidas en virtud del nacimiento, el secuestro y el régimen de terror al que estaban sometidos, y los que podían servirse de ese trabajo y esas vidas como mejor les conviniera.

En el régimen nacionalista racista, la lógica de estratificación, particularmente después de la abolición de la esclavitud en los tres países, se modifica. Esto no implica que las estructuras vigentes en la esclavitud desaparecieran. Como hemos visto, la lógica de las desigualdades superpuestas implica que nuevas jerarquías se yuxtaponen sobre las previamente existentes sin obliterarlas por completo. Dicho esto, es evidente que en el período de vigencia del nacionalismo racista ya no es más la condición de esclavo sino las marcas mismas de la afrodescendencia las que motivan

las desventajas estructurales más profundas. Los rasgos físicos asociados con el origen afrodescendiente condenan a sus portadores a ocupar los lugares más inferiores de las jerarquías socioeconómicas y de poder, aunque podían ser atenuados o reforzados por factores como la escolaridad, formación profesional, redes sociales, acumulación de renta y bienes. La combinación entre la condición de mujer y la afrodescendencia agravaba las desventajas de tal forma que la mujer afrodescendiente pasó a ocupar, en términos agregados, las posiciones más bajas de las jerarquías sociales en los tres países.

Estas características estructurales de la desigualdad cambiaron poco en la transición del régimen nacionalista racista al régimen nacionalista mestizo, el cual estaba igualmente marcado por la persistencia de la combinación entre raza, género y clase como elementos estructurantes de las jerarquías sociales. Hay una cierta disminución de la relevancia de la afrodescendencia en la determinación de las desigualdades sociales a lo largo del siglo XX, en la medida en que comienza a formarse una clase media negra en Brasil y en poblaciones del Pacífico colombo-ecuatoriano. Los cambios más sustantivos, sin embargo, sólo se darían en el siglo XXI, ya bajo la vigencia del régimen multicultural compensatorio. Por un lado, disminuye la fuerza determinante de la “raza” hacia las desigualdades; de otro, legislaciones y políticas públicas dirigidas a mitigar las asimetrías etnoraciales comienzan a operar como factor que, además de la clase, de la raza y del género, también concurren para configurar, y en ciertos casos reconfigurar, jerarquías socioeconómicas y de poder. Tiene peso aquí también la etnicidad, en la medida en que ciertos derechos y políticas públicas están orientados no por las marcas corporales sino por la pertenencia étnica, como se da en el caso de las comunidades quilombolas, en Brasil, de las comunidades negras en el caso colombiano, o del pueblo afro-ecuatoriano.

## **Discursos**

En el marco de los discursos, se pueden identificar varias inflexiones y continuidades entre un régimen y otro. Desde los inicios de la expansión europea en el siglo XV, la esclavitud era una institución jurídica que los reinos ibéricos intentaron instaurar en los territorios que fueron colonizando. Para justificarla, se basaron ante todo en discursos religiosos: interpretaciones bíblicas, doctrinas teológicas, y pronunciamientos papales. La postura oficial de la Iglesia Católica entre los siglos XV-XIX respecto a

la esclavitud fue admitir la legitimidad de la esclavización de africanos (ya sea por desigualdad natural o por causas justas), y prohibirla para el caso de los indígenas americanos. Al resolver las dudas y conflictos morales de los participantes de la trata y del sistema esclavista, esta postura fue decisiva para el desarrollo de la trata transatlántica, y el mantenimiento de las economías esclavistas hasta muy avanzado el siglo XIX en Brasil, y en las colonias españolas de Cuba y Puerto Rico. Allí existían alianzas muy sólidas entre la Iglesia Católica y los partidos conservadores, en virtud de sus intereses comunes como grandes terratenientes y propietarios de esclavos. No hay que descuidar el hecho de que durante el período colonial, la Iglesia Católica era el mayor terrateniente de América Latina y que muchos de sus latifundios eran empleados para actividades productivas basadas en mano de obra indígena y africana. Por eso los abolicionistas de América Latina solían encontrar en la Iglesia Católica a un recio opositor; para buscar aliados, los abolicionistas usualmente debían moverse en espacios seculares.<sup>346</sup> Solo hasta que el papado finalmente declaró el 4 de mayo de 1888 la ilicitud de la institución de la esclavitud, se creó una ruptura discursiva que hizo insostenible seguirla manteniendo en el último país latinoamericano donde aún era legal; apenas una semana después, el 13 de mayo de 1888, la princesa regente de Brasil, una católica devota, firmaría la ley de abolición.

La esclavitud de los africanos inicialmente estuvo justificada ante todo bajo la tesis de las “guerras justas” con los musulmanes en África, más que por su fenotipo o por alguna presunta inferioridad biológica. Sin embargo, la implementación de la doctrina de la limpieza de sangre en el contexto

---

<sup>346</sup> Esto contrasta fuertemente con el abolicionismo en países anglosajones. Como explica Alonso (2015: 126-128), el movimiento abolicionista británico y estadounidense fue liderado por *quakers* y metodistas, quienes criticaban las contradicciones morales de la Iglesia Católica respecto a la esclavitud. En este sentido, el movimiento aprovechó la base organizativa, las redes de influencias, y los argumentos e ideologías de estas corrientes evangélicas anticlericales. Sin embargo, hay que aclarar que las posturas de las corrientes protestantes y demás denominaciones cristianas frente a la esclavitud fueron muy variadas. En Estados Unidos, uno de los casos más notorios es el de los mormones (en particular, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), quienes desde sus inicios en la década de 1830 defendieron posturas abiertamente racistas frente a los afroamericanos (entre otras cuestiones, los creían seres inferiores y les era prohibida la entrada a sus iglesias y su ordenación como sacerdotes hasta 1978). Gracias a su enorme influencia en el estado de Utah, fueron cruciales para la legalización de la esclavitud, la prohibición de los matrimonios entre blancos y negros, y durante el movimiento de derechos civiles en la década de 1960, varios de sus líderes se opusieron al reconocimiento de derechos a afroamericanos.

latinoamericano progresivamente terminó combinando la diversidad religiosa con criterios biológicos. La idea de la pureza de sangre como una metáfora del carácter hereditario de las virtudes religiosas y morales derivó en una lógica de estratificación basada en el linaje. Bajo esta lógica, se impuso la blancura como marca de la probidad moral de los ascendientes, mientras que la mezcla de sangre entre europeos y africanos se asociaba a uniones adúlteras, y derivaba en una identidad “mestiza” que heredaba los vicios morales de los padres. La tonalidad y color de piel se fueron posicionando como marca de los pecados de los ascendientes o del pasado esclavo, consolidando estratificaciones sociales intergeneracionales relativamente estables. De allí se deduce que el discurso biologicista del racismo científico, dominante en el período de vigencia del nacionalismo racista, lograra empalmarse con relativa facilidad al proceso de racialización e inferiorización de los afrodescendientes que se había instalado en la región a través de esos discursos religiosos. Adicionalmente, el discurso de pureza de sangre, en combinación con las doctrinas católicas sobre el matrimonio, tuvieron impactos sustanciales en torno a las desigualdades intergeneracionales gracias a las reglas de filiación y sucesión, que otorgaban derechos diferenciados y jerarquizados según si se trataba de hijos legítimos o naturales, ilegítimos o expósitos. Este legado de la doctrina de limpieza de sangre se mantuvo en la legislación civil de la mayoría de países latinoamericanos hasta finales de la década de 1980, y su impacto aún se puede observar contemporáneamente en las sociedades bajo estudio.

El otro gran legado de los discursos religiosos son las desigualdades de género. En este punto, los discursos que rigen en el período de la esclavitud y en el régimen nacionalista racista se diferencian poco. En ambos casos, la mujer, independientemente de las clasificaciones raciales, se reduce a sus funciones reproductivas, siendo considerada poco habilitada para las actividades públicas. Aún con su inclusión política en la primera mitad del siglo XX, los discursos dominantes en el régimen nacionalista mestizo no cambian el lugar inferior conferido a la mujer. En el caso de las mujeres afrodescendientes, este lugar no solo es inferior, sino que reproduce estereotipos vinculados a su hipersexualización o al trabajo en el empleo doméstico.

El racismo científico como discurso fue dominante a escala global desde mediados del siglo XIX. Como bien lo explica Arendt (1973: 158-184), el racismo científico absorbió y revivió los patrones antiguos y las opiniones populares sobre la “raza” y convirtió la jerarquización racial en

una ideología con vocación explicativa universal; esto es, como un sistema basado en una sola opinión que es suficientemente fuerte como para atraer y persuadir a la mayoría de la gente, y suficientemente amplio como para que se aplique a la mayoría de las experiencias de la vida contemporánea. La “raza” se posicionó como la clave fundamental para entender todas las dinámicas sociales, desde las relaciones de dominio-subordinación en escalas microsociales, hasta el éxito o fracaso de las naciones. De este modo, el racismo científico justificó tanto las desigualdades locales cotidianas como el imperialismo europeo de alcance global.

En América Latina, la inflexión en lo que respecta al concepto de “raza” es marcada en el discurso del mestizaje. Sin embargo, el precio del elogio desbordado de la nación mestiza y de la cultura supuestamente integradora es el descuido hacia las desigualdades sociales, como si la integración cultural y la valorización de la contribución afrodescendiente e indígena a las naciones pudiera servir de compensación para las jerarquías sociales y de poder existentes.

Los discursos dominantes en el régimen compensatorio multiculturalista representan, de algún modo, una respuesta y un esfuerzo de superación de los puntos ciegos y efectos indeseados del discurso del mestizaje y su desatención con las desigualdades. A pesar de las diferencias importantes entre los discursos adoptados por los agentes del Estado y por las diferentes vertientes de los movimientos sociales, se puede identificar un foco común en los discursos multiculturales compensatorios, a saber: la denuncia de la posición desventajosa en las jerarquías sociales ocupada por los afrodescendientes en los tres países. En su rostro cultural, los discursos multiculturalistas compensatorios reinventan a las naciones brasileña, colombiana y ecuatoriana, no más como el resultado de la agencia sabia y dedicada del europeo y sus descendientes, como querían los nacionalistas racistas, o como producto de la cooperación armoniosa de negros, blancos e indígenas como lo hicieron los apologistas del mestizaje. Desde el punto de vista del género, los discursos también se pluralizan en la medida que el movimiento feminista, y en particular el movimiento de mujeres negras asume mayor protagonismo. La nación ahora aparece como tesitura conflictiva, producto de la violencia de género y de la opresión de indígenas y negros por el colonizador europeo. Es igualmente notorio, en estos discursos, el esfuerzo de identificar las rupturas entre la historia afrodescendiente y la historia nacional. Particularmente en Colombia y Ecuador, los movimientos negros, en parte influenciados por el vocabulario adoptado por los

movimientos indígenas, se refieren a pueblos e incluso a naciones negras. En Brasil, términos auto-adscritos como negro, *preto*, afrodescendiente o incluso quilombolas no crean una ruptura tan clara con la idea de un *povo*, sujeto nacional, como en la alusión a la interculturalidad y plurinacionalidad, recurrente sobre todo en Ecuador.

En términos generales, desde el análisis de discursos se puede observar la naturaleza contingente, contradictoria y entrelazada de las macro-narraciones identitarias sudamericanas, en las que coexisten discursos de pureza racial con discursos de hibridez y mestizaje, y en las que se confunden imaginarios de exclusión racial con imaginarios de movilidad social por blanqueamiento.

## **Derecho**

La importancia del derecho y las políticas públicas para producir y reproducir las estructuras de desigualdades varía significativamente en los cuatro regímenes identificados. Durante la esclavitud, el derecho (colonial, internacional y nacional) y el Estado (los imperios coloniales y los Estados nacionales independientes) fueron las instituciones clave que garantizaron tanto el comercio y el uso de la fuerza de trabajo de personas esclavizadas como el derecho de propiedad de los señores y el control sobre los cuerpos de los esclavos que se derivaban de éste. Es incluso difícil exagerar sobre el papel del derecho para hacer viable la esclavitud, dada su centralidad en la estabilización, normalización y legitimación de la esclavitud por casi cuatro siglos. Las propias leyes de abolición usualmente funcionaron como mecanismos para reforzar estas desigualdades al garantizar enormes compensaciones monetarias a los dueños de esclavos, mientras que dejaban totalmente desprotegidos a los exesclavos. Después de la abolición de la esclavitud, la contribución del derecho para mantener las desigualdades se da más por discriminación indirecta o por omisión, en la medida en que toman como dadas las asimetrías existentes, tornándose conniventes con prácticas de racismo, discriminación e inferiorización de los afrodescendientes. Esta situación prevalece, en líneas generales, durante el régimen del mestizaje, aunque las primeras legislaciones anti-discriminación comiencen a tomar forma en este período. Además surgen legislaciones y políticas públicas destinadas a conferir realidad a las naciones mestizas imaginadas. Esto es particularmente visible en Brasil, donde bajo el gobierno

autoritario de Getúlio Vargas se implementaron leyes y políticas destinadas a “proteger la cultura nacional mestiza” y promover la asimilación de los inmigrantes.

Durante el régimen multicultural compensatorio, el derecho y las políticas públicas ganan uno de los lugares protagónicos de los procesos en curso. Son los dispositivos que garantizan la institucionalización de la idea abstracta de naciones que se autocomprenden como multiculturales y que, por lo tanto, deben pluralizar sus formas de reproducción simbólica, a través de instrumentos tan diversos como la legalización de territorios ancestrales, la educación multilingüe y la adaptación de currículos escolares, para incluir aspectos como la historia de África y de los afrodescendientes en América.

Pese a las variaciones en su relevancia histórica, el estudio de cinco siglos de normativas internacionales y locales nos revela el papel central que ha jugado el derecho como dispositivo de desigualdad en los países estudiados. El derecho no ha sido neutral frente al color de piel; ha estado atado a las representaciones, estratificaciones, relaciones de poder y reglas sociales en un tiempo y lugar determinado. El derecho interpreta esas realidades bajo sus propias lógicas de igualdad y desigualdad social, y a la vez reproduce estas concepciones en las realidades sociales. Las desigualdades etnoraciales no solo se han producido a través de medios violentos e ilegales de explotación y desposesión; desde una perspectiva de *longue durée*, han sido en buena medida el resultado de medidas legales/judiciales diseñadas por un grupo dominante para beneficio propio y/o a costa del bienestar de otros grupos. El derecho contemporáneo, pese a su retórica de justicia e igualdad, no escapa a este fenómeno. Aunque se han dado pasos jurídicos sustanciales para combatir desigualdades etnoraciales y proscribir la discriminación racial y el racismo, aún no se puede sostener que el derecho sea siempre coherente con estos propósitos, ya que continúan existiendo normas conflictivas o contradictorias entre sí, e incluso normas proigualitarias pueden producir efectos opuestos a los que dicen perseguir.

En un ejercicio de síntesis de la operación del derecho en cada régimen de desigualdad, es posible identificar cuatro grandes articulaciones: constitutivas, conservativas, prohibitivas y correctivas de desigualdades. Las dos primeras se refieren a dispositivos jurídicos que crean el régimen o que permiten su continuidad en el largo plazo; las dos últimas producen rupturas de régimen o correcciones (reducción de desigualdades) al régimen vigente.

<i>Regímenes de Desigualdad</i>	<i>Articulaciones constitutivas</i>	<i>Articulaciones conservativas</i>	<i>Articulaciones prohibitivas</i>	<i>Articulaciones correctivas</i>
<i>Esclavitud racial</i>	Derecho esclavista Asientos de Negros	Pragmática Sanción de 1776 Decreto de Declaración de Mestizos de 1764 Decreto de Gracias al Sacar de 1795	Real Orden de 1784 (supresión del carimbo)	Real Cédula de 1789
<i>Nacionalismo racista</i>	Normas constitucionales de exclusión de derechos políticos (discriminación legal indirecta) Leyes de migración selectiva antinegros y con fines eugenésicos	Leyes de vagancia Régimen tutelar sobre poblaciones tribales	Leyes de abolición	Constituciones (nación y ciudadanía)
<i>Nacionalismo mestizo</i>	Leyes de nacionalización del trabajo	Leyes de baldíos Leyes de reforma agraria Leyes de concesión forestal	DUDH CERD PIDCP PIDESC OIT C-105 OIT C-111	OIT C-107
<i>Multiculturalismo compensatorio</i>	Derecho de inversiones TLC Leyes de ajuste estructural (precarización laboral)	Códigos mineros (criminalización de minería artesanal)	Durban 2001 Normas penales antidiscriminatorias	OIT C-169 Leyes de propiedad colectiva de la tierra Leyes sobre acciones afirmativas

Tabla 19: Articulaciones del derecho por régimen de desigualdad. Fuente: Elaboración propia.



Lo que se observa desde la perspectiva diacrónica de largo plazo es la estabilidad cíclica del derecho como dispositivo de desigualdad. Cuando una norma jurídica constitutiva de desigualdades se hace política o moralmente insostenible (por ejemplo, las normas que legitimaban la esclavitud o las que permitían alguna forma abierta de segregación racial), la élite política (históricamente, hombres blancos de clase privilegiada) accede a derogarla con otra norma que marca una ruptura discursiva con ésta (siguiendo los ejemplos, una ley de abolición o un código de derechos civiles universales). Esto suele desactivar el activismo social y la presión política, usualmente enfocado en la derogación de la norma. Sin embargo, con frecuencia, las funciones que cumplía la norma derogada son asumidas por otras regulaciones legales que permiten darle continuidad a las desigualdades etnoraciales, lo que lleva a un nuevo período de estabilidad del régimen de desigualdad, hasta que en el largo plazo se van develando los efectos conservativos de estas regulaciones y comienzan a ser disputadas por los grupos afectados. Y en ocasiones, como se expone con el concepto de regímenes de desigualdad, se emplean otros dispositivos no jurídicos para reemplazar la funcionalidad que cumplía la norma derogada, lo que hace aún más compleja la tarea de reconocer la intencionalidad y el efecto desigual.

### **Convivialidad**

Con respecto a la convivialidad, la mirada sobre regiones de Minas Gerais, en Brasil, y del Pacífico colombo-ecuatoriano, a pesar de las discontinuidades en la bibliografía encontrada, nos permitió identificar notorias diferencias en las trayectorias de desigualdad. Sin embargo también fue posible encontrar congruencias que extrapolan las fronteras locales investigadas. Así, en el período de vigencia de la esclavitud, encontramos formas de trabajo y de convivencia similares en los casos en que las actividades económicas eran análogas. Hay una marcada diferencia entre la frecuencia con que las relaciones entre afrodescendientes e indígenas están documentadas para los casos de Minas Gerais y del Pacífico colombo-ecuatoriano. Para Ouro Preto, las referencias a indígenas son bastante escasas, mientras que para poblaciones del Chocó, Cauca, Nariño y Esmeraldas encontramos variadas referencias a la cooperación y a los conflictos entre indígenas y afrodescendientes, tanto en el ámbito de la esclavitud como en el del cimarronaje y en otras formas de resistencia. Más allá de las diferencias

empíricas sustantivas, este contraste también puede deberse a la omisión de la historiografía brasileña.

Cualquiera que sea el modelo de convivialidad vigente, hay que tener en cuenta que, en un régimen totalizante marcado por la opresión y disciplinamiento racial y de género como el establecido durante la esclavitud en el continente americano, las relaciones interpersonales entre esclavos y amos, aunque pudieran ser cercanas desde el punto de vista espacial o incluso carnal, siempre reflejaban la distancia social entre aquellas personas que detentaban la posesión legalmente garantizada de otras personas, cuya integridad (incluyendo sus cuerpos) eran parte de la propiedad de los amos. En ese sentido, la proximidad interpersonal no representaba propiamente un interregno, una suspensión temporal del sistema de opresión como sugieren interpretaciones nacionalistas (ejemplo paradigmático: Freyre 1980 [1933]), sino era más bien su condición de posibilidad (Mbembe 2001: 128 *et seq.*). Es decir, sin la construcción de un complejo tejido de reciprocidades e interdependencias en el plano personal, hubiera sido muy difícil para la población blanca mantener el control y la propiedad sobre los cuerpos de la población esclavizada, en muchos casos, demográficamente más numerosa. Esta reflexión podría incluso extenderse hasta el régimen contemporáneo de desigualdad, en el que mujeres afrodescendientes e indígenas conviven como empleadas domésticas en hogares de familias blanco-mestizas; mientras que las relaciones interpersonales son cordiales o incluso afectuosas, con frecuencia legitiman la explotación laboral a las que muchas de ellas son sometidas.

Durante el nacionalismo racista, las formas de convivialidad, tanto en los espacios públicos como en los ámbitos familiares y laborales, asumen un papel fundamental para estabilizar las relaciones de desigualdad en un contexto en que la jerarquía esclavo/no-esclavo ya no emanaba más del derecho. Esto es, como no estaba garantizada por ley, la inferiorización de los afrodescendientes era producida de forma muy marcada en las relaciones cotidianas. En el régimen nacionalista mestizo, a pesar del discurso nacional inclusivo, la convivialidad sigue marcada por la segregación que combinaba clasificaciones raciales y de clase pero también de género, como evidencia la prohibición tácita a que las mujeres frecuentaran ciertos espacios de ocio en Ouro Preto.

El efecto de las medidas adoptadas en el régimen multicultural compensatorio sobre la convivialidad es ambivalente. Por un lado, la implementación de cuotas en la Universidad Federal de Ouro Preto permitió la

entrada de afrodescendientes en diversos cursos donde, antes de las cuotas, estudiantes blancos convivían casi exclusivamente con otros estudiantes blancos. Algo similar ha ocurrido en universidades colombianas y ecuatorianas, aunque a una escala mucho más reducida. Por otro lado, medidas como la legalización de territorios ancestrales de comunidades afrocolombianas tuvieron una reacción excepcionalmente brutal y sanguinaria de actores legales e ilegales (élites políticas y empresarios blanco-mestizos, narcotraficantes y grupos guerrilleros y paramilitares involucrados en el tráfico de drogas y la minería ilegal), que aplicaron diversas medidas de fuerza para desplazar a las comunidades afrodescendientes y controlar las tierras despojadas para establecer grandes proyectos agroexportadores o extractivos y asegurar las rutas del narcotráfico en el Pacífico.

La siguiente tabla resume las características observadas en ambas regiones en términos de patrones de convivencia:

<i>Patrones de convivialidad</i>		<i>Ámbitos laborales</i>
<i>Esclavitud racial</i>	MG	Proximidad interpersonal entre élites mineras y sus esclavos; pluralidad de tipos de trabajo (esclavos bajo estricta vigilancia, esclavos jornaleros, libertos)
	PCE	Escasa coexistencia entre élites mineras europeas/criollas (ausentistas) y sus esclavos mineros (cuadrillas)
<i>Nacionalismo racista</i>	MG	Racialización de la relación entre élites mineras/cafeteras y sus esclavos/trabajadores negros; las clases propietarias transitan de un perfil esclavista a uno racista
	PCE	Presencia temporal de élites extractivas extranjeras (élites británicas, francesas y estadounidenses del caucho, tagua y madera) y sus trabajadores negros sometidos a servidumbre por deuda y otros sistemas de explotación
<i>Nacionalismo mestizo</i>	MG	Migración rural-urbana, industrialización
	PCE	Coexistencia temporal entre élites blancas madereras y bananeras y trabajadores afrodescendientes; relaciones cooperativas entre trabajadores afrodescendientes y mestizos; conflictos de tierras entre afrodescendientes y colonos mestizos
<i>Multiculturalismo compensatorio</i>	MG	Cuotas educativas etnoraciales y de clase crean nuevos patrones de convivialidad
	PCE	Régimen de no-coexistencia establecido por élites políticas y empresarios extractivistas blanco-mestizos para la expulsión de comunidades afrodescendientes de sus territorios ancestrales; alteración sustancial de las prácticas económicas afrodescendientes

Tabla 20: Patrones de convivialidad (Minas Gerais y Pacífico colombo-ecuadoriano).

<i>Familia y Parentesco</i>	<i>Establecimientos y espacios públicos</i>
Escasa coexistencia entre indígenas y africanos	Integración en cofradías, hermandades religiosas, fiestas religiosas, tabernas
Estrecha coexistencia entre indígenas y africanos (Esmeraldas)	Segregación en las iglesias según estatus social, casta y género (Quito)
Matrimonios arreglados entre familias de la élite blanca; apadrinamiento con personas de prestigio	Ambientes urbanos donde podían negociarse las posiciones sociales; dialéctica entre la construcción del orden y su subversión; coexistencia en carnavales
Prohibición indígena de matrimonios con blancos; desincentivo a uniones entre indígenas y afrodescendientes; escasa relevancia social del matrimonio en comunidades negras (Esmeraldas)	Restricciones de ingreso a establecimientos por criterios raciales; segregación residencial (Quito)
Silencio respecto a conflictos de fondo etnorracial frente a decisiones sobre pareja y familia	Silencio respecto a demarcaciones raciales en entornos públicos; patrimonialización de Ouro Preto como ícono de la nación mestiza
Promoción social de uniones endogámicas en comunidades indígenas y afrodescendientes; control comunitario de decisiones sobre pareja y familia; compadrazgo intergrupar, con mantenimiento de jerarquías etnorraciales y de clase (Esmeraldas)	Migración rural-urbana de afrodescendientes e indígenas; exclusión social en espacios públicos como transporte público, salones de baile y mercados; prácticas racistas asociadas a estereotipos coloniales contra indígenas y afrodescendientes (Quito)
Rol de la familia en la transmisión de prejuicios raciales	Tensiones con sesgo etnorracial en la convivencia intergrupar por disputas en campos religiosos locales
Mantenimiento de la preferencia por matrimonios endogámicos en comunidades indígenas; uniones libres, poligamia y matrifocalidad en comunidades afrodescendientes, con mayor apertura a uniones intergrupales	Mantenimiento de prácticas racistas asociadas a la criminalización y otros estereotipos racializados y sexualizados contra los afrodescendientes, especialmente en entornos urbanos

Fuente: Elaboración propia. \*MG: Minas Gerais. \*PCE: Pacífico colombo-ecuatoriano.

### 3. Articulación de las múltiples dimensiones de la desigualdad y continuidades entre regímenes

Después de discutir el desarrollo de cada una de las dimensiones analíticas desde una perspectiva diacrónica, corresponde recapitular la forma específica en que estas cuatro dimensiones se articulan al interior de cada uno de los regímenes.

Uno de los aspectos centrales que se pretende resaltar con el concepto de regímenes de desigualdad es la articulación transregional de las continuidades históricas: por ejemplo, las estratificaciones sociales en la América Latina postcolonial del siglo XIX no pueden entenderse sin consideración de las categorizaciones desarrolladas durante la fase de dominación ibérica o de la preservación de la institución de la esclavitud en diversas regiones de América. La abolición de la esclavitud generó una transformación radical en el estatus legal de los afrodescendientes pero no resolvió las desigualdades en las relaciones de trabajo, que develan claras continuidades del modelo esclavista (solo que bajo denominaciones diferentes), y supuso la consolidación de otros flujos globales de trata, como por ejemplo el *coolie trade*. Del mismo modo, los desarrollos políticos y legales también están articulados transnacionalmente: la adopción constitucional del concepto de ciudadanía y su extensión a las “castas” en la década de 1810 no puede entenderse sin tener en cuenta la discriminación legal en Haití y en Estados Unidos (las únicas repúblicas independientes en la región en ese momento histórico), los intentos españoles de inclusión legal en la Constitución de Cádiz, o las leyes inglesas que prohibieron el comercio transatlántico de esclavos.

Durante la esclavitud, la religión y el derecho justificaban la explotación de los africanos, quienes paulatinamente terminaron sufriendo una triple discriminación: legal, racial y religiosa. Las estrechas articulaciones constitutivas y conservativas entre diversas normas jurídicas y discursos religiosos para garantizar la opresión de aquellos que tenían el estatus legal de esclavos se sobreponían al papel de la convivencia como estabilizador de las jerarquías sociales y de poder. Incluso la negociación de la movilidad social, a través de las cartas de manumisión/alforria, de la coartación, o de los testamentos se daba en el ámbito del derecho. Aunque en el cotidiano era en donde se construían lazos de lealtad y reciprocidad entre señores y esclavos que podían redundar en el gesto unilateral de manumisión/alforria por parte del señor, estos acuerdos personales

sólo tenían consecuencias prácticas en la medida en que se revistieran bajo la debida forma jurídica.

En el período de vigencia del nacionalismo racista ya no es el derecho, sino los discursos racistas los que asumen el lugar central en la determinación y reproducción de las desigualdades. En la medida en que la desigualdad etnorracial ya no estaba garantizada por la ley, lo que finalmente legitimaba y estabilizaba las jerarquías socioeconómicas era la creencia generalizada en la inferioridad biológica de los negros y la vivencia ritualizada de esta creencia en el cotidiano. A mediados del siglo XIX, el conocimiento científico empieza a posicionarse sobre diversos discursos y creencias religiosas (*v. gr.* el creacionismo y otras interpretaciones bíblicas literales). Esto se produjo gracias a los avances en la medicina, las nuevas teorías y descubrimientos en campos de la biología (*v. gr.* genética, leyes de herencia, procesos de selección natural y evolución de las especies), así como al surgimiento de disciplinas como la antropología y la sociología, que en sus orígenes aplicaron teorías evolutivas para defender la existencia de razas entre humanos y las jerarquías biológicas entre éstas. Es cierto que el derecho jugó un papel crucial como mecanismo de exclusión político, al restringir los derechos ciudadanos a los hombres blancos con patrimonio, impidiendo con ello la participación y ascenso al poder de mujeres, indígenas, campesinos sin tierras y exesclavos. Pero a la élite “blanca” no le bastaba con mantener el control sobre las instituciones públicas para legitimar la concentración de su riqueza y la exclusión de los no-blancos; debió recurrir a una serie de discursos racistas (legitimados entonces por su prestigio como “conocimiento científico”) que disciplinaron y generaron observancia y aceptación pasiva de las condiciones de desigualdad, encubriendo las formas de explotación y desposesión vigentes, y permitiendo la implementación de sus proyectos excluyentes de construcción nacional, en el que las “razas inferiores” no tenían lugar por su falta de civilización o porque estaban biológicamente condenadas a desaparecer.

Fueron también los discursos, ahora integracionistas, los que legitimaron y estabilizaron las desigualdades etnorraciales durante el período en que dominó el mestizaje. En efecto, la promesa de un futuro próspero donde todos serían tratados de forma igualitaria, y el elogio de la cultura que une e integra a la nación (separada por obvias barreras sociales) muestran una enorme capacidad de promover la cohesión social en condiciones de extrema desigualdad. El discurso latinoamericano

del mestizaje de las décadas de 1930 y 1940 se vuelve muy influyente internacionalmente tras la Segunda Guerra Mundial en el marco de la constitución de las Naciones Unidas, como se observa en la Declaración UNESCO de 1950; esta representa el más tajante intento por convertir al racismo científico del período previo en pseudociencia y al concepto de “raza” en un mito social, cuestionando radicalmente su uso como categoría biológica. Diversos tratados internacionales elaborados con posterioridad a esta Declaración se enmarcaron en sus lineamientos antirracistas, y contribuyeron a la transición de régimen de desigualdad a escala global. En el ámbito de la convivencia, las experiencias cotidianas durante la vigencia del nacionalismo mestizo son ambivalentes. Si bien es cierto que la segregación seguía intacta en las “esferas duras” del racismo (escuelas, mercado de trabajo, familia), el mestizaje podía representar una “experiencia vivida” (Wade 2005) en las esferas blandas, como la música o ciertos espacios de ocio.

La articulación de las cuatro dimensiones de análisis se vuelve particularmente compleja en el actual régimen multicultural compensatorio, en la medida en que el derecho y las políticas públicas, discursos y convivencia concurren tanto para conservar las jerarquías sociales y de poder (articulaciones constitutivas y conservativas), así como para corregirlas y transformarlas (articulaciones correctivas y prohibitivas). Los cambios más visibles se observan en los discursos y en el derecho, que claramente repudian las desigualdades etnoraciales con una claridad e intensidad no observadas en los regímenes anteriores. Si bien es cierto que no han desaparecido las desigualdades estructurales consolidadas a lo largo de los tres regímenes anteriores, es igualmente cierto que se han producido recientemente algunos cambios en las jerarquías socioeconómicas. Esto puede observarse con mayor intensidad en el caso brasileño, como lo comprueban las estadísticas recientes que indican una importante reducción de las distancias entre *brancos* y *pretos* en términos de escolaridad, ingresos y otros indicadores sociales. Las jerarquías de poder también presentaron algunos desplazamientos en la medida en que las desigualdades etnoraciales ganaron lugares destacados en la agenda pública y las políticas compensatorias avanzan en los tres países. La reducción de las distancias convivenciales, como se mostró, ofrece un panorama ambivalente.

La siguiente tabla resume las diferentes dimensiones de los regímenes de desigualdad como han sido expuestas a lo largo del libro:



<i>Regímenes de Desigualdad</i>	<i>Escribitud racial</i>	<i>Nacionalismo racista</i>	<i>Nacionalismo mestizo</i>	<i>Multiculturalismo compensatorio</i>
<i>Lógicas de estratificación intergrupal</i>	Jerarquías genealógicas	Jerarquías biológicas	Jerarquías de clases	Jerarquías epistémicas (mayoría vs. minoría)
<i>Discursos identitarios</i>	Heterogeneidad por castas (limpieza de sangre)	Homogeneidad en torno a la eurodescendencia	Homogeneidad por mestizaje	Heterogeneidad por etnicidad
<i>Estratificaciones jurídicas</i>	Españoles; criollos; libres de color; indios; africanos emancipados; esclavos	Ciudadanos (eurodescendientes y mestizos alfabetos y con finca raíz); inmigrantes europeos; indígenas; libertos	Ciudadanos (eurodescendientes y mestizos alfabetos y con finca raíz); nacionales sin derechos civiles/políticos y con derechos laborales limitados (campesinos indígenas y afrodescendientes)	Ciudadanos (blanco-mestizos, indígenas y afrodescendientes urbanos de clase media); comunidades indígenas y negras/quilombolas con medidas compensatorias; desplazados con medidas humanitarias
<i>Convivialidad (PCE-MG)</i>	Illegitimidad; compadrazgo; desincentivo social a matrimonios “desiguales”	Higienismo; endogamia social; orden y control en el espacio público urbano	Migración rural-urbana; segregación residencial y económica en espacios urbanos	Conflictos rurales con empresarios y terratenientes; desplazamiento forzado y desarraigo

Tabla 21: Dimensiones de los regímenes de desigualdad. Fuente: Elaboración propia.

La articulación entre dimensiones de análisis también tiene impactos en la forma en que se producen las rupturas y continuidades entre un régimen y otro, como ya se ha destacado. Así, cada lógica de estratificación vigente ha sido cuestionada con discursos igualitaristas; pero estos discursos se han articulado de manera contingente (en términos de las relaciones de poder) con las estructuras y dinámicas sociales en curso, y a través de diversos dispositivos se han reproducido las desigualdades vigentes o se han transformado en nuevas formas de desigualdad: la esclavocracia, el comercio intercontinental esclavista y la lógica de estratificación de castas se combatieron con las lógicas de estratificación y discursos políticos liberales, que definían la igualdad en términos formales (ante la ley) en torno a las ideas de nación y ciudadanía; eso llevó al fin del sistema de castas y privilegios, así como a reformas normativas abolicionistas que produjeron una ruptura de régimen. Sin embargo, en un contexto de altas desigualdades materiales, a través de discursos del racismo científico y relaciones de convivencia marcadas por el racismo, la segregación y la discriminación, las esclavocracias derivaron en la práctica en sociedades altamente estratificadas con una notable intersección de criterios raciales y de clase. Las lógicas de estratificación y los discursos racistas de la segunda mitad del siglo XIX fueron modulados a través de discursos de mestizaje a principios del siglo XX, cuando los mestizos urbanos lograron espacios de poder; pero la inspiración igualitarista de la asimilación y homogeneización en torno a la identidad mestiza generó en la práctica la exclusión social de indígenas y afrodescendientes, en su mayor parte trabajadores rurales, legitimando procesos de concentración de la tenencia de la tierra en las repúblicas sudamericanas. A esta invisibilización de las poblaciones rurales se respondió desde la década de 1980 con el discurso multiculturalista, que define a la igualdad como el respeto o tolerancia de la diferencia; pero esta inclusión precaria y jerarquizada entre población mayoritaria y minoritaria a su vez ha derivado en nuevas formas de discriminación, acaparamiento de oportunidades, y en el caso de Colombia, violencia y desplazamiento forzado. En resumen, el tránsito de un régimen de desigualdad a otro no está caracterizado por el reemplazo de un discurso por su contra-discurso o por un discurso más igualitarista, sino por complejos entrelazamientos entre lógicas de estratificación y discursos dominantes, que combinados promueven determinadas formas de convivencia, como se resumen en la siguiente tabla:

	<i>Lógicas de estratificación intergrupual rígidas (mínima movilidad social)</i>	<i>Lógicas de estratificación intergrupual flexibles (heterárquicas)</i>
<i>Discursos homogeneizadores (concepciones monolíticas de la nación e invisibilizantes del “otro”)</i>	Nacionalismo racista: Exterminio, asimilación racial por blanqueamiento, discriminación, relaciones de no-coexistencia	Nacionalismo mestizo: Asimilación cultural, invisibilización, exclusión, relaciones competitivas clasistas (no competitivas por criterios raciales – “armonía racial”)
<i>Discursos heterogenizadores (nociones de otredad como inversión de la identidad del grupo dominante)</i>	Esclavitud racial: Segregación, explotación (división del trabajo por adscripción racial), violencia, conflicto, relaciones de subordinación	Multiculturalismo compensatorio: Relaciones competitivas etnicizadas, inclusión de minorías bajo estrictos criterios jurídico-antropológicos

Tabla 22: Lógicas de estratificación, discursos y formas de convivialidad. Fuente: elaboración propia.

Lógicas de estratificación rígidas bajo los discursos heterogenizadores del período esclavista (sistemas de castas) tendieron a promover relaciones de subordinación, con un cierto grado de cercanía en el caso de los esclavos domésticos, mientras que en el marco de discursos identitarios homogeneizadores tendieron a promover relaciones de no-coexistencia intergrupual (v. gr. la identidad nacional orientada a una identidad eurodescendiente). Por eso ambos regímenes fueron tan violentos: debido a la rigidez de las estratificaciones y a la naturalización de la subordinación, las distancias sociales tendían a mantenerse establemente altas; las alternativas de los afrodescendientes contra ese marco eran la rebelión, o escapar/aislarse (v. gr. cimarronaje). Por su parte, lógicas de estratificación flexibles toleran (mestizaje) o legitiman (multiculturalismo) cierto nivel de competencia y movilidad intergrupual, pero mientras que en el mestizaje la competencia se basaba en criterios de clase y se invisibilizan las distinciones raciales o étnicas, en el discurso multicultural la competencia por posiciones sociales se plantea sobre criterios étnicos (v. gr. acciones afirmativas).

Los efectos persistentes de las articulaciones entre dimensiones de desigualdad se pueden analizar como continuidades entre regímenes. Si se destacan los principales dispositivos (re)productores de desigualdades

etnoraciales aplicados en cada régimen de desigualdad, es posible identificar diferentes tipos de continuidades, que podemos caracterizar como se muestra en la siguiente tabla:

<i>Regímenes de desigualdad</i>	<i>Principales dispositivos (re)productores de desigualdades</i>	<i>Continuidades</i>
<i>Esclavitud racial</i>	Explotación, racialización, discriminación directa, jerarquización de género, segregación, subordinación, inferiorización, cosificación (comoditización)	Desigualdades vitales y existenciales (falta de reconocimiento de derechos de personalidad; desigualdades de género); desigualdades de recursos (capacidad muy restringida de creación de patrimonio; desigualdades por filiación ilegítima y reglas sucesorias discriminatorias)
<i>Nacionalismo mestizo</i>	Jerarquización racial y de clase, exclusión, discriminación directa e indirecta, invisibilización, asimilación	Desigualdades existenciales (racismo; desigualdad en el acceso y reconocimiento de derechos civiles y políticos), desigualdades de recursos sociales y patrimoniales (derechos laborales, títulos de tierra)
<i>Nacionalismo racista</i>		
<i>Multiculturalismo compensatorio</i>	Acaparamiento de oportunidades, segregación, discriminación	Desigualdades de recursos, especialmente en el acceso y calidad de bienes y servicios sociales relevantes (educación, salud, vivienda)

Tabla 23: Dispositivos de desigualdad y continuidades entre regímenes. Fuente: Elaboración propia.

Por supuesto, la persistencia de desigualdades históricas no es estática ni determinista. Como lo hemos visto en cada régimen, la movilización social, agencia y resistencia afrodescendientes, han confrontado exitosa-

mente diversas expresiones de desigualdades raciales, y existen medidas públicas que con suficiente voluntad política también pueden corregirlas o al menos mitigarlas. Considerando las continuidades identificadas, creemos conveniente sugerir cuatro tipos de medidas:

- 1) Políticas compensatorias y reparaciones dirigidas a subsanar las consecuencias contemporáneas de la historia esclavista sobre comunidades rurales palenqueras, quilombolas y cimarronas; entre otras medidas compensatorias se pueden considerar el reconocimiento de derechos colectivos e individuales a la tierra, o el pago de subsidios de vivienda.
- 2) Acciones afirmativas de inclusión política, que permitan una participación en cargos públicos más acorde con el porcentaje poblacional afrodescendiente (cuotas en el congreso, mecanismos de selección preferencial, circunscripciones especiales, etc.).
- 3) Acciones afirmativas correctivas que prevengan el racismo y las prácticas discriminatorias basadas en estereotipos y prejuicios raciales; tales acciones deberían aplicarse de manera regular sobre todo en el sistema educativo (contenidos interculturales, investigación, etc.) y los medios masivos.
- 4) Políticas redistributivas que contribuyan a reducir las disparidades en el acceso a derechos y servicios sociales (reformas tributarias que tiendan hacia sistemas de impuestos progresivos, pago de subsidios, políticas sociales con enfoque étnico, etc.).

Se cierra así este libro. Muchas de las preguntas e indagaciones en el plano analítico, moral, jurídico y político que éste trató de iluminar no se agotan con estas palabras; por el contrario, resultan aún más candentes. Desde el punto de vista analítico, es obvio que el esfuerzo aquí iniciado por tres investigadores, principalmente sobre la base de bibliografía secundaria, para tres países, sólo puede considerarse como el comienzo de un programa de investigación que necesita incluir más países, mayor trabajo de campo, y una vasta investigación en fuentes primarias. Existe una serie de temas contemporáneos que por cuestiones de espacio no pudieron ser tratados aquí, pero que se conectan con la genealogía de las desigualdades etnoraciales que hemos expuesto. Para citar tan solo un ejemplo: el aná-

lisis de discursos científicos contemporáneos sobre “raza” como categoría biológica. Algunos de los repertorios del racismo científico decimonónico han resurgido a través de investigaciones sobre diferencias en el cociente intelectual, con implicaciones en debates sobre políticas educativas y acciones afirmativas (sobre este debate, *cf.* Fischer *et al.* 1996).

Desde el punto de vista moral, la insistencia en el carácter interdependiente y relacional de las desigualdades sugiere que estudiar y combatir la discriminación (racial, de origen nacional, de clase, de género) no puede ser tarea de un grupo específico. Debe implicar tanto a los que se perjudican como a los que se benefician de las jerarquías de poder sustentadas por el racismo y la discriminación. Si bien es verdad que, desde un enfoque socioeconómico y de poder, la discriminación y el racismo producen ganadores y perdedores, moralmente todos salimos perdiendo. Beneficiarse, así sea silenciosamente, de las estructuras que crea el racismo, es inmoral.

Desde la perspectiva jurídica, esta investigación ha presentado al derecho como un dispositivo de ordenamiento y control social que define los criterios de lo que es justo o injusto en una sociedad, y con ello, cimienta una visión general de lo que es ideal o deseable (deber ser), los límites de lo permitido o tolerable, y las repuestas ante lo reprochable (*v. gr.* derecho penal) en la vida individual y la convivencia colectiva. Como hemos visto a lo largo del libro, el derecho ha servido para contribuir a la inconsciencia de la injusticia; al naturalizar y propiciar la insensibilidad moral frente a ciertas desigualdades que hoy nos parecen intolerables (*v. gr.* la caracterización de un ser humano como bien mueble), el derecho ha servido para preservar el estatus quo y desarticular la movilización social en contra de tales injusticias. Cuando el movimiento abolicionista tomó fuerza y aparecieron distintas regulaciones que declararon el fin de la trata o de la esclavitud, el derecho se convirtió en argumento moral de los grupos oprimidos y contribuyó a cambios en el orden social. Sin embargo, cuando quienes controlan el proceso legislativo son los mismos que se verían afectados con tales cambios, las expectativas de transformaciones sustanciales en las distancias de posiciones entre los grupos sociales pueden ser muy superiores a las que efectivamente se producen. Para que no exista sensibilidad sobre las desigualdades estructurales, las élites que controlan la producción del derecho tienden a usarlo como dispositivo para naturalizar esas desigualdades de manera directa o indirecta. Incluso ante cambios discursivos notorios, esas normativas tienden a acomodarse a los nuevos criterios de igualdad imperantes: con las constituciones republicanas y la adopción del concepto de ciudadanía, ya no podía alegarse que el

derecho discriminara abiertamente a indígenas o afrodescendientes; de este modo, el principio formal de igualdad terminó contribuyendo a la inconsciencia de injusticia en un orden post-esclavista. Este libro plantea que las articulaciones conservativas entre el derecho y las desigualdades etnoraciales persisten y que es preciso explorarlas y develarlas en los múltiples ámbitos en que se producen. Por ejemplo, el derecho contemporáneo anti-terrorista crea insensibilidad moral frente a torturas y violaciones de derechos humanos en centros de detención de migrantes; el derecho internacional antinarcoóticos legitima la criminalización local de campesinos y consumidores así como la aplicación de técnicas de *racial profiling* y otras formas de discriminación contra migrantes provenientes de países productores de drogas ilícitas en aeropuertos y otras áreas de control migratorio.

Concluimos con unas palabras desde la perspectiva política y de políticas públicas. Este estudio constata la existencia y persistencia de desigualdades de base etnoracial y explica su trayectoria histórica. Aunque nuestro objetivo no era proponer estrategias concretas para superarlas, esta investigación ofrece herramientas analíticas para la discusión de políticas públicas. Por ejemplo, la controversia acerca de si las disparidades deben combatirse con un enfoque de base etnoracial (*v. gr.* a través de acciones afirmativas) o de manera indirecta (*v. gr.* atendiendo a la población marginada, en el entendido de que los afrodescendientes están sobrerrepresentados en las cifras de pobreza) no puede resolverse como una disyuntiva sino como una combinación de políticas que ataquen las capas profundas de la desigualdad racial y sus entrelazamientos en las múltiples categorías estudiadas. Considerando la operación conjunta de los distintos mecanismos de producción de desigualdades, la distinción entre desigualdades que se derivan del racismo y la discriminación racial y las que son consecuencia de exclusión y segregación por el género o la clase, en muchos casos resulta artificial y poco efectiva en términos de política pública. Un análisis de las desigualdades etnoraciales vigentes bajo la perspectiva de los regímenes de desigualdad supone el diseño de reformas legales y políticas públicas integrales y transversales (raciales, de clase, de género, origen nacional, etc.) que contribuyan al desmonte simultáneo de esas desigualdades en las dimensiones en las que éstas operan, incluyendo las lógicas de estratificación, discursos y modelos de convivencia vigentes. Como nos muestra el actual ejemplo estadounidense, de poco sirven los avances legales en el combate contra las desigualdades raciales si no se controvierten o se toleran los discursos racistas y no se toman medidas para impedir su influencia en la política y el debate público.

Las últimas líneas de este libro se están escribiendo en un momento en que tanto en América Latina, como en Estados Unidos y Europa, la democracia y las instituciones de justicia están siendo puestas a prueba. Particularmente preocupante es la deslegitimación y desmonte de las políticas dirigidas a mitigar las desigualdades de género y etnoraciales, y la restricción de las protecciones jurídicas para refugiados y migrantes. En muchos países, discursos, prácticas y políticas que defienden, sin rodeos ni tapujos, la supremacía blanca y masculina, han vuelto al orden del día. La postura autocomplaciente del arribo a una “era post-racial” en Estados Unidos tras la elección de Barack Obama en 2008 dio paso apenas ocho años después al ascenso al poder de un candidato pese (o tal vez más grave aún, gracias) a su defensa de posiciones racistas, xenofóbicas, misóginas y homofóbicas que se creían superadas en las democracias contemporáneas. Entre tanto, miles de africanos intentan llegar en precarios botes a las costas mediterráneas de Europa; afroamericanos siguen siendo asesinados en circunstancias asociadas a arbitrariedades policiales; y en diversos países del mundo ascienden al poder partidos y movimientos de ultraderecha, con una agenda abiertamente excluyente y contraria a las aspiraciones reivindicatorias de las minorías. Todas estas son expresiones de desigualdades globales que se viven en el cotidiano. Ante este recrudecimiento del racismo, algunas regulaciones y políticas afirmativas del actual régimen multicultural, pese a todos sus defectos y limitaciones expuestos en detalle en este libro, aparecen en la perspectiva de largo plazo adoptada en este libro como un breve interregno del régimen nacionalista, en la *longue durée* del racismo y la discriminación abierta contra africanos y afrodescendientes a escala global. La modesta –pero ineludible– tarea que corresponde a cada uno de nosotros es garantizar en nuestro entorno que las normas igualitaristas y las políticas compensatorias contemporáneas no se conviertan en otro frustrado intento para superar la prolongada historia de supremacía blanca y masculina, sino una inflexión definitiva hacia un futuro más justo.



## Bibliografia

- Abraão, Fernando Antonio (1992): *As ações de liberdade de escravos do Tribunal de Campinas*. Campinas: UNICAMP/Centro de Memória.
- Acemoglu, Daron; Johnson, Simon; Robinson, James (2001): "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation". *American Economic Review* 91: 1369-1401.
- Adderley, Rosanne Marion (2006): *New Negroes from Africa: Slave Trade Abolition and Free African Settlement in the Nineteenth-Century Caribbean*. Bloomington: Indiana University Press.
- Adiele, Pius Onyemechi (2017): *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*. Hildesheim et al.: Georg Olms.
- Adolph, Christopher et al. (2017): "The Shanghai Effect: Do Exports to China Affect Labor Practices in Africa?" *World Development* 89: 1-18.
- Agudelo, Carlos Efrén (2004): "La Constitución Política de 1991 y la inclusión ambigua de las poblaciones negras". En: Arocha, Jaime (comp.): *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (Universidad Nacional de Colombia), 179-203.
- Aguiar, Ronaldo Conde (1996 [1931]): "Um livro admirável". En: Bomfim, Manoel. *O Brasil nação. Realidade da soberania brasileira*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 22-34.
- Ahmad, Abdussamad (1999): "Trading in Slaves in Bela-Shangul and Gumuz, Ethiopia: Border Enclaves in History, 1897-1938". *Journal of African History* 40: 433-446.
- Alden, Dauril (1970): "Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil". En: Keith, Henry; Edwards, S. F. (org.): *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 31-78.
- Alencastro, Luiz Felipe (1997): "Vida privada e ordem privada no Império". En: Alencastro, Luiz F. (ed.): *História da vida privada no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 11-94.
- Alfaro, Eloy (1891): *Deuda Gordiana*. Panamá: Imprenta de Samuel N. Rámos.
- Ali, Omar (2014): "Benkos Boihó: African Maroon Leadership in New Granada". En: Fortin, Jeffrey; Meuwese, Mark (eds.): *Atlantic World, Atlantic Biographies: Individuals and Peoples in the Atlantic World*. Leiden/Boston: Brill, 263-294.
- Almeida, Carla M. C. (1998): "Demografia e laços de parentesco na população escrava mineira: Mariana 1750-1850". *População e Família* 1(1): 235-260.
- Almeida, Miguel Vale de (2002): "O Atlântico Pardo: Antropologia, pós-colonialismo e o caso 'lusófono'". En: Bastos, Cristiana; Almeida, Miguel Vale de; y Feldman-Bianco, Bela (coords.): *Trânsitos Coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 23-37.
- Alonso, Angela (2015): *Flores, Votos e Balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Altmann, Philipp (2013) "El movimiento indígena ecuatoriano y su discurso – Un análisis de discurso centrado en los conceptos", Proceedings of the 16th International Conference on the History of Concepts, Bilbao, 29-31 de agosto de 2013, 55-61.

- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo (eds.) (1998): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Amantino, Márcia (2008): *O mundo das feras: os moradores dos sertões oeste de Minas Gerais - século XVIII*. São Paulo: Annablume.
- Anderson, Barbara; Silver, Brian (1990): "Some Factors in the Linguistic and Ethnic Russification of Soviet Nationalities: Is Everyone Becoming Russian?". En: Hadja, Lubomy; Beissinger, Mark (eds.): *The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society*. Boulder: Westview Press, 95-130.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andreta, Rachel Loureiro; Campos, Rosana Soares (2015): "Base da pirâmide social brasileira? O perfil dos trabalhadores terceirizados no contexto dos anos 2000". *Revista da ABET* 14(2): 241-258.
- Andrews, George Reid (2007): *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Frankfurt a. M./Madrid: Veruert/Iberoamericana.
- Anghie, Antony (2007): *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anthias, Floya (2013): "Social Categories, Embodied Practices, Intersectionality: Towards a Translocational Approach". En: Célleri, Daniela; Schwarz, Tobias; Wittger, Bea (eds.): *Interdependencies of Social Categorisations*. Frankfurt a. M./Madrid: Iberoamericana/Veruert, 24-40.
- Anthias, Floya (2016): "Interconnecting Boundaries of Identity and Belonging and Hierarchy-making within Transnational Mobility Studies: Framing Inequalities". *Current Sociology* 64: 172-190.
- Antón Sánchez, John (2007): "Afroecuatorianos: una historia dinámica de identidad, resistencia y ciudadanía". En: Antón Sánchez, John; Puckrein, Gary (eds.): *Afroecuatorianos y afronorteamericanos: Dos lecturas para una aproximación a su identidad, historia y lucha por los derechos ciudadanos*. Quito: Museo de la Ciudad, 9-105.
- Antón Sánchez, John et al. (2009): *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Antón Sánchez, John (2010): "Territorios ancestrales afroecuatorianos, una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos". En: Gonzáles, Miguel; Burguete, Araceli; Ortiz, Pablo (coords.): *La autonomía a debate, autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, 219-257.
- Antón Sánchez, John (2011): *El proceso organizativo afroecuatoriano 1979-2009*. Quito: FLACSO.
- Antón Sánchez, John (2015): *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Antón Sánchez, John (2016a): "El impacto del Sistema nacional de Admisión y Nivelación y el acceso en los afrodescendientes a la Universidad Pública Ecuatoriana". *Revista San Gregorio* 15: 21-33.
- Antón Sánchez, John (2016b): "Evaluación del Plan Plurinacional contra la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural en Ecuador: La política de inclusión de los pueblos y nacionalidades del Ecuador (Decreto 60 de 2009)". *Revista latinoamericana de investigación crítica* 4: 173-199.

- Arango Restrepo, Mariano (2014): *La tierra en la historia de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Económicas.
- Araujo, Kathya (2009): *Habitar lo social: Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. Santiago de Chile: Lom.
- Araújo, Maria (2017): *Entre o autoral e a escrita coletiva: identidades, discursos e performances nas piXações urbanas*. Tesis de maestría en Letras. Mariana: UFOP.
- Araújo, Patrícia V. L. (2008): *Folganças Populares. Festejos de Entrudo e Carnaval em Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Annablume.
- Arendt, Hannah (1973): *The Origins of Totalitarianism*. San Diego/New York/London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arias, Julio (2005): *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Arocha, Jaime (1992): “Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991”. *América Negra* 3 (junio): 39-54.
- Arocha, Jaime (1998): “La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?” En: Maya, Adriana (ed.): *Los afrocolombianos: Geografía Humana de Colombia*. Tomo VI, Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 333-395.
- Arocha, Jaime (1999): *Obligados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arocha, Jaime (2004): “Ley 70 de 1993: Utopía para afrodescendientes excluidos”. En: Arocha, Jaime (comp.): *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, 159-178.
- Aron, Raymond (1939): “El concepto de clase”. *Revista Mexicana de Sociología* 1(1): 97-108.
- Arroyo y Valencia, Santiago (2005 [1825]): *Apuntamientos sobre la revolución de la Nueva Granada, especialmente con respecto a la Provincia de Popayán (1808-1824)*. Popayán: Fundación Caucana del Patrimonio Intelectual.
- Asher, Kiran (2009): *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham (Carolina del Norte): Duke University Press.
- Assis, Cristina (2014): *A relação família-escola em um território de alta vulnerabilidade social: um estudo de caso em Mariana-MG*. Tesis de maestría en educación. Mariana: UFOP.
- Assunção, Paulo de (2004): *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.
- Balcázar, Alvaro et al. (2001): *Colombia: Alcances y lecciones de su experiencia en reforma agraria*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Banco Mundial (2004): *Colombia: Recent Economic Developments in Infrastructure*. Washington D.C.: World Bank.
- Baquero, Jairo (2014): *Layered Inequalities: Land Grabbing, Collective Land Rights and Afro-Descendant Resistance in Colombia*. Berlin: Lit.
- Baquero, Jairo (2017): “Communal Territorial Rights and the Role of Class, Race, and Ethnicity in Recent Agrarian Struggles in Latin America”. En: Balashova, Oksana; Karatepe, Ismail; Namukasa, Aishah (eds): *Where Have All the Classes Gone? A Critical Perspective on Struggles and Collective Action*. München: Rainer Hampp, 241-261.

- Baquero, Jairo (2018): "Multiple Layers of Inequalities and Intersectionality". En: Jelin, Elizabeth; Motta, Renata; Costa, Sérgio (eds.): *Global Entangled Inequalities: Conceptual Debates and Evidence from Latin America*. London/New York: Routledge, 161-177.
- Barbosa, Waldemar de Almeida (1972): *Negros e Quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. do Autor.
- Bastide, Roger (1978): *The African religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Batista, Caio da Silva (2016): *A escravidão urbana em Minas Gerais no Século XIX*. Curitiba: Prismas.
- Becker, Marc (2008): *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham/London: Duke University Press.
- Becker, Marc; Tutillo, Silvia (2009): *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO/ Abya Yala.
- Becker, Uwe (2011 [1984]): "Zum Status der Klassentheorie und der klassentheoretisch fundierten Politikanalyse - heute". En: Thien, Hans-Günter (ed.): *Klassen im Postfordismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 23-45.
- Bender, Gerarld (1978): *Angola under the Portuguese: The Myth and the Reality*. Berkeley: University of California Press.
- Bengoá, José (2007): *El Tratado de Quilín: Documentos adicionales a la historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Benton, Lauren (2011): "Abolition and Imperial Law 1790-1820". *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 39(3): 355-374.
- Bernand, Carmen (2000): *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. 2ª edición. Madrid: Fundación Histórica Tavera.
- Bertocchi, Graziella; Canova, Fabio (2002): "Did Colonization Matter for Growth? An Empirical Exploration into the Historical Causes of Africa's Underdevelopment". *European Economic Review* 46: 1851-1871.
- Bethell, Leslie (1970): *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain, Brazil and the Slave Trade Question 1807-1869*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Bethell, Leslie (ed.) (1991): *Historia de América Latina: América Latina independiente, 1820-1870*. Barcelona: Crítica.
- Bhabha, Homi (1990): "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation". En: Bhabha, Homi (org.): *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, 291-322.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi (1995): "Cultural Diversity and Cultural Differences". En: Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (org.): *The Postcolonial Studies Reader*. London/New York: Routledge, 206-209.
- Bhabha, Homi (1996): "Culture's In-Between". En: Hall, Stuart; Du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 53-60.
- Bjork-James, Carwil (2014): "Hunting Indians: Globally Circulating Ideas and Frontier Practices in the Colombian Llanos". *Comparative Studies in Society and History* 57(1): 98-129.

- Blackmon, Douglas (2009): *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. New York: Anchor Books.
- Blanchard, Peter (2008): *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Blankenstein, Charles; Zuvekas, Clarence (1973): "Agrarian Reform in Ecuador: An Evaluation of Past Efforts and the Development of a New Approach". *Economic Development and Cultural Change* 22(1): 73-94.
- Boatcă, Manuela; Costa, Sérgio (2010): "Postcolonial Sociology: A Research Agenda". En: Gutierrez Rodríguez, Encarnación; Boatcă, Manuela; Costa, Sérgio (eds.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Surrey: Ashgate, 13-32.
- Bocarejo, Diana (2008): *Reconfiguring the Political Landscape after the Multicultural Turn: Law, Politics and the Spatialization of Difference in Colombia*. Tesis doctoral en antropología. Chicago: University of Chicago.
- Bocarejo, Diana (2011): "Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político". *Revista Colombiana de Antropología* 47(2): 97-121.
- Bogues, Anthony (2009): "Black Power, Decolonization, and Caribbean Politics: Walter Rodney and the Politics of *The Groundings with my Brothers*". *Boundary* 2(36): 127-147.
- Bomfín, Manoel (1904): *A América Latina - Males de Origem*. Rio de Janeiro: Garnier.
- Bonilla, Heraclio (2010): "La migración internacional de los capitales: La inflexión de la Independencia. La experiencia de los países andinos". En: Galeana, Patricia (ed.): *Historia comparada de las Américas: Sus procesos independentistas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 623-647.
- Bornschier, Volker (2008): *Weltgesellschaft: Grundlegende soziale Wandlungen*. Zürich: Loreto.
- Borras Jr., Saturnino; Franco, Jeniffer; Gómez, Sergio; Kay, Cristobal; Spoor, Max (2012): "Land grabbing in Latin America and the Caribbean". *The Journal of Peasant Studies* 39(3-4): 845-872.
- Bossano Paredes, Luis (1929): *Apuntes acerca del regionalismo en el Ecuador*. Desprendido de los Anales de la Universidad Central, Tomo XLIII, N° 270. Quito: Imprenta de la Universidad Central, 183-255.
- Bourdieu, Pierre (ed.) (2001): *Der Lohn der Angst: Flexibilisierung und Kriminalisierung in der "neuen Arbeitsgesellschaft"*. Konstanz: UVK.
- Boxer, Charles (1962): *The Golden Age of Brazil: 1695-1750. Growing Pains of a Colonial Society*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Boyer, Véronique (2011): "L'anthropologie des quilombos et la constitution de 'nouveaux sujets politiques': De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype". *Civilisations* 59(2): 157-178.
- Boyer, Véronique (2014): "Misnaming Social Conflict: 'Identity', Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon". *Journal of Latin American Studies* 46: 527-555.
- Braig, Marianne; Costa, Sérgio; Göbel, Barbara (2015): "Desigualdades sociales e interdependencias globales en América Latina: una valoración provisional". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 60(223): 209-236.

- Brightman, Marc (2008): "Strategic Ethnicity on the Global Stage: Identity and Property in the Global Indigenous Peoples' Movement, from the Central Guianas to the United Nations". *Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft* 70: 21-29.
- Briones, Claudia (2005): "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Briones, Claudia (ed.): *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Geoprona, 11-44.
- Briones, Claudia; Kradolfer, Sabine (2008): "Dilemas y paradojas de la internacionalización de los movimientos indígenas en América Latina: Una introducción". *Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft* 70: 11-19.
- Broca, Paul (1864): *On the phenomena of hybridity in the genus homo*. London: Longman, Green, Longman & Roberts.
- Brown, Christopher Leslie (2006): *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Brown, Drusilla; Deardorff, Alan; Stern, Robert (2013): "Labor Standards and Human Rights: Implications for International Trade and Investment". En: Drabek, Zdenek; Mavroidis, Petros (eds.): *Regulations of Foreign Investment: Challenges to International Harmonization*. Singapur: World Scientific Studies in International Economics, 153-195.
- Brügger, Silvia M. J. (2007): *Minas Patriarcal. Família e Sociedade (São João Del Rei; Séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume.
- Burroughs, Robert (2015): "Suppression of the Atlantic Slave Trade: Abolition from Ship to Shore". En: Burroughs, Robert; Huzzey, Richard (eds.): *The Suppression of the Atlantic Slave Trade: British Policies, Practices and Representations of Naval Coercion*. Manchester: Manchester University Press, 1-13.
- Cáceres Gómez, Rina (ed.) (2008): *Del olvido a la memoria: Africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*, vol. 1. San José: UNESCO.
- Caicedo Ortiz, José Antonio (2006): *Representaciones internas y externas de barrios negros(as) en Quito y Cali. Dos estudios de caso en Carapungo y el El Retiro*. Tesis de maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Caldas, Francisco José de (1808): "Del influjo del clima sobre los seres organizados". *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 19 de mayo de 1808: 136-197.
- Caldeira, Jorge (2011): "O processo econômico". En: Silva, Alberto C. (coord.): *Crise colonial e independência 1808-1830*. Madrid/Rio de Janeiro: Fundación Mapfre/Objetiva, 161-204.
- Camper, Petrus (1792): *Über Den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters*. Berlin: In Der Vossischen Buchhandlung.
- Canessa, Andrew (2007): "Who is Indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia". *Urban Anthropology* 36 (3): 195-237.
- Canio Llanquino, Margarita; Pozo Menares, Gabriel (eds.) (2013): *Historia y conocimiento oral mapuche: sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1899-1926)*, obra póstuma de Robert Lehmann-Nitsche. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Cañizares-Esguerra, Jorge; Childs, Matt; Sidbury, James (eds.) (2013): *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Cantor, Erik Werner (2000): *Ni aniquilados ni vencidos: Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Carmichael, Stokely (1970): "‘We are all Africans’. A Speech by Stokely Carmichael to Malcom x Liberation University". *The Black Scholar* 1(7): 65-68.
- Carmichael, Stokely (2001): "Power and Racism: What we Want". *The Black Scholar* 27(3/4): 52-57.
- Carneiro, M. Luiza Tucci (1988): *Preconceito racial: Portugal e Brasil - colônia*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense.
- Carrasco, Eulalia (1988): *El pueblo Chachi, el jeengume avanza*. Quito: Abya-Yala.
- Carrera, Magali (2003): *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.
- Carrillo, Ricardo; Salgado, Samyr (2002): *Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS-Quito, Ediciones Abya Yala.
- Carvalho, José Jorge de (2005): *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Carvalho, José M. (2010): *A escola de Minas de Ouro Preto: o peso da glória*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Casás Arzú, Marta Elena (2010): "La representación del Otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas: Un siglo de pensamiento racialista 1830-1930". *Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* XL(1-2): 13-44.
- Casás Arzú, Marta Elena (2014): "El mito impensable del mestizaje en América Central: Una falacia o un deseo frustrado de las élites intelectuales?". *Anuario de Estudios Centro-americanos* (Universidad de Costa Rica) 40: 77-113.
- Castillo Gómez, Luis Carlos (2007): *Etnicidad y nación: El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Castillo Palma, Norma (2000): "Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)". *Signos Históricos* II(4): 107-137.
- Castro, Helio Oliveira Portocarrero de (1973): "Viabilidade econômica da escravidão no Brasil: 1880-1888". *Revista Brasileira de Economia* 27(1): 43-68.
- Castro, Miguel Ángel (2007): "La distribución de la riqueza en Ecuador". *Observatorio de la Economía Latinoamericana* 75: 4-31.
- Castro-Gómez, Santiago (2005): *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- CEPAL (2016): *La matriz de la desigualdad social en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Cerqueira, Daniel; Coelho, Danilo (2016): *Democracia racial e homicídios de jovens negros na cidade partida*. Textos para Discussão 2276. Brasília: IPEA.
- Cevallos, Pedro Fermín (1873): *Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. Tomo VI. Lima: Imprenta de Guzman i compañía.
- Chalá, José (2006): *Chota profundo: Antropología de los afrochoteños*. Quito: CIFANE.

- Chalá, José (2013): *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*. Quito: Abya Yala et al.
- Chatterjee, Partha (2004): *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- Chaves Maldonado, María (1998): “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de finales del siglo XVIII”. *Revista Anales* 1: 91-117.
- Chaves Maldonado, María (2001): *Honor y Libertad: Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del periodo colonial)*. Tesis doctoral en historia. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Chaves Maldonado, María (2007): “Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana”. En: Mosquera, Claudia; Barcelos, Luiz (eds.) *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 73-92.
- Chaves Maldonado, María (2009a): “Revoluciones esclavas en el contexto de la Independencia en el caso del Ecuador”. Paper presentado durante el XXVIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Rio de Janeiro, 11-14 de junio de 2009.
- Chaves Maldonado, María (2009b): “La creación del ‘Otro’ colonial: Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos”. En: Chaves Maldonado, María (ed.): *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y la representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica Colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 179-243.
- Chávez, Gina; García, Fernando (2004): *El derecho a ser: Diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica, indígena y afroecuatoriana*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Chávez-Hita, Adriana (1979): “La lucha de los esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba en el Siglo XVIII”. *Anuario II* (Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Veracruzana): 76-85.
- Choque Mariño, Carlos; Muñoz Ovalle, Iván (2016): “El Camino Real de la Plata: Circulación de mercancías e interacción culturales en los valles y Altos de Arica”. *Historia* (Revista de la Universidad Católica de Chile) 49(1): 57-86.
- Chrisman, Laura (2006): “Black Modernity, Nationalism and Transnationalism: The Challenge of Black South African Poetry”. En: Goebel, Walter; Schabio, Saskia: *Beyond the Black Atlantic: Relocating Modernization and Technology*. London/New York: Routledge, 29-46.
- Clarence-Smith, William; Eltis, David (2011): “White Servitude”. En: *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3, AD 1420-AD 1804. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 132-159.
- Clark, Kim (1999): “Raza, cultura y mestizaje. El racismo oculto en la construcción de la nación Ecuatoriana, 1930-1950”. En: Almeida, José (ed.): *El racismo en las Américas y el Caribe*. Quito: Abya Yala, 14-35.
- Clark, Kim (2004): *La obra redentora: El ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar et al.
- Clover, Charles (2006): *The End of the Line: How Overfishing is Changing the World and What We Eat*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.



- CNMH (2013): *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica/Pro-Off Set.
- CODAE (2008): *Los derechos ciudadanos de los afroecuatorianos en la nueva constitución política del Ecuador*. Quito: CODAE.
- CODAE (2013): *Informe consolidado de Gestión 2007-2013: Manos limpias, mentes lúcidas y corazones ardientes por la patria*. Quito: CODAE.
- Colmenares, Germán (1971): "Problemas de la estructura minera en la Nueva Granada: 1550-1700". *Annuario colombiano de historia social y de la cultura* 6-7: 5-55.
- Colmenares, Germán (1979): *Historia económica y social de Colombia: Popayán, una sociedad esclavista 1680-1800*, tomo II. Medellín: Lealon.
- Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (2002): "Einleitung". En: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (org.): *Jenseits des Eurozentrismus*. Frankfurt a. M.: Campus, 9-49.
- Cook-Martín, David; FitzGerald, D. (2010): "Liberalism and the Limits of Inclusion: Race and Immigration Law in the Americas (1850-2000)". *Journal of Interdisciplinary History* 41 (1): 7-25.
- Coronel, Rosario (1988): "Los indios esclavos negros en el Valle del Chota colonial". En: Savoia, Rafael (ed.): *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 171-187.
- Coronel, Rosario (1991): *El valle sangriento: De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700*. Quito: FLACSO Ecuador/Abya Yala.
- Coronil, Fernando (1996): "Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11(1): 51-87.
- Corrêa, Mariza (1998 [1982]): *As ilusões de liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia et al.
- Costa, Sérgio (2006): *Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG.
- Costa, Sérgio (2011a): "Perspectivas y políticas sobre racismo y afrodescendencia en América Latina y el Caribe". En: Hopenhayn, Martín; Sojo, Ana (eds.): *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global*. Santiago: CEPAL, 245-265.
- Costa, Sérgio (2011b): "Researching Entangled Inequalities in Latin America: The Role of Historical, Social, and Transregional Interdependencies," en *desigu.Aldades.net Working Paper Series* 9, [http://www.desigualdades.net/bilder/Working\\_Paper/WP\\_Costa\\_Online.pdf](http://www.desigualdades.net/bilder/Working_Paper/WP_Costa_Online.pdf).
- Costa, Sérgio (2012): "Freezing Differences. Law, Politics, and the Invention of Cultural Diversity in Latin America". En: Araujo, Kathya; Mascareño, Aldo (eds.): *Legitimization in World Society*. Farnham: Ashgate, 139-156.
- Costa, Sérgio (2019): "The neglected nexus between conviviality and inequality". *Novos Estudos CEBRAP* 38 (1): 15-32.
- Cotta, Francis Albert (2010): *Negros e mestiços nas milícias da América portuguesa*. Belo Horizonte: Crisálida.
- Crain, Mary (1990): "The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador". *Anthropological Quarterly* 63(1): 43-59.

- Croly, David (1864): *Miscegenation: The Theory of the Blending of the Races, Applied to the American White Man and Negro*. New York: H. Dexter, Hamilton & co.
- Cruces, Guillermo; Gasparini, Leonardo; Carbajal, Fedora (2010a): *Situación económica de la población afrocolombiana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Panamá: PNUD.
- Cruces, Guillermo; Gasparini, Leonardo; Carbajal, Fedora (2010b): *Situación económica de la población afroecuatoriana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Panamá: PNUD.
- Cuminao, Clorinda (2012): “Construcción de identidades de las vendedoras Kichuas y mestizas y los juegos de poder en el mercado de San Roque”. En: Kingman, Eduardo (coord): *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*. Quito: FLACSO, 79-100.
- Daffon, Verônica Toste; Carvalhaes, Flávio; Feres Júnior, João (2017): “Sentindo na Pele: Percepções de Discriminação Cotidiana de Pretos e Pardos no Brasil”. *Dados* 60(2): 293-330.
- DANE (2005): *Censo General 2005*. Bogotá: DANE.
- Darity Jr., William (2014): “Introduction – From the Dissertation to Capitalism and Slavery: Did William’s Abolition Thesis Change?” En: Williams, Eric: *The Economic Aspect of the Abolition of the West Indian Slave Trade and Slavery*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield, xi-xxiv.
- Darwin, Charles (1871): *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Murray.
- Dávalos, Pablo 2004: “Movimiento indígena, democracia, Estado y plurinacionalidad en Ecuador”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 10 (1): 175-202.
- Davies, Ronald; Vadlamannati, Krishna (2013): “A Race to the Bottom in Labor Standards? An Empirical Investigation”. *Journal of Development Economics* 103: 1-14.
- Davis, Darién; Paschel, Tianna; Morrison, Judith (2012): “Pan-Afro-Latin African Americanism Revisited: Legacies and Lessons for Transnational Alliances in the New Millennium”. En: Reiter, Bernd; Simmons, Kimberly (eds.): *Afrodescendants, Identity, and the Struggle for Development in the Americas*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Davis, David Brion (1988): *The Problem of Slavery in western Culture*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Deere, Carmen; Leon, Magdalena (2001): *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Degler, Carl (1971): *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York/London: MacMillan/Collier-MacMillan.
- Derrida, Jacques (1972): *Die Schrift und die Differenz [L'Écriture et la différence]*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Desmond, Adrian; Moore, James (2010): *Darwin’s Sacred Cause: Race, Slavery and the Quest for Human Origins*. London: Penguin.
- Destruge, Camilo (1992): *Urvina el presidente: Biografía del general José María Urvina*. Colección Histórica vol. 23. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Dias, Jussara (2009): *Perguntar não ofende - Qual é a sua Cor ou Raça/Etnia? Responder Ajuda a prevenir*. São Paulo: Secretaria de Estado da Saúde et al.
- Dias, Sylvania O. (2010): *As ações de liberdade de escravos na justiça de Mariana. 1850-1888*. Tesis de maestría en historia. Mariana: UFOP.

- Días Paes, Mariana Armond (2014): *Sujeitos da história, sujeitos de direitos: personalidade jurídica no Brasil escravista (1860-1888)*. Tesis de maestría en derecho. São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.
- Díaz, Jorge *et al.* (2016): *Guía Informativa, Discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación*. Quito: Consejo de Regulación y desarrollo de Información y Comunicación.
- Díaz López, Zamira (1994): *Oro, sociedad y economía: El sistema colonial en la Gobernación de Popayán, 1533-1733*. Bogotá: Banco de la República.
- Diégues, Manuel (1976): *Etnias e culturas no Brasil*. 5ª edição. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/Inst. Nacional do Livro.
- Dobb, Maurice (1999): *Estudios sobre los orígenes del capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Domínguez, Edmé *et al.* (2010): "Women Workers in the Maquiladoras and the Debate on Global Labor Standards". *Feminist Economics* 16(4): 185-209.
- Domínguez Ortiz, Antonio (2003): *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados*. Granada: Comares.
- Donoso Anes, Rafael (2010): *El asiento de esclavos con Inglaterra (1713-1750): Su contexto histórico y sus aspectos económicos y contables*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Drescher, Seymour (1999): *From Slavery to Freedom: Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*. London: Macmillan.
- Druck, Graça (2014): "The Social Precarisation of Labour in Brazil". *Journal für Entwicklungs-politik* 30(4): 46-68.
- Dubois, Laurent (2005): *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dunn, Richard (1969): "The Barbados Census of 1680: Profile of the Richest Colony in English America". *The William and Mary Quarterly* 26(1): 4-30.
- Durin, Severine (2013): "Servicio doméstico de planta y discriminación en el área metropolitana de Monterrey". *Revista Relaciones* 134: 93-129.
- Duve, Thomas (2004): "La condición jurídica del indio y su consideración como *persona miserabilis* en el Derecho indiano". En: Losano, Mario (ed): *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*. Milano: Giuffrè, 3-33.
- Echaide, Javier (2014): "El derecho de protección de inversiones y el derecho humano al agua: Asimetría normativa para un Derecho Internacional fragmentado". En: Göbel, Barbara; Góngora Mera, Manuel; Ulloa, Astrid (eds.): *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverri, Marcela (2009): Los derechos de indios y esclavos realistas y la transformación política en Popayán, Nueva Granada (1808-1820). *Revista de Indias* LXIX(246): 45-72.
- Ehalt, Rômulo da Silva (2017): *Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan*. Tesis doctoral. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies.
- El Tiempo* (2017): "La guerra que se libra por Tumaco, la nueva capital de la coca". Publicado el 23 de abril de 2017. En: <https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/guerra-por-tumaco-por-la-coca-80626>.

- Elbagir, Nima et al. (2017): *People for Sale: Where Lives are Auctioned for \$400*. Reportaje para CNN, publicado el 14 de noviembre de 2017. En: <https://edition.cnn.com/2017/11/14/africa/libya-migrant-auctions/index.html>
- Elkins, Zachary; Guzman, Andrew; Simmons, Beth (2010): "Competing for Capital: The Diffusion of Bilateral Investment Treaties, 1960-2000". En: Waibel, Michael et al. (eds.): *The Backlash against Investment Arbitration: Perceptions and Reality*. Alphen aan den Rijn [et al.]: Wolters Kluwer Law & Business, 369-406.
- Eltis, David (2000): *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eltis, David; Richardson, David (2008): "A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade." En: Eltis, David; Richardson, David (eds.): *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven, Conn./London: Yale University Press, 1-60.
- Eltis, David; Richardson, David; Behrendt, Stephen y Florentino, Manolo (2008): *The Transatlantic Slave Trade: An Expanded and Online Database*, <http://www.slavevoyages.org>.
- Emmer, Pieter (1990): "Immigration into the Caribbean: The Introduction of Chinese and East Indian Indentured Labourers Between 1839 and 1917". *Itinerario* 14(1): 61-95.
- Engerman, Stanley L.; Sokoloff, Kenneth L. (1997): "Factor Endowments, Institutions, and Differential Paths of Growth Among New World Economies: A View from Economic Historians of the United States". En: Harber, Stephen (ed.): *How Latin America Fell Behind: Essays on the Economic History of Brazil and Mexico, 1800 to 1914*. Stanford: Stanford University Press, 260-304.
- Englebert, Pierre (2000): "Pre-Colonial Institutions, Post-Colonial States, and Economic Development in Tropical Africa". *Political Research Quarterly* 53: 7-36.
- Escobar, Arturo (1998): "Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements". *Journal of Political Ecology* 5: 53-82.
- Escobar, Arturo (2004): "Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalization social movements". *Third World Quarterly* 25(1): 207-230.
- Escobar, Arturo (2008): *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham (Carolina del Norte): Duke University Press.
- Escobar, Marta (1990): *La frontera imprecisa, lo natural y lo sagrado en la cultura negra del norte de Esmeraldas*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Espinosa, Manuel (2012): *El cholero y la gente decente. Estrategias de blanqueamiento y mestizaje en Quito - Primera Mitad del Siglo XX*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Eyng, Ana Maria et al. (2018): "O direito à diversidade na via da interculturalidade no currículo escolar". *Revista Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação* 26 (99): 373-396.
- Fals Borda, Orlando (1993): "Constituyentes de 1991 también defendimos a los afrocolombianos". *América Negra* 6: 221-225.
- Faria, Luiz C. (1973): *Paul Broca e a Sociedade de Antropologia de Paris*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, publicações avulsas No. 59.
- Faye, Emmanuel (2009): *Heidegger: Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.

- Fecche *et al.* (2017): *Vulneración de los derechos del pueblo afrodescendiente y nacionalidades indígenas en el norte de la provincia de Esmeraldas (Ecuador) por la descontrolada actividad palmicultora, minera y forestal; y la insuficiencia de las políticas del Estado ecuatoriano*. Informe alternativo a los informes país - Ecuador - 23° y 24° combinados - al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas (23 de julio - 25 de agosto de 2017). En: [https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/ECU/INT\\_CERD\\_NGO\\_ECU\\_28317\\_s.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/ECU/INT_CERD_NGO_ECU_28317_s.pdf).
- Fellet, João (2017): "Gobierno Temer trava demarcações de áreas quilombolas". Artículo para la BBC Brasil, 18 de abril de 2017. En: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39625624>.
- Ferdinand, Ursula (1999): *Das Malthusische Erbe. Entwicklungsstränge der Bevölkerungstheorie im 19. Jahrhundert und deren Einfluß auf die radikale Frauenbewegung in Deutschland*. Münster: Lit.
- Ferguson, Niall (2012): *Civilización, Occidente y el resto*. Buenos Aires: Debate.
- Fernández-Rasines, Paloma (2001): *Afrodescendencia en el Ecuador: Raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Abya Yala.
- Ferreira, Roquinaldo (2012): *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge *et al.*: Cambridge University Press.
- Figueiredo, Luciano (1993): *O avesso da memória: Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro/Brasília: Olympio/Edunb.
- Finzsch, Norbert (1999): "Wissenschaftlicher Rassismus in den Vereinigten Staaten, 1850 bis 1930". En: Kaupen-Haas, Heidrun; Saller, Christian (org.): *Wissenschaftlicher Rassismus: Analysen einer Kontinuität in den Human- und Naturwissenschaften*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 84-110.
- Fischer, Claude *et al.* (1996): *Inequality by Design: Cracking the Bell Curve Myth*. Princeton: Princeton University Press.
- Fisher, Geoffrey (2000): "Conflict in the Pailón: The British Experience in Esmeraldas Province, Ecuador, 1860-1914". En: Marshall, Oliver (ed.): *English Speaking Communities in Latin America*. New York: Palgrave, 105-134.
- FLACSO (2012): *Boletín Observatorio sobre discriminación racial y exclusión étnica*, Nº 1, 2 y 3. Quito: FLACSO.
- Floril Anangonó, Norma (2011): *Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana (CODAE): ¿Hacia la (neo)corporativización del movimiento afroecuatoriano?* Tesis de maestría en ciencias políticas. Quito: FLACSO.
- Flynn, Dennis; Giráldez, Arturo (1995): "Born with a 'Silver Spoon': The Origin of World Trade in 1571". *Journal of World History* 6(2): 201-221.
- Fredrickson, George (2005): "The Historical Construction of Race and Citizenship in the United States". En: Bangura, Yusuf; Stavenhagen, Rodolfo (eds.): *Racism and Public Policy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 25-47.
- French, Jan Hoffman (2009): *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in the Brazil's North-East*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Freyre, Gilberto (1980 [1933]): *Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Livraria J. Olympio.

- Friedemann, Nina (1984): "Estudios de negros en la antropología colombiana". En: Arocha, Jaime; Friedemann, Nina: *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno, 507-572.
- Fonseca Júnior, Eduardo (2006): *Brasil mestiço: As origens raciais brasileiras, indígenas, brancos, negros e mestiços no Brasil do pré-descombrimento ao pós-colonial*. Rio de Janeiro: Borelli Gráfica.
- Footo, Nicola (2006): "Race, State, and Nation in Early Twentieth Century in Ecuador". *Nations and Nationalism* 12(2): 261-278.
- Foucault, Michel (1980): "The Confession of the Flesh (Interview)". En: Gordon, Colin (ed.): *Power/Knowledge. Selected Interviews & other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*. Brighton: Harvester, 194-228.
- Foucault, Michel (2006): *Seguridad, Territorio, Población*. 2ª edición. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010): *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fuente, Alejandro de la; Gross, Ariela (2010): "Comparative Studies of Law, Slavery, and Race in the Americas". *The Annual Review of Law and Social Science* 6: 469-485.
- Fundação Cultural Palmares (2017): *Relatório de Gestão 2016*. Brasília: FCP. En: <http://www.palmares.gov.br/file/2017/04/Relat%C3%B3rio-de-Gest%C3%A3o-2016.pdf>.
- Fundação João Pinheiro (2014): *Boletim PAD MG 2013*. Belo Horizonte: FJP.
- Füredi, Frank (1998): *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*. Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Galarza, Jaime (2010): *El yugo feudal. Visión del Campo Ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Galeana, Patricia (2010): "Historia comparada de los procesos independentistas de las Américas". En: Galeana, Patricia (ed): *Historia comparada de las Américas: Sus procesos independentistas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 19-29.
- Gallego, Juan; Gutiérrez, Luis; López, Denis; Sepúlveda, Carlos (2014): *Subsidios cruzados en servicios públicos domiciliarios basados en el avalúo catastral*. Serie Documentos de Trabajo No. 172. Bogotá: Universidad del Rosario. En: <http://www.urosario.edu.co/economia/documentos/pdf/dt172/>.
- Gallotti Mamigonian, Beatriz (2006): "O direito de ser africano livre: Os escravos e as interpretações da Lei de 1831". En: Lara, Silvia Hunold; Mendonça, Joseli Maria Nunes (org.): *Direitos e justiça no Brasil: Ensaios de história social*. Campinas: Ed. UNICAMP, 129-160.
- Galvis, Silvia; Donadío, Alberto (2002): *Colombia Nazi 1939-1945: Espionaje alemán, la cacería del FBI, Santos, López y los pactos secretos*. 2ª edición. Medellín: Hombre Nuevo.
- Gamboa, Jorge (1999): "La manumisión de los esclavos del Chocó 1821-1851". En: Vargas Sarmiento, Patricia (coord.): *Construcción territorial en el Chocó: Volumen I – Historias regionales*. Bogotá: Ministerio de Cultura/Instituto Colombiano de Antropología, 97-126.
- Garay, Ezio (1988): "La elite económica de los negros de Guayaquil de 1742 a 1765". En: Savoia, Rafael (ed.): *El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: Abya Yala/Centro Cultural Afroecuatoriano, 113-121.
- Garcés, Victor Gabriel (1957): *Indigenismo*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- García, Juan (1992): *El negro en la historia: Aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*. Esmeraldas: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- García, Juan (2003): *Papá Roncón, Historia de Vida*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Fondo Documental Afro-Andino.
- García, Juan; Martín, Paul; Balda, José; Chalá Angulo, Catherine (comp.) (2009): *Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano*. Esmeraldas/Quito: Vicariato de Esmeraldas/Centro Cultural Afroecuatoriano.
- García, Juan; Walsh, Catherine (2017): *Pensar sembrando/ sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Abya Yala.
- Gardner, Andrew *et al.* (2013): "A Portrait of Low-Income Migrants in Contemporary Qatar". *Journal of Arabian Studies* 3(1): 1-17.
- Geraldo, Endrica (2009): "A 'lei de cotas' de 1934: Controle de estrangeiros no Brasil". *Cadernos AEL* 15(27): 175-207.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic - Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul (1995): "Roots and Routes: Black Identity as an International Project". En: Harris, Herbert; Blue, Howard; Griffith, Ezra (org.): *Racial and Ethnic Identity: Psychological Development and Creative Expression*. London/New York: Routledge, 15-30.
- Gilroy, Paul (1997): "Exer(or)cising Power: Black Bodies in the Black Public Sphere". En: Thomas, Helen (org.): *Dance in the City*. New York: St. Martin's Press, 20-34.
- Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Cultures*. London/New York: Routledge.
- Gilroy, Paul (2005): "Melancholia or Conviviality: The Politics of Belonging in Britain". *Soundings. A Journal of Politics and Culture* 29: 35-47.
- Gleeson, David; Lewis, Simon (eds.) (2012): *Ambiguous Anniversary: The Bicentennial of the International Slave Trade Bans*. Columbia (sc): University of South Carolina Press.
- Golgher, Isaías (1965): "O negro e a mineração em Minas Gerais". *Revista brasileira de estudos políticos* 18: 133-150.
- Góngora Mera, Manuel (2012): "La tutela trans-jurisdiccional del migrante como sujeto transnacional de derechos en la Constitución del Ecuador". En: Bogdandy, Armin von *et al.* (eds.): *La tutela jurisdiccional de los derechos: Del constitucionalismo histórico al constitucionalismo de la integración*. Oñati: Instituto Vasco de Administración Pública, 481-507.
- Góngora Mera, Manuel (2013): "Derecho a la salud y discriminación interseccional: Una perspectiva judicial de experiencias latinoamericanas". En: Clérico, Laura *et al.* (eds.): *Tratado de Derecho a la Salud*, tomo I. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 133-159.
- Góngora Mera, Manuel (2014): "Geopolíticas de la identidad: La difusión de acciones afirmativas en los Andes". *Universitas Humanística* 77: 35-69.
- Góngora Mera, Manuel (2015): "Globalización de la naturaleza y fragmentación del derecho internacional". En: Henríquez, Narda *et al.* (eds.): *Desigualdades en un mundo globalizado*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 165-182.
- Góngora Mera, Manuel (2017): "Paz territorial a un año de la firma del acuerdo de paz con las FARC: El caso de Nariño". *Kolumbienblog: Frieden im Fokus*, 5 de noviembre de 2017. En: [https://blogs.fu-berlin.de/kolblog/manuel\\_gongora1/](https://blogs.fu-berlin.de/kolblog/manuel_gongora1/).

- Góngora Mera, Manuel (2018): "Transregional Articulations of Law and Race in Latin America: A Legal Genealogy of Inequality". En: Jelin, Elizabeth; Motta, Renata; Costa, Sérgio (eds.): *Global Entangled Inequalities: Conceptual Debates and Evidence from Latin America*. London/New York: Routledge, 42-58.
- Góngora Mera, Manuel; Motta, Renata (2014): "El Derecho Internacional y la mercantilización bio-hegemónica de la naturaleza: La diseminación normativa de la propiedad intelectual sobre semillas en Colombia y Argentina". En: Göbel, Barbara; Góngora Mera, Manuel; Ulloa, Astrid (eds.): *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 395-433.
- Gonçalves, Andréa L. (2008): *Estratificação Social e Mobilizações Políticas no Processo de Formação do Estado Nacional Brasileiro: Minas Gerais, 1831-1835*. São Paulo: Hucitec.
- Grafenstein, Johanna von (2010): "El proceso de Independencia Haitiano: 1789-1804". En: Galeana, Patricia (ed): *Historia comparada de las Américas: Sus procesos independentistas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 91-120.
- Grier, Robin (1999): "Colonial Legacies and Economic Growth". En: *Public Choice* 98: 317-335.
- Grinberg, Keila (2002): *O fador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gross, Ariela Julie (2000): *Double Character: Slavery and Mastery in the Antebellum Southern Courtroom*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Guayasamin, Igor (2009): *Wimbí: del oro al agua helada. La identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas bordeando la modernidad en el siglo XXI*. Quito: FLACSO Ecuador, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología.
- Gudmundson, Lowel; Wolfe, Justin (eds.) (2012): *La negritud en Centroamérica: Entre raza y raíces*. San José: EUNED.
- Guerin-Gonzales, Camille (1996): *Mexican Workers and the American Dream: Immigration, Repatriation, and California Farm Labor, 1900-1939*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Guerra, Samuel (1987): "La Iglesia en los siglos de colonización hispánica. El caso de la presidencia de Quito". *Revista de Historia de América* 103: 107-129.
- Guerrero, Andrés (2000): "El proceso de identificación: Sentido común ciudadano, ventriloquía y transcritura". En: Guerrero, Andrés (ed.): *Etnicidades*. Quito: FLACSO Ecuador/ Friedrich Ebert Stiftung, 9-60.
- Guillaumin, Colette (1998): "Rasse: Das Wort und die Vorstellung". En: Bielefeld, Ulrich (ed.): *Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Hamburger Edition, 159-171.
- Guimarães, Antonio (2006): "Depois da democracia racial". *Tempo Social* (Revista de sociología de la USP) 18(2): 269-287.
- Guimarães, Thiago (2005a): "Texto de bandeira de Ouro Preto é considerado ofensivo". *Folha de S. Paulo*, 18/11/2005. En: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u115415.shtml>.
- Guimarães, Thiago (2005b): "Ouro Preto muda bandeira 'racista'". *Folha de S. Paulo*, 19/12/2005. En: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1911200514.htm>.



- Güiza, Leonardo (2013): “La pequeña minería en Colombia: una actividad no tan pequeña”. *DYNA* (Revista de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín) 80(181): 109-117.
- Gutiérrez, Alberto (2001): “La evangelización de los esclavos negros en Latinoamérica”. En: Lama Cereceda, Enrique de la *et al.* (coord.): *Dos mil años de evangelización: Los grandes ciclos evangelizadores*. Pamplona: Universidad de Navarra, 603-614.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia; Pineda Giraldo, Roberto (1999): *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial, 1750-1810*. Santafe de Bogotá: Uniandes/Colciencias, volumen 2.
- Haeckel, Ernst (1968 [1898]): “Das ‘Menschenproblem’. Über unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen”. En: Heberer, Gerhard (org.): *Der Gerechtfertigte Haeckel*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 403-421.
- Hale, Charles (1996): *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford: Stanford University Press.
- Hale, Charles (2006): “Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”. *Cultural Anthropology* 21(1): 96-120.
- Hale, Charles (2011): “Resistencia para qué? Territory, Autonomy and Neoliberal Entanglements in the ‘Empty Spaces’ of Central America”. *Economy and Society* 40(2): 184-210.
- Hall, Gwendolyn Midlo (2005): *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hall, Stuart (1996): “The West and the Rest: Discourse and power”. En: Hall, Stuart; Held, David; Hubert, Don; Thompson, K. (org.). *Modernity: Introduction to the Modern Societies*. Oxford: Blackwell, 185-227.
- Hall, Stuart (1997a): „Wann war der ‚Postkolonialismus‘? Denken an der Grenze“. En: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (eds.): *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg, 218-246.
- Hall, Stuart (1997b): “The spectacle of the Other”. En: Hall, Stuart (ed.): *Representation: Cultural Representation and Signifying Practice*. London: Sage, 223-290.
- Handelsman Michael (2001): *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Abya Yala.
- Haritaworn, Jin (2010): “Wounded Subjects: Sexual Exceptionalism and the Moral Panic on ‘Migrant Homophobia’ in Germany”. En: Rodríguez, Encarnación; Boatcă, Manuela; Costa, Sérgio (ed.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Surrey: Ashgate, 135-152.
- Hasenbalg, Carlos (1979): *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hazlewood, Nick (2005): *The Queen’s Slave Trader: John Hawkins, Elizabeth I, and the Trafficking in Human Souls*. New York: Harper Perennial.
- Hector, Michel; Hurbon, Laënnec (dir.) (2009): *Genèse de l’état haïtien (1804-1859)*. Paris: Maison des sciences de l’homme.
- Heil, Tilmann (2015): “Conviviality. (Re-)negotiating Minimal Consensus”. En: Vertovec, Steven (ed.): *Routledge International Handbook of Diversity Studies*. Oxford: Routledge, 317-324.

- Helg, Aline (1991): "Afro-Cuban Protest: The Partido Independiente de Color, 1908-1912". *Cuban Studies* 21: 101-121.
- Helg, Aline (2015): "Construyendo la nación. Nacionalismo, agencia subalterna y conflicto 'racial'". En: Chaves Maldonado, María Eugenia (ed.): *Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación: Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 21-35.
- Henderson, James David (2006): *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez 1889-1965*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Herrera Gómez, Diego; Piazzini, Carlo (eds.) (2006): *(Des)territorialidades y (no)lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín: La Carreta/Universidad de Antioquia.
- Higginbotham, Michael (2010): *Race Law - Cases, Commentary, and Questions*. Durham: Carolina Academic Press.
- Higgins, Kathleen J. (1999): "*Licentious liberty*" in a Brazilian Gold-Mining Region: Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Higgs, Catherine (2012): *Chocolate Islands: Cocoa, Slavery, and Colonial Africa*. Athens (Ohio): Ohio University Press.
- Hill-Collins, Patricia (1993): "Toward A New Vision: Race, Class and Gender as Categories of Analysis and Connection". *Race, Sex & Class: An Interdisciplinary Journal* 1(1): 25-46.
- Hofbauer, Andreas (1999): *Uma história de "branqueamento" ou o "negro" em questão*. Tesis doctoral en antropología. São Paulo: USP.
- Hoffmann, Odile (2010): "Identidad negra en la ciudad: Detrás de las apariencias". En: Durin, Séverine (coord.): *Etnicidades urbanas en las Américas: Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social/ Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey, 99-116.
- Hogg, Peter (2013 [1973]): *The African Slave Trade and its Suppression: A Classified and Annotated Bibliography of Books, Pamphlets and Periodical Articles*. Abingdon/New York: Routledge.
- Hooker, Juliet (2005): "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multi-cultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 37: 285-310.
- Hot, Amanda (2010): *Cartas à Viscondessa. Cotidiano e vida familiar no Império (Ouro Preto, 1850-1902)*. Tesis de maestría en historia. Mariana: UFOP.
- HRW (2012): *Building a Better World Cup: Protecting Migrant Workers in Qatar Ahead of FIFA 2022*. New York: HRW.
- Humboldt, Alexander von; Bonpland, Aimé (1814): *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent: fait en 1799, 1800, 1801, 1803 et 1804*. Tomo 1. Paris: Smith. En: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61298j/f2.item.r=code>.
- Huysmans, Jef (2000): "The European Union and the Securitization of Migration". *Journal of Common Market Studies* 38 (5): 751-777.

- Huzzey, Richard (2015): "The Politics of Slave-Trade Suppression". En: Burroughs, Robert; Huzzey, Richard (eds.): *The Suppression of the Atlantic Slave Trade: British Policies, Practices and Representations of Naval Coercion*. Manchester: Manchester University Press, 17-52.
- Ibarra, Alexia (2002): *Estrategias del mestizaje: Quito a finales del siglo XVIII*. Quito: Abya Yala.
- IBGE (2001): *Tendências demográficas no período de 1950/2000*. Rio de Janeiro: IBGE. En: [https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias\\_demograficas/comentarios.pdf](https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/comentarios.pdf).
- IBGE (2011): *Censo Demográfico 2010. Características da população e dos domicílios – Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE. En: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd\\_2010\\_caracteristicas\\_populacao\\_domicilios.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf).
- IBGE (2018): *Educação 2017*. Rio de Janeiro: IBGE. En: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101576>.
- Iglesias, Francisco (1978): "Prefácio à terceira edição". En: Torres, Alberto (1978 [1914]): *O problema nacional brasileiro*. 3ª edição. Brasília: Editora Nacional, VII-XI.
- Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row.
- INEC (1950): *Censo de Población 1950*. Quito: INEC.
- INEC (2004): *Informe Racismo y discriminación racial en Ecuador 2004*. Quito: INEC/Secretaría Técnica del Frente Social. En: [http://www.siise.gov.ec/siiseweb/PageWebs/pubsis/pubsis\\_F038.pdf](http://www.siise.gov.ec/siiseweb/PageWebs/pubsis/pubsis_F038.pdf).
- INEC (2010): *Las cifras del pueblo afroecuatoriano. Una mirada desde el censo de población y vivienda 2010*. Quito: INEC.
- INEC (2013): "Situación de la vivienda de los hogares del pueblo afroecuatoriano". *Revista E-Análisis* 6: 17-22.
- Ingenieros, José (1908): *Al margen de la ciencia*. Buenos Aires: J. Lajouane y Ca.
- IPEA (2015): *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. Brasília, DF: IPEA/Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres/ONU Mulheres. En: <http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores.html>
- Izecksohn, Vitor (2014): *Slavery and War in the Americas: Race, Citizenship, and State Building in the United States and Brazil, 1861-1870*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Jaramillo Uribe, Jaime (1968): *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Jelin, Elizabeth (2018): "Unequal Differences: Gender, Ethnicity/Race and Citizenship in Class Societies (Historical Realities, Analytical Approaches)". En: Jelin, Elizabeth; Motta, Renata; Costa, Sérgio (eds.): *Global Entangled Inequalities: Conceptual Debates and Evidence from Latin America*. London/New York: Routledge, 109-127.
- Jiménez López, Miguel (1920): "Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares". En: López de Mesa, Luis (ed.): *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: El Espectador, 1-39. En: <https://ia600500.us.archive.org/12/items/losproblemasdela00bogo/losproblemasdela00bogo.pdf>
- Jiménez Meneses, Orián; Pérez Morales, Edgardo (2013): *Voces de esclavitud y libertad: Documentos y testimonios Colombia, 1701-1833*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Johnson, Sara E. (2012): *The Fear of French Negroes: Transcolonial Collaboration in the Revolutionary Americas*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

- Julião, Letícia (2011): "Sensibilidades e representações urbanas na transferência da Capital de Minas Gerais". *História* (São Paulo) 30(1):114-147.
- Jurado Nobao, Fernando (1995): *Historia social de Esmeraldas. Indios, negros, mulatos, españoles y zambos del siglo XVI al XX*, tomo I. Quito: Delta.
- Justo, Fabiana C. (2015): *Letramentos em espaços não escolares: O movimento hip-hop em Ouro Preto*. Tesis de maestría en Educación. Mariana: UFOP.
- Kafari, Natanael (2017): "Patrimônio perverso: como Ouro Preto segrega sua cidade real". *Caos Planejado, Newsletter*. En: <https://caosplanejado.com/patrimonio-perverso-ouro-preto/>.
- Kalaidjian, Willa (2010): "Fishing for Solutions: The European Union's Fisheries Partnership Agreements with West African Coastal State in an Exploited Ocean". *Emory International Law Review* 24: 389-431.
- Kalhan, Anil (2010): "Rethinking Immigration Detention". *Columbia Law Review Sidebar* 110: 42-58.
- Kaminski, Leon Frederico (2012): *Por entre a neblina: O Festival de Inverno de Ouro Preto (1967-1979) e a experiência histórica dos anos setenta*. Tesis de maestría en historia. Mariana: UFOP.
- Kay, Cristobal (2006): "Rural poverty and development strategies in Latin America". *Journal of Agrarian Change* 6(4): 455-508.
- Kelly, Annie (2016): "Trafficked to Turin: the Nigerian women forced to work as prostitutes in Italy". *The Guardian*, 7 de agosto. En: <https://www.theguardian.com/global-development/2016/aug/07/nigeria-trafficking-women-prostitutes-italy>.
- Kennedy, David W. (1987): "The Move to Institutions". *Cardozo Law Review* 8: 841-988.
- Kennedy-Dubourdiou, Elaine (ed.) (2006): *Race and Inequality: World Perspectives on Affirmative Action*. Aldershot (Hampshire): Ashgate.
- Kilomba, Grada (2010): *Plantation Memories, Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast.
- King, Elisabeth; Samii, Cyrus (2018): "Minorities and Mistrust: On the Adoption of Ethnic Recognition to Manage Conflict". *Journal of Peace Research* 55(3): 289-304.
- Klein, Herbert; Vinson III, Ben (2013): *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y en el Caribe*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Klumpp, Kathleen (1998): "Black Traders of North Highland Ecuador". En: Whitten, Norman; Torres Arlene (eds.): *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Volumen I. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 357-375.
- Komives, Kristin; Foster, Vivien; Halpern, Jonathan; Wodon, Quentin (2005): *Water, Electricity, and the Poor: Who Benefits from Utility Subsidies?* Washington D.C.: The World Bank.
- Konetzke, Richard (1946): "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial". *Revista de Indias* 7 (23-24): 7-44.
- Korzeniewicz, Roberto Patricio; Moran, Timothy Patrick (2009): *Unveiling Inequality: A World-Historical Perspective*. New York: Russell Sage Foundation.
- Kowner, Rotem; Demel, Walter (2013): "Modern East Asia and the Rise of Racial Thought: Possible Links, Unique Features and Unsettled Issues". En: Kowner, Rotem; Demel, Walter (eds.): *Race and Racism in Modern East Asia: Western and Eastern Constructions*. Leiden et al.: Brill, 1-40.

- Kraay, Hendrik (1996): “‘The Shelter of the Uniform’: The Brazilian Army and Runaway Slaves, 1800-1888”. *Journal of Social History* 29(3): 637-657.
- Kraay, Hendrik (1997): “Slavery, Citizenship and Military Service in Brazil’s Mobilization for the Paraguayan War”. En: Eltis, David; Richardson, David (eds.): *Routes to Slavery: Direction, Ethnicity and Mortality in the Transatlantic Slave Trade*. London: Frank Cass, 228-256.
- Kreckel, Reinhard (2004): *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Krieger, Heinrich (1940): “Die Rassenfrage in Brasilien”. *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* 34(1): 9-56.
- Kucera, David (2002): “Core Labour Standards and Foreign Direct Investment”. *International Labour Review* 141: 31-69.
- Kuper, Adam (1994): *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, community and culture*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2007): *Multicultural Odysseys*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacerda, João Baptista (1912): *O Congresso Universal das Raças*. Rio de Janeiro: Macedo.
- Laczko, Frank; Singleton, Ann; Black, Julia (eds.) (2017): *Fatal Journeys: Improving Data on Missing Migrants*. Volumen 3, Parte I. Ginebra: OIM.
- Lage, Monica M. L. (2011): “Na tessitura feminina: Ouro Preto no século XIX”. En: Morga, Antônio E. (org.): *História, cidade e sociabilidade*. Itajaí: Casa Aberta, 13-32.
- Lago, Luiz A. C. (2010): *Da escravidão ao trabalho livre: Brasil, 1550 - 1900*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lagos Rojas, Felipe (2016): *The Misadventures of Latin American Marxism. Intellectual Journeys Towards the Deprovincialization of Marxist Thought*. Tesis doctoral en sociología. London: University of London.
- Lagunas Rodríguez, Zaid (2010): *Población, migración y mestizaje en México: época prehispánica-época actual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lange, Matthew (2004): “British Colonial Legacies and Political Development”. *World Development* 32: 905-922.
- Lara, Silvia Hunold (2000): *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. Madrid: Fundación Larramendi.
- Lau, Estelle T. (1996): “Can Money Whiten? Exploring Race Practice in Colonial Venezuela and its Implications for Contemporary Race Discourse”. *Michigan Journal of Race & Law* 3: 417-472.
- Lauren, Paul Gordon (1988): *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination*. Boulder: Westview Press.
- Lavallé, Bernard (1991): *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Ricardo Palma.
- Lavallé, Bernard (1994): “Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad”: El cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial. *Procesos: Revista ecuatoriana de historia* 6: 23-48.

- Law, Ian (ed.) (2014): *Mediterranean Racisms: Connections and Complexities in the Racialization of the Mediterranean Region*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Law, Robin (2005): "Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of 'Mina' (Again)". *History in Africa* 32: 247-267.
- Leal, Claudia; van Ausdal, Shawn (2014): "Paisajes de libertad y desigualdad: Historias ambientales de las costas Pacífica y Caribe de Colombia". En: Göbel, Barbara; Góngora Mera, Manuel; Ulloa, Astrid (eds.): *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 169-209.
- Leite, Ilka Boaventura (2000): "Quilombos no Brasil. Questões Conceituais e Normativas". *Textos e Debates* (NUER/UFSC) 7: 1-38.
- Lemire, Elise (2002): *"Miscegenation": Making Race in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Leonel, Guilherme (2017): *O campo religioso da cidade de Ouro Preto-MG entre 1980-2010: Catolicismo e diversificação religiosa*. Tesis de doctorado en historia. Mariana: UFOP.
- Lessa, Sandra (2015): *A diversidade étnico-racial e a lei 10.639/03: práticas, discursos e desafios – um estudo de caso na escola municipal de lavras novas - MG*. Tesis de maestría en educación. Mariana: UFOP.
- Lesser, Jeffrey (2013): *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levillain, Philippe (dir.) (1994): *Dictionnaire historique de la papauté*. Ligugé (Poitiers): Fayard.
- Lewis, Kay Wright (2017): *A Curse upon the Nation: Race, Freedom, and Extermination in America and the Atlantic World*. Athens (Georgia): The University of Georgia Press.
- Libby, Douglas (1988): *Transformação e Trabalho em uma economia escravista. Minas Gerais no Século XIX*. São Paulo: Brasiliense.
- Libby, Douglas; Frank, Zephyr L. (2015): "Uma família da Vila São José: empregando a reconstrução familiar pormenorizada para elucidar a História Social". En: Libby, Douglas C.; Furtado, Junia F.; Meneses, José N. C.; Frank, Zephyr L. (org.): *História da Família no Brasil (Séculos XVIII, XIX, XX). Novas Análises e Perspectivas*. Belo Horizonte: Fino Traço, 51-98.
- Lima Filho, Manuel (2010): "Espelhos patrimoniais: Museus e passado afro-brasileiro". *Revista Tomo* 16: 197-220.
- Llano Isaza, Rodrigo (1999): *Centralismo y federalismo (1810-1816)*. Bogotá: Banco de la República/El Ancora.
- Lockhart, James; Schwartz, Stuart (1983): *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopes, Ana Maria D'Ávila (2012): "Da coexistência à convivência com o outro: entre o multiculturalismo e a interculturalidade". *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* Año xx, 38: 67-81.
- López de Mesa, Luis (1927): *El factor étnico*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Losonczy, Anne-Marie (2008): "El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy". En: Cadena, Marisol de la (ed.): *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envion, 261-277.

- Lucena Salmoral, Manuel (1994): *Sangre sobre piel negra: la esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico*. Quito: Abya Yala.
- Lucena Salmoral, Manuel (1996): "La Instrucción sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos de 1789: una prueba de poder de los amos de esclavos frente a la debilidad de la Corona española". *Estudios de Historia Social y Económica de América* (Alcalá de Henares) 13: 155-178.
- Lucena Salmoral, Manuel (2000): *Leyes para esclavos: El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en la América Española*. CD-ROM de la Colección Proyectos Históricos Tavera (I), Madrid.
- Lucena Salmoral, Manuel (2005): *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886): documentos para su estudio*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá.
- Luna, Francisco Vidal (1980): *Minas Gerais: Escravos e senhores. Análise da Estrutura Populacional e Económica de Alguns Núcleos Mineratórios (1718-1804)*, tesis doctoral. São Paulo: USP.
- Luna, Francisco Vidal; da Costa, Iraci del Nero (1982): *Minas colonial: economia e sociedade*. São Paulo: FIPE-Fundação Inst. de Pesquisas Econômicas.
- Luna, Francisco Vidal; da Costa, Iraci del Nero (2009): "Estrutura da massa escrava de algumas localidades mineiras (1804)". En: Luna, Francisco Vidal; da Costa, Iraci del Nero; Klein, Herbert (org.): *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Ed. USP, 41-68.
- Luna, Francisco Vidal; Klein, Herbert (2009): "Economia e sociedade escravista: Minas Gerais e São Paulo em 1830". En: Luna, Francisco Vidal; da Costa, Iraci del Nero; Klein, Herbert (org.): *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Ed. USP, 197-228.
- Machado, Aires da Mata (1943): *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Machado, Eliana Sambo (2016): *Branquitude, gênero e performatividade no discurso de mulheres brancas acadêmicas*. Tesis de maestría en Letras. Mariana: UFOP.
- MacKay, Fergus (2010): *A Guide to Indigenous Peoples' Rights in the International Labour Organization*. Moreton-in-Marsh: Forest Peoples Programme.
- Magalhães, José Flúza (1989): *Ouro Preto. Casos, Canções, Emoções*. Rio de Janeiro: Forense.
- Maio, Marcos Chor (2001): "UNESCO and the Study of Race Relations in Brazil: Regional or National Issue?" *Latin American Research Review* 36 (2): 118-136.
- Malta, Eder (2010): *Identities and cultural practices juvenis: As repúblicas estudantis de Ouro Preto*. Tesis de maestría. São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe.
- Maltby, William (2009): *The Rise and Fall of the Spanish Empire*. Basingstoke (Hampshire): Palgrave Macmillan.
- Manjapra, Kris (2018): "When will Britain Face up to its Crimes against Humanity?". *The Guardian*, marzo 29 de 2018. En: <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/29/slavery-abolition-compensation-when-will-britain-face-up-to-its-crimes-against-humanity>.
- Mann, Kristin (2007): *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Mariátegui, José Carlos (2011 [1928]): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Red Ediciones.

- Marques, Rondon (2013): “Novas vizinhanças com a transferência da capital”. En: Lemos, Paulo (ed.): *A história da Escola de Minas: 1876-2012*. Ouro Preto: Livraria & Editora Graphar, 251-258.
- Marquese, Rafael; Joly, Fábio Duarte (2008): “*Panis, disciplina, et opus servo*: The Jesuit Ideology in Portuguese America and Greco-Roman Ideas of Slavery”. En: Dal Lago, Enrico; Katsari, Constantina (eds.): *Slave Systems: Ancient and Modern*. Cambridge: Cambridge University Press, 214-230.
- Martí i Puig, Salvador (2010): “The Emergence of Indigenous Movements in Latin America and their Impact on the Latin American Political Scene: Interpretive Tools at the Local and global Levels”. *Latin American Perspectives* 37: 74-92.
- Martin, Terry (2001): *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca: Cornell University Press.
- Martínez, Edna Yiced (2016): *Capitalist Accumulation and Socio-Ecological Resilience: Black People in Border Areas of Colombia and Ecuador and the Oil Palm Industry*, tesis doctoral. Berlin: Freie Universität Berlin.
- Martinez, Jenny (2012): *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Martínez, María Eugenia de la O (2006): “Geografía del trabajo femenino en las maquiladoras de México”. *Papeles de Población* 49: 91-126.
- Martínez Montiel, Luz María (1992): *Negros en América*. Madrid: MAPFRE.
- Martins, Lídia G. (2012): *Entre a lei e o crime: a atuação da justiça nos processos criminais envolvendo escravos - Termo de Mariana, 1830-1888*. Tesis de maestría en historia. Mariana: UFOP.
- Marx-Engels-Werke (1862): *Marx an Engels in Manchester - Carta del 30 de julio de 1862*. Intercambio de correspondencia entre Marx y Engels (enero 1860-septiembre 1864), 30: 257-259. En: <http://www.dearchiv.de/php/dok.php?archiv=mew&brett=MEW030&fn=257-259.30&menu=mewinh>.
- Marx, Karl (1872): *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Verlag von Otto Meissner.
- Marx, Karl (1976) [1843]: *Zur Judenfrage*. Berlin: Dietz Verlag. Marx-Engels-Werke, Tomo 1 (1839-1844): 347-377. En: <http://www.dearchiv.de/php/dok.php?archiv=mew&brett=MEW001&fn=347-377.1&menu=mewinh>.
- Mass, Bonnie (1977): “Puerto Rico: A Case Study of Population Control”. *Latin American Perspectives* 4(4): 71-74.
- Matory, Lorand (1999): “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorubá Nation”. *Comparative Studies in Society and History* 41: 72-103.
- Mattos, Hebe (2013): *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. 3ª edição. Campinas: Unicamp.
- Mattos, Hebe; Abreu, Martha (2013): “Lugares do tráfico, lugares de memória: novos quilombos, patrimônio cultural e direito à reparação”. En: Mattos, Hebe (org.): *Diáspora negra e lugares de memória: A história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 107-119.
- Maul, Daniel (2007): *Menschenrechte, Sozialpolitik und Dekolonisation: Die Internationale Arbeitsorganisation (IAO) 1940-1970*. Essen: Klartext.



- Maul, Daniel (2010): "The 'Morse Years': The ILO 1948-1970". En: van Daele, Jasmien *et al.*: *ILO Histories. Essays on the International Labour Organization and Its Impact on the World During the Twentieth Century*. Berna *et al.*: Peter Lang, 365-400.
- Mawe, John (1812): *Travel in Interior of Brazil*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- Maxwell, Kenneth (2004): *Conflicts and Conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808*. New York/London: Routledge.
- Mayorga, José (2002): "Esmeraldas y su población de 1871". En: Savoia, Rafael (coord.): *El negro en la historia. Raíces africanas en la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 57-74.
- Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- McFarlane, Anthony (2014): *War and Independence in Spanish America*. New York *et al.*: Routledge.
- MDS (2015): *Guia de cadastramento de famílias quilombolas*. 3ª edição. Brasília: MDS. En: [http://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro\\_unico/\\_Guia\\_de\\_Cadastramento\\_de\\_Familias\\_Quilombolas.pdf](http://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro_unico/_Guia_de_Cadastramento_de_Familias_Quilombolas.pdf).
- MECILA (2017): "Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America – Thematic Scope and Preliminary Research Programme". MECILA *Working Paper Series* (1), <http://mecila.net/wp-content/uploads/2018/06/wp-1-Thematic-Scope-and-Research-Programme.pdf>.
- Mena, Zulia (2012): "Testimonio". En: Martínez, María Inés (ed.): *El despertar de las comunidades afrocolombianas: Relatos de cinco líderes*. Houston (Texas)/San Juan (PR): Universidad de Houston/Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, 259-302.
- Mena García, María del Carmen (2011): *El oro del Darién: Entradas y cabalgadas en la conquista de Tierra Firme (1509-1526)*. Sevilla/Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mendonça, Joseli Maria Nunes (1999): *Entre a mão e os anéis: A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Menegus Bornemann, Margarita; Aguirre Salvador, Rodolfo (2006): *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos VI-XVIII*. Ciudad de México: CESU/Plaza y Valdés.
- Meyer, Marileid (2010): *Arranjos de vida. Direito e relações entre senhores e escravos. Termo de Mariana, 1850-1888*. Tesis de maestría en historia. Mariana: UFOP.
- Meyer, Randal John (2015). "Slavery Is Still Legal in the United States". Publicado el 25 de agosto de 2015. En: <https://www.newsweek.com/slavery-still-legal-united-states-365547>.
- Mills, Charles (2003): *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*. Lanham *et al.*: Rowman & Littlefield publ.
- Minda, Pablo (2002): *Identidad y conflicto: La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala.
- Minda, Pablo (2004): "La deforestación en el norte de Esmeraldas (Eloy Alfaro y San Lorenzo)". *Universitas* (Universidad Politécnica Salesiana de Cuenca) 4: 95-127.

- Minda, Pablo (2013): *La deforestación en el norte de Esmeraldas: Los actores y sus prácticas*. Quito: Abya Yala.
- Ministerio del Interior de Colombia (2014): *Pautas para el diseño, la integración y el funcionamiento del espacio nacional con el cual se consultarán, en adelante, las medidas de amplio alcance que puedan afectar a las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Ministerio del Interior. En: [https://dacn.mininterior.gov.co/.../pautas\\_para\\_el\\_diseño\\_9\\_dic.doc](https://dacn.mininterior.gov.co/.../pautas_para_el_diseño_9_dic.doc).
- Mintz, Sidney; Price, Richard (1976): *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Molano, Alfredo; Ramírez, María C. (1996): *El Tapón del Darién: Diario de una travesía*. Bogotá: El Sello Editorial.
- Molinari, Diego Luis (1944): *La trata de negros: Datos para su estudio en el Río de la Plata*. Colección de textos y documentos relativos a la historia económica argentina y americana. Vol. 2. 2ª edición. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Monsma, Karl (2007): "Identidades, desigualdade e conflito: imigrantes e negros em um município do interior paulista, 1888-1914". *História Unisinos* 11(1): 111-116.
- Montagu, Ashley (1972): *Statement on Race: An Annotated Elaboration and Exposition of the Four Statements on Race Issued by the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization*. New York: Oxford University Press.
- Morales Padrón, Francisco (1979): *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Moreno, Mónica; Saldívar, Emiko (2016): "'We Are Not Racists, We Are Mexicans': Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico". *Critical Sociology* 42(4-5): 515-533.
- Morgan, Kenneth (2001): *Slavery, Atlantic Trade and the British Economy, 1660-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, Kenneth (2007): *Slavery and the British Empire - From Africa to America*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Morgan, Kenneth (2012): "Proscription by Degrees: The Ending of the African Slave Trade to the United States". En: Gleeson, David; Lewis, Simon (eds.) (2012): *Ambiguous Anniversary: The Bicentennial of the International Slave Trade Bans*. Columbia: University of South Carolina Press, 1-34.
- Mosquera, Juan Augusto; Apolinario, Leonel Lindao (1989): *Racismo...?* Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- Mosse, George (1978): *Racism. Ein Krankheits-symptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Königstein: Athenäum.
- Mota, Carlos Guilherme; López, Adriana (2009): *Historia de Brasil: Una interpretación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Mota, Maria Aparecida R. (2000): *Sylvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.
- Motta, Renata; Jelin, Elizabeth; Costa, Sérgio (2018): "Introducción". En: Jelin, Elizabeth; Motta, Renata; Costa, Sérgio (eds.): *Global Entangled Inequalities: Conceptual Debates and Evidence from Latin America*. London/New York: Routledge, 1-17.

- Mrad Dali, Inés (2015): "From Forgetting to Remembrance: Slavery and Forced Labour in Tunisia". En: Frith, Nicola; Hodgson, Kate (eds.): *At the Limits of Memory: Legacies of Slavery in the Francophone World*. Liverpool: Liverpool University Press, 191-208.
- MSPS (2015): *Análisis de situación de salud. Colombia 2015*. Bogotá: Ministerio de Salud y Protección Social.
- Navarrete, María Cristina (2009): "Las cartas anuales jesuitas y la representación de los etíopes en el siglo XVII". En: Chaves, María (ed.): *Genealogías de la diferencia: Tecnologías de la salvación y la representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica Colonial*. Quito: Abya Yala, 22-57.
- Ng'weno, Bettina (2007): *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press.
- Niane, Djibril Tamsir (ed.) (1984): *General History of Africa IV: Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*. Paris/London/Berkeley: UNESCO/Heinemann.
- Nicholson, Bradley J. (1994): "Legal Borrowing and the Origins of Slave Law in the British Colonies". En: *The American Journal of Legal History* 38(1): 38-54.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1935): *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional.
- Nogueira, Oracy (2007 [1954]): "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil". *Tempo social* 19(1): 287-308.
- Northrup, David (1995): *Indentured Labor in the Age of Imperialism, 1834-1922*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Nowicka, Magdalena; Vertovec, Steven (2014): "Comparing Convivialities: Dreams and Realities of Living-with-difference". *European Journal of Cultural Studies* 17 (4): 357-374.
- Nunn, Nathan (2008a): "Slavery, Inequality, and Economic Development in the Americas: An Examination of the Engerman-Sokoloff Hypothesis". En: Helpman, Elhanan (ed.): *Institutions and Economic Performances*. Cambridge: Harvard University Press, 148-180.
- Nunn, Nathan (2008b): "The Long-Term Effects of Africa's Slave Trades". *Quarterly Journal of Economics* 123(1): 139-176.
- OCDE (2015): *OECD Review of Agricultural Policies: Colombia*. Paris: OECD Publishing.
- Odália, Nilo (1997): *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento histórico de Varnbagen a Oliveira Vianna*. São Paulo: UNESP.
- OIT (2015): *World Employment and Social Outlook: The Changing Nature of Jobs*. Ginebra: OIT.
- OIT (2017): *Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage*. Ginebra: OIT/OIM/Walk Free Foundation.
- Ojeda, Diana (2012): "Green pretexts: Ecotourism, Neoliberal Conservation and Land Grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia". *The Journal of Peasant Studies* 39(2): 357-375.
- Oldfield, John (2012): "2007 Revisited: Commemoration, Ritual, and British Transatlantic Slavery". En: Gleeson, David; Lewis, Simon (eds.): *Ambiguous Anniversary: The Bicentennial of the International Slave Trade Bans*. Columbia: University of South Carolina Press, 192-207.
- Olende, Ken (2013): "The Roots of Racism". En: Richardson, Brian (ed.): *Say it Loud! Marxism and the Fight against Racism*. London: Bookmarks Publications, 30-73.

- Olivas, Aaron Alejandro (2013): “The Global Politics of the Transatlantic Slave Trade during the War of the Spanish Succession, 1700-1715”. En: Eissa-Barroso, Francisco; Vásquez Varela, Ainara (eds.): *Early Bourbon Spanish America: Politics and Society in a Forgotten Era (1700-1759)*. Leiden: Brill, 85-109.
- Oliveira, Leandro Duque de (2010): *Ocupação urbana de Ouro Preto de 1950 a 2004 e atuais referências*. Tesis de maestría en geología. Ouro Preto: UFOP.
- Oliveira Filho, João Pacheco de (2000): “Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais”. *Horizontes antropológicos* 14: 125-141.
- Oliveira Vianna, Francisco José (1933 [1923]): *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Editora Nacional.
- Oliveira Vianna, Francisco José (1982 [1919]): *Populações meridionais do Brasil e instituições políticas Brasileiras*. Brasília: Câmara dos Deputados.
- Olney, William (2013): “A Race to the Bottom? Employment Protection and Foreign Direct Investment”. *Journal of International Economics* 9: 191-203.
- Ortiz, Fernando (1975 [1946]): *El Engaño de las Razas*. 2ª edición. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Oslender, Ulrich (2008): *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.
- Otero, Gerardo (2003): “The ‘Indian Question’ in Latin America: Class, State, and Ethnic Identity Construction”. *Latin American Research Review* 38(1): 248-266.
- Pabón, Iván (2007): *Identidad Afro, procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota - Mira*. Quito: Abya Yala.
- Paiva, Adriano Toledo (2010): *Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813)*. Belo Horizonte: Argumentativa.
- Paiva, Eduardo França (1995): *Escravos e libertos na Minas Gerais do Século XVIII. Estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume.
- Paiva, Eduardo França (2006): *Escravidão e Universo Cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG.
- Paiva, Eduardo França (2008): “Histórias comparadas, histórias conectadas: Escravidão e mestiçagem no mundo ibérico”. En: Paiva, Eduardo França; Ivo, Isnara Pereira (orgs.): *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume, 13-26.
- Paiva, Eduardo França; Ivo, Isnara Pereira (orgs.) (2008): *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume.
- Paiva, Vanilda (1978). “Oliveira Vianna: nacionalismo ou racismo?” *Encontros com a Civilização Brasileira* 3: 127-156.
- Pamplona, Marco (2015): “Comentarios sobre las independencias y la creación de los Estados Nación en América Ibérica: Un abordaje comparado entre la América Portuguesa y la América Hispánica”. En: González Bernaldo de Quirós, Pilar (coord.): *Independencias iberoamericanas: Nuevos problemas y aproximaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 87-106.
- Papuccio de Vidal, Silvia (2004): *Acceso a los alimentos, crisis ambiental y relaciones de género. Un análisis de los impactos de la actividad camaronera en Muisne, Esmeraldas, Ecuador*. Tesis de maestría en Estudios Ambientales. Quito: FLACSO.

- Parron, Tâmis (2011): *A política da escravidão no Império do Brasil 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pearce, Adrian (2007): *British Trade with Spanish America, 1763-1808*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pearce, Adrian (2014): *The Origins of Bourbon Reform in Spanish South America, 1700-1763*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pena, Maria (2017): *Caminhos de estudantes participantes da política de ação afirmativa: oportunidades e desafios no ensino superior*. Tesis de maestría en educación. Mariana: UFOP.
- Pena, Sérgio; Carvalho-Silva, Denise; Alves-Silva, Juliana; Prado, Vânia F.; Santos, Fabrício R. (2000): "Retrato Molecular do Brasil". *Ciência Hoje* 159: 16-25.
- Peñaherrera de Costales, Piedad; Costales Samaniego, Alfredo (1964): *Historia social del Ecuador*. Tomo III. Quito: IEAG/Llacta 19.
- Peñaranda Supelano, Daniel Ricardo (2015): *Guerra propia, guerra ajena: Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos - El movimiento armado Quintín Lame*. Bogotá: CNMH.
- Peniel, Joseph E. (2001): "Black Liberation without Apology. Reconceptualizing the Black Power Movement". *Black Scholar* 31 (3-4): 2-19.
- Pérez Guerrero, Alfredo (1986) [1922]: "La tesis social y la raza india". En: Ortega, J. (ed.): *Teoría de la Cultura Nacional*, volumen 22. Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 83-99.
- Pérez-Mallaína, Pablo Emilio (2008): "Tierras por descubrir y ganar". En: Lucena Salmoral, Manuel (coord.): *Historia de Hispanoamérica*, tomo II. 4ª edición. Madrid: Cátedra, 23-108.
- Perrotta, Domenico (2014): "Vecchi e Nuovi Mediatori: Storia, Geografia ed Etnografia del Caporalato in Agricoltura". *Meridiana* 79: 193-220.
- Petras, James; Veltmeyer, Henry (2001): *Globalization Unmasked: Imperialism in the 21st Century*. London: Zed Books.
- Petrucelli, José Luis (2012): "Ethnic/Racial Statistics: Brazil and an Overview of the Americas". En: Ferrández, Fernando; Kradolfer, Sabine: *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 264-303.
- Pettigrew, William (2013): *Freedom's Debt: The Royal African Company and the Politics of the Atlantic Slave Trade, 1672-1752*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Pieterse, Jan N. (2007): *Ethnicities and Global Multiculture: Pants for an Octopus*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pinho, Patricia de Santana (2010): *Mama Africa: Reinventing Blackness in Babia*. Durham: Duke University Press.
- Piquet, Martine (2006): "Australian Multicultural Equity and Fair Go". En: Kennedy-Dubourdieu, Elaine (ed.): *Race and Inequality: World Perspectives on Affirmative Action*. Aldershot: Ashgate, 127-152.
- Pisano, Pietro (2012): *Liderazgo político "negro" en Colombia, 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Piva, Luiz Guilherme (2000): *Ladribadores e semeadores: A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1929-1940)*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Placencia, María (2008): “‘Hola María’: Racismo y discriminación en la interacción interétnica cotidiana en Quito”. *Discurso y Sociedad* 2(3): 573-608.
- PNUD (2012): *Los Afrocolombianos frente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Bogotá: PNUD. <http://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/ODM/undp-co-odmafrocolombianos-2012.pdf>.
- Poliakov, Leon (1993): *Der arische Mythos: zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*. Wien et al.: Europaverl.
- Polo, Rafael (2002): *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán (2002 [1583-1615]): *El primer nueva corónica y buen gobierno*. København: Museum Tusulanum Press (versión digitalizada).
- Prado Júnior, Caio (2001 [1942]): *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Prien, Hans-Jürgen (2013): *Christianity in Latin America - Revised and Expanded Edition*. Leiden/Boston: Brill.
- Prieto, Mercedes (2004): *Liberalismo y temor: Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador post-colonial 1895-1950*. Quito: Abya Yala/FLACSO.
- Putnam, Lara (2012): “Foráneos al fin: la saga multigeneracional de los Antillanos Británicos en América Central, 1870-1940”. En: Gudmundson, Lowell; Wolfe, Justin (eds.): *La negritud en Centroamérica: Entre raza y raíces*. San José: EUNED, 367-403.
- Queiroz, Suely Robles Reis de (1987): *A abolição da escravidão*. 4ª edição. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Quinn, Kate (ed.) (2014): *Black Power in the Caribbean*. Gainesville (FL): University Press of Florida.
- Quintero, Rafael; Sylva, Erika (1991): *Ecuador: una nación en ciernes*. Tomo I. Quito: Editorial Universitaria.
- Rahier, Jean Muteba (1998): “Blackness, the ‘Racial’ Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996”. *American Anthropologist* 100(2): 421-30.
- Ramirez, Jacques Paul (2012): *Ciudad-Estado, inmigrantes y políticas: Ecuador 1890-1950*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Ramos, Donald (1996): “O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do Século XVIII”. En: Reis, João José; Santos, Flávio Gomes (org.): *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 164-192.
- Ramos Pérez, Demetrio (2008): “La conquista”. En: Lucena Salmoral, Manuel (coord.): *Historia de Hispanoamérica*, tomo II. 4ª edición. Madrid: Cátedra, 109-199.
- Randeria, Shalini (2000): “Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie”. En: Beck, Ulrich; Kieserling, André (org.): *Ortsbestimmung der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, 41-50.

- Randeria, Shalini (2005): "Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindungen und nicht-staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien". En: Brunkhorst, Hauke; Costa, Sérgio (org.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie*. Mering/München: Hampp, 168-197.
- Rapoport Center (2009): *Territorios obligados, derechos incumplidos: Afroecuatorianos en áreas rurales, y su lucha por tierra, igualdad y seguridad*. Austin: The Bernard and Audre Rapoport Center of Human Rights and Justice (University of Texas).
- Raz, Joseph (1994): "Multiculturalism: a Liberal Perspective". *Dissent* 41(1): 67-79.
- Reis, Liana Maria (2012): *Capitania de Minas Gerais em documentos: Economia, política e sociedade*. 2ª edição. Belo Horizonte: C/Arte.
- Reis, Liana/Valadares, Virgínia (2012): *Capitania de Minas Gerais em documentos*. 2ª edição. Belo Horizonte: C/Arte.
- REMACAM (2008): Plan de manejo Reserva Ecológica Manglares Cayapas Mataje (REMACAM), San Lorenzo-Esmeraldas. Quito: Ministerio de Ambiente de Ecuador. En: <http://suia.ambiente.gob.ec/documents/10179/242256/03+PLAN+DE+MANEJO+CAYAPAS+MATAJE.pdf/300e86f9-31ef-492a-8b3f-da397583949c>.
- Resende, Edna Maria (2008): "Fragantes do cotidiano: Um olhar sobre o universo cultural dos homens livres pobres em São João del-Rei". En: Paiva, Eduardo França; Ivo, Isnara Pereira (orgs.): *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume, 107-122.
- Resende, Leonia (2003): *Gentios brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tesis doctoral en Antropología Campinas: UNICAMP.
- Restall, Matthew (2000): "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America." *The Americas* 57 (2): 171-205.
- Restall, Matthew (2003): *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Restrepo, Eduardo (2004): "Ethnicization of Blackness in Colombia. Toward De-racializing Theoretical and Political Imagination". *Cultural Studies* 18(5): 698-715.
- Restrepo, Eduardo (2007): "'Negros indolentes' en las plumas de corógrafos: Raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX". *Nómadas* 26: 28-43.
- Restrepo, Eduardo (2010): "¿Quién imagina la Independencia? A propósito de la celebración del Bicentenario en Colombia". *Nómadas* 33: 69-77.
- Restrepo, Eduardo (2011): "Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato". *Revista Colombiana de Antropología* 47(2): 37-68.
- Restrepo, Eduardo (2012): "Medidas abolicionistas en la Nueva Granada 1814-1851". *CS* 9 (enero-junio): 235-272.
- Restrepo, Eduardo (2013): *Etnización de la negritud: La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo Piedrahita, Carlos (1993): *Primeras constituciones de Colombia y Venezuela: 1811-1830*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Reyes, Cornelio (1993): "Lo que dije en la Asamblea Constituyente fue". *América Negra* 6 (diciembre): 231-232.
- Reygadas, Luis (2008): *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Iztapalapa: Anthropos.

- Rezende, Rodrigo Castro (2008): “Origens africanas ou indentificações mineiras? Uma discussão sobre a construção das identidades africanas nas Minas Gerais do século XVIII.” En: Paiva, Eduardo França; Ivo, Isnara Pereira (orgs.): *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume, 335-351.
- Rhenals Doria, Ana Milena; Flórez Bolívar, Francisco Javier (2013): “Escogiendo entre los extranjeros ‘indeseables’: afro-antillanos, sirio-libaneses, raza e inmigración en Colombia, 1880-1937”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 40(1): 243-271.
- Ribeiro, Carlos Antonio Costa (2017): “Contínuo racial, mobilidade social e ‘embranquecimento’”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32(95): 1-25.
- Ribeiro, Sílvia Nahas (2018): *Ações afirmativas: a implementação de reserva de vagas no contexto da Universidade Federal de Ouro Preto*. Tesis de maestría en educación. Mariana: UFOP.
- Rodarte, Mário M. S. (2012): *O Trabalho do fogo: Domicílios ou famílias do passado – Minas Gerais, 1830*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Rodrigues, Jaime (2000): *O infame comércio: Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil*. Campinas: Unicamp.
- Rodrigues, André (2010): “La independencia de Brasil”. En: Galeana, Patricia (ed): *Historia comparada de las Américas: Sus procesos independentistas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 651-683.
- Rodríguez, César; Sierra, Tatiana Alfonso; Cavalier Adarve, Isabel (2009): *El desplazamiento afro: tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia*. Bogotá: Uniandes.
- Rodríguez, César (2010): “Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields”. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 18(1).
- Rodríguez, Nemesio (2012): “De afroestizos a pueblos negros: Hacia la construcción de un sujeto sociopolítico en la Costa Chica”. En: Reyes, Israel; Rodríguez, Nemesio; Ziga, José Francisco (eds.): *De afroamericanos a Pueblo negro – Foro Afroamericanos: Por el reconocimiento constitucional de los derechos del pueblo negro de México*. Ciudad de México: UNAM, 2ª edición, 15-19.
- Rodríguez Piñero, Luis (2005): *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law: The ILO Regime (1919-1989)*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodrik, Dani (1996): “Labor Standards in International Trade: Do they Matter and What do We do about Them?” En: Lawrence, R.; Rodrik, D.; Whalley, J. (eds.): *Emerging Agenda for Global Trade: High Stakes for Developing Countries*. Overseas Development Council. Washington D.C.: Johns Hopkins University Press, 35-79.
- Romero, Mauricio (ed.) (2007): *Parapolítica: La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Nuevo Arco Iris.
- Romero, Sylvio (1878): *Apontamentos para a história da literatura brasileira no século XIX. A philosphia no Brasil*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung.
- Romero, Sylvio (1895): *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo no Brasil*. 2ª edición. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Clássica de Alves & Ca.
- Romero, Sylvio (1906): *A América Latina: Anayse do livro de igual título do Dr. M. Bomfim*. Porto: Chardron de Lello & Irmão Editores.
- Romero, Sylvio (1912): “Carlos Fred. F. Martius e suas idéias sobre a história do Brazil”. *Revista da Academia Brasileira de Letras* (abr.): 231-272.



- Romero, Sylvio (1953 [1888]): *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Romero, Vicente (2012): “Legislación y políticas en Nueva Granada y Chile para atraer la inmigración extranjera a mediados del siglo XIX”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 24 (versión online). En: <http://alhim.revues.org/4326>.
- Rosenau, James (1992): “Governance, Order and Change in World Politics”. En: Rosenau, James; Czempiel, E. (eds.): *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1-29.
- Roszbach, Lioba (1998): “Bemerkungen zur (ethnologischen) Rezeption des Schwarzen in Hispanoamerika”. En: Schmidt, Bettina; Roszbach, Lioba (eds.): *Das afrikanische Amerika*. Marburg: Curupica, 11-23.
- Roszbach, Lioba (2000): *Komplexe Beziehungen: Zur Rezeption und Sozialorganisation der Schwarzen in Chocó (Kolumbien)*. Marburg: Curupira.
- Roszbach, Lioba (2009): “¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro? El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos (afro)colombianos”. *Memorias* (Revista de Historia y Arqueología del Caribe de la Universidad del Norte, Barranquilla) 11(6): 200-219.
- Roth, Julia (2013): *Entangled Inequalities as Intersectionalities: Towards an Epistemic Sensibilization*. Berlin: [desiguALdades.net](http://desiguALdades.net) ([desiguALdades.net](http://desiguALdades.net) Working Paper series No. 43).
- Rucht, Dieter (2018): “Mobilization Against Refugees and Asylum Seekers in Germany: A Social Movement Perspective”. En: Rosenberger, S.; Stern, V.; Merhaut, N. (eds.): *Protest Movements in Asylum and Deportation*. IMISCOE Research Series. Cham: Springer, 225-245.
- Rueda Novoa, Rocío (2001a): “Esclavos y negros libres en Esmeraldas s. XVIII-XIX”. *ProcesoS – Revista Ecuatoriana de Historia* 16: 3-33.
- Rueda Novoa, Rocío (2001b): *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglo XVI-XVIII*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rueda Novoa, Rocío (2010a): *De Esclavizados a Comuneros en la Cuenca Aurífera del río Santiago-Río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad Negra en Construcción en Ecuador, Siglos XVIII-XIX*. Tesis doctoral. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rueda Novoa, Rocío (2010b): “Territorio, movilización e identidad étnica: participación de los esclavizados del norte de Esmeraldas en las guerras de independencia, 1809-1813”. En: Bonilla, Heraclio (ed.): *Indios, Negros y Mestizos en la Independencia*. Bogotá: Universidad Nacional/Planeta, 118-128.
- Ruiz Serna, Daniel (2006): “Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del bajo Atrato chochoano”. En: Bolívar, Ingrid (ed.): *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 211-248.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Vintage.
- Salgueiro, Eliana A. (1996): “Ouro Preto: dos gestos de transformação do ‘colonial’ aos de construção de um ‘antigo moderno’”. *Anais do Museu Paulista* 4: 125-63.
- Salord Bertrán, Manuel (2002): *La influencia de Francisco de Vitoria en el Derecho Indiano*. Ciudad de México: Porrúa.
- Sampaio Silva, Patricia (2008): “Brasil: Del Imperio a la Primera República”. En: Ayala Mora, Enrique; Posada Carbó, Eduardo (eds.): *Los proyectos nacionales latinoamericanos:*

- Sus instrumentos y articulación, 1870-1930*. Historia General de América Latina, vol. VII. París: Ediciones UNESCO/Trotta, 371-388.
- Sansone, Livio (1996): “Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda”. *Afro-Ásia* 18(2): 165-187.
- Sansone, Livio (2003): *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005): “Vom Postmodernen zum Postkolonialen – Und über beides hinaus”. En: Brunkhorst, Hauke; Costa, Sérgio (org.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. Mering/München: Hampp, 197-221.
- Santos, Flávio Gomes (2015): *Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.
- Santos, Marco A. (2017): “Migrações e trabalho sob contrato no século XIX”. *Revista de História* (São Paulo) 36: 1-24.
- Santos, Rogerio Dultra dos (2007): “Francisco Campos e os Fundamentos do Constitucionalismo Antiliberal no Brasil.” *DADOS-Revista de Ciências Sociais* (Rio de Janeiro) 50(2): 281-323.
- Sardar Ali, Shaheen; Rehman, Javaid (2001): *Indigenous Peoples and Ethnic Minorities of Pakistan: Constitutional and Legal Perspectives*. Richmond: Curzon.
- Savoia, Rafael (1988): “Asentamientos negros en el norte de la provincia de Esmeraldas (1761-1825)”. En: Savoia, Rafael (ed.): *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*. Actas del Primer Congreso de historio del negro en el Ecuador y sur de Colombia. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 63-80.
- Savoia, Rafael (2002): “La presencia del hombre negro em Zaruma”. En: Savoia, Rafael (coord.): *El negro en la historia. Raíces africanas en la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 205-213.
- Savoia, Rafael; Ocles, Alexandra (2007): “Familias negras protagonistas de la resistencia negra, en el Valle del Chota y Cuenca del Río Mira (1710-1820)”. En: Savoia, Rafael; Gomezjurado, Javier (comp.): *El Negro en la Historia del Ecuador. Esclavitud en las Regiones Andinas y Amazónicas*. Conferencia del Cuarto Congreso de Historia del Negro en el Ecuador. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 15-40.
- Schwarcz, Lilia M. (1993): *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, Lilia M.; Starling, Heloisa M. (2015): *Brasil: Uma Biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schweizer, Andrea (2005): *Zwischen Rassismus, Markt und Menschenrechten: Das internationale Regime zur Kontrakt- und Zwangsarbeit im südlichen Afrika 1919-1944*. Zürich: Chronos.
- Scott, Ana Silvia V. (2015): “Entre a ‘curva’ e o ‘caso’: três décadas de história da família no Brasil”. En: Libby, Douglas C.; Furtado, Junia E.; Meneses, José N. C.; Frank, Zephyr L. (org.): *História da Família no Brasil (Séculos XVIII, XIX, XX)*. *Novas Análises e Perspectivas*. Belo Horizonte: Fino Traço, 21-50.
- Segato, Rita (1998): “The Color-blind subject of myth: Or, where to Find Africa in the Nation”. *Annual Reviews of Anthropology* 27: 129-151.

- SENPLADES (2013): *Atlas de las Desigualdades Socio-Económicas del Ecuador*. Quito: SENPLADES.
- Serje, Margarita (2005): *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Serna, Juan Manuel de la (2012): "El imaginario de la libertad: La circulación de ideas entre los esclavos del Caribe". En: Machado Caidedo, Martha Luz (ed.): *La diáspora africana: Un legado de resistencia y emancipación*. Cali: Nationaal Institut Netherlands slavernijverleden/Universidad del Valle/Fundación Universitaria Claretiana, 101-115.
- Seyferth, Giralda (1997): "A assimilação dos imigrantes como questão nacional". *Mana* 3(1): 95-131.
- Seyferth, Giralda (2002): "Colonização, imigração e a questão racial no Brasil". *Revista USP* (São Paulo) 53: 117-149.
- Shilliam, Robbie (2015): *The Black Pacific: Anti-Colonial Struggles and Oceanic Connections*. London: Bloomsbury Academic Press.
- Shimazu, Naoko (1998): *Japan, Race and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919*. London: Routledge.
- Silva, Fabiana S. (2017): *O Congado na experiência escolar da APAE de Ouro: Um estudo de caso sobre a cultura congadeira no contexto da educação*. Tesis de maestría en Educación. Mariana: UFOP.
- Silva, Giordana P. C.; Brusadin, Leandro D. (2014): "Os espaços da hospitalidade e as representações da mineiridade nas repúblicas estudantis de Ouro Preto (MG)". *Cenário* 2(2): 141-161.
- Silva, Mozart Linhares da (2015): "Biopolítica, narrativas identitárias e educação no Brasil (1900-1945)". *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* 7(14): 246-266.
- Silva, Renán (2005): *República Liberal, intelectuales y cultura popular*. Medellín: La Carreta.
- Silva Catela, Ludmila da (2013): Pureza y nación: Masacres, silencios y órdenes políticos. En: Figueroa, M. Consuelo (ed.): *Chile y América Latina: Democracias, ciudadanías y narrativas históricas*. Santiago de Chile: RiL editores, 19-38.
- Silvério, José Carlos (2012): *Antiescravismo e racialização em Ouro Preto (1871-1888)*. Mariana: UFOP, tesis de maestría en historia.
- Sociedad de las Naciones (1936): *Discours prononcé par sa Majesté Hayle Selassie I, Empereur d'Ethiopie a l'Assemblée de la Société des Nations à la session de juin-juillet 1936*. En: <https://dl.wdl.org/11602/service/11602.pdf>.
- Sokoloff, Kenneth; Engerman, Stanley (2000): "History Lessons: Institutions, Factor Endowments, and Paths of Development in the New World". *Journal of Economic Perspectives* 14(3): 217-232.
- Sosa Abella, Guillermo (2006): *Representación e independencia 1810-1816*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Soulodre-La France, Renée (2012): "¡Viva Dios y el Rey de España por quien me muero contento! Africanos Franceses en el Caribe español!" En: Machado Caidedo, Martha Luz (ed.): *La diáspora africana: Un legado de resistencia y emancipación*. Cali (Col.): Nationaal Institut Netherlands slavernijverleden/Universidad del Valle/Fundación Universitaria Claretiana, 35-52.

- Souza, Laura de Mello e (1982): *Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal.
- Souza, Laura de Mello e (1999): *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG.
- Spiliopoulou Åkermark, Athanasia (1997): *Justifications of Minority Protection in International Law*. London/Den Haag/Boston: Kluwer Law International.
- Stam, Robert; Shohat, Ella (2012): *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*. New York/London: New York University Press.
- Stepan, Nancy (1976): *Beginnings of Brazilian Science. Oswaldo Cruz, Medical Research and Policy, 1890-1920*. New York: Science History Publications.
- Stepan, Nancy Leys (1991): *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Stephens, Thomas M. (1999): *Dictionary of Latin American Racial and Ethnic Terminology*. 2<sup>nd</sup> edition. Gainesville: University Press of Florida.
- Stolcke, Verena (2008): “Los mestizos no nacen, se hacen”. En: Stolcke, Verena; Coello de la Rosa, Alexandre (eds.): *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Bellaterra, 17-58.
- Stutzman, Roland (1979): “La gente morena de Ibarra y la sierra septentrional”. *Sarance* (Revista del Instituto Otavaleño de Antropología) 7: 96-107.
- Suess, Paulo (org.) (2002): *La conquista espiritual de la América Española: 200 documentos- Siglo XVI*. Quito: Abya-Yala.
- Superti, Eliane; Silva, Gutemberg de Vilhena (2015): “Comunidades Quilombolas na Amazônia: Construção histórico-geográfica, características socioeconômicas e patrimônio cultural no Estado do Amapá”. *Confins [Online]* 23. En: <http://journals.openedition.org/confins/10021>.
- Sweet, James (2013): “The Hidden Histories of African Lisbon”. En: Cañizares-Esguerra, Jorge; Childs, Matt; Sidbury, James (eds.): *The Black Atlantic in the Age of the Slave Trade*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 233-247.
- Sylva Charvet, Erika (2004): *Identidad nacional y poder*. Quito: Abya Yala.
- Sylva Charvet, Erika (2010): *Feminidad y Masculinidad en el cultura Afroecuatorialiana. El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala/Canadian International Development Agency.
- Tannenbaum, Frank (1968 [1947]): *El negro en las Américas: Esclavo y ciudadano*. Buenos Aires: Paidós.
- Tardieu, Jean-Pierre (2006): *El negro en la Real Audiencia de Quito - Siglos XVI - XVIII*. Quito: Abya-Yala.
- Tardieu, Jean-Pierre (2015): “Semiología del ‘silencio’ de los jesuitas ante la esclavitud de los Negros en Hispanoamérica”. En: Amado González, Donato; Forniés Casals, José; Numhauser, Paulina (eds.): *Escrituras silenciadas: Poder y violencia en la península ibérica y América*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 17-27.
- Tate, Shirley Anne; Law, Ian (2015): *Caribbean Racisms: Connections and Complexities in the Racialization of the Caribbean Region*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Taylor, Charles (1992): *Multiculturalism and the Politics of Recognition: an Essay*. Princeton: Princeton University Press (editado por Amy Gutmann).

- Telles, Edward (2014): *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: Transcript.
- Therborn, Göran (2013): *The Killing Fields of Inequality*. Cambridge: Polity.
- Thibaud, Clément (2011): “La ley y la sangre. La ‘guerra de razas’ y la Constitución en la América”. *Almanack* (Guarulhos) 1: 5-23.
- Thoron, Enrique Onffroy de (1983 [1866]): *América Ecuatorial: Su historia pintoresca y política; su geografía y sus riquezas naturales; su estado presente y porvenir*. Volumen III: Segunda y tercera partes. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Tilly, Charles (2000): *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Tilly, Charles; Tarrow, Sidney (2012): *Contentious Politics*. New York: Oxford University Press.
- Thishov, Valery (1997): *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: International Peace Research Institute/ UNRISD/ SAGE Publications.
- Tomuschat, Christian (1981): “Equality and Non-Discrimination under the International Covenant on Civil and Political Rights”. En: Münch, Ingo von: *Staatsrecht, Völkerrecht, Europarecht: Festschrift für Hans-Jürgen Schlochbauer*. Berlin/New York: de Gruyter, 691-716.
- Torre, Carlos de la (1996): *El racismo en Ecuador: Experiencia de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Torre, Carlos de la (2002): *Afroquiteños, ciudad y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Torre, Carlos de la (2005): “Afro-Ecuadorian Responses to Racism: Between Citizenship and Corporatism”. En: Dzidzienyo, Anani; Oboler, Suzanne (eds): *Neither Enemies nor Friends. Latinos, Blacks, Afro-Latinos*. New York et al.: Palgrave Macmillan, 61-74.
- Torre, Carlos de la (2007): “Entre el corporativismo y las ciudades débiles”. En: Bretón, Víctor; García, Francisco; Jové Antoni, Vilalta María (eds.): *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: Ediciones Catarata, 151-181.
- Torre, Carlos de la; Hollenstein, Patric (2010): *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana, Periodo Considerado 1996-2009*. Panamá: PNUD.
- Torre, Pablo de la (2012): “La gran comarca afroecuatoriana: Una propuesta para la defensa de los territorios ancestrales”. En: García, Juan (ed.): *Al otro la'o de la raya*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 91-99.
- Torres, Alberto (1915): *As fontes da vida no Brasil*. Rio de Janeiro: edición del autor.
- Torres, Alberto (1978 [1914]): *O problema nacional brasileiro*. 3ª edição. Brasília: Editora Nacional.
- Torres Gutiérrez, Manuel (2001): “Un psiquiatra decimonónico en el Siglo xx: Miguel Jiménez López (1875-1955)”. *Revista Colombiana de psiquiatría*, XXX (2): 113-140.
- Ulloa, Antonio de (1748): *Relación histórica del viage a la América Meridional hecho de orden de S. Mag. para medir algunos grados de meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera Figura y Magnitud de la Tierra con otras varias Observaciones Astronomicas, y Phisicas*. Primera Parte, Tomo Primero. Madrid: Antonio Marin. En: <https://archive.org/details/relacinhistr01juanguat>.

- Ulloa, Astrid (2004): *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH/ COLCIENCIAS.
- UNESCO (2016): “Leaving no one Behind: How Far on the Way to Universal Primary and Secondary Education?” *Policy Paper 27/Fact Sheet 37*. En: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002452/245238E.pdf>.
- UNITED for Intercultural Action (2017): *List of 33.305 Documented Deaths of Refugees and Migrants due to the Restrictive Policies of Fortress Europe*. En: <http://www.unitedagainstracism.org/wp-content/uploads/2017/06/UNITEDListOfDeathsActual.pdf>.
- Uribe Mallarino, Consuelo (2008): “Estratificación social en Bogotá: de la política pública a la dinámica de la segregación social”. *Universitas Humanística* 65: 139-171.
- Uribe Mallarino, Consuelo; Pardo, Camila (2006): “La ciudad vivida: movilidad espacial y representaciones sobre la estratificación social en Bogotá”. *Universitas Humanística* 62: 169-203.
- Urrea, Fernando (2011): “Contar y ser contados: El Censo 2005 y las minorías étnicas”. En: Chaves, Margarita (comp.): *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 67-90.
- Uslar Pietri, Arturo (2001): *Ensayos sobre el Nuevo Mundo: Antología de textos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Vainfas, Ronaldo (1986): *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes.
- Valencia Llano, Alonso (2003): “Integración de la población negra en las sociedades andinas (1830-1880)”. En: *Historia de América Latina: Creación de las repúblicas y formación de la nación*, vol. 5. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Valencia Llano, Alonso (2008): *Marginados y “sepultados en los montes”: Orígenes de la insurgencia social en el Valle del río Cauca, 1810-1830*. Cali: Universidad del Valle.
- van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- van Cott, Donna Lee (2007): “Latin America’s Indigenous Peoples”. *Journal of Democracy* 18 (4): 127-142.
- van Harten, Gus (2012): “Pro-Investor or Pro-State Bias in Investment-Treaty Arbitration? Forthcoming Study Gives Cause for Concern”. *Investment Treaty News* 3(2): 9-10.
- Velasco, Fernando (1979): *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la Sierra. Hipótesis para una investigación*. Quito: El Conejo.
- Veltmeyer, Henry (1997): “New Social Movements in Latin America: The Dynamics of Class and Identity”. *The Journal of Peasant Studies* 25(1): 139-169.
- Vera Santos, Rocío (2015): *Dinámicas de la Negritud y la Africanidad: Construcciones de la Afrodescendencia en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Verdad Abierta (2010): “Paramilitar asegura que Maderas del Darién financió a las AUC”. Artículo publicado el 24 de mayo de 2010, <https://verdadabierta.com/paramilitar-asegura-que-maderas-del-darien-financio-a-las-auc/>.
- Vidal, Dominique (2007): *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*. Villaneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

- Vila Vilar, Enriqueta (1977): *Hispanoamérica y el Comercio de Esclavos: Los Asientos Portugueses*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Villavicencio Rivadeneira, Gladys (1973): *Relaciones interétnicas en Otavalo: ¿una nacionalidad india en formación?* Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Vinson III, Ben; Restall, Matthew (eds.) (2009): *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Vogel, David (1995): *Trading Up: Consumer and Environmental Regulation in a Global Economy*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Wade, Peter (1993): “Respuesta a los comentarios de Cornelio Reyes”. *América Negra* 6 (diciembre): 233-235.
- Wade, Peter (1997a): *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Uniandes.
- Wade, Peter (1997b): *Race and Ethnicity in Latin America*. London/Chicago: Pluto Press.
- Wade, Peter (2005): “Rethinking mestizaje: Ideology and lived experience”. En: *Journal of Latin American Studies* 37(2) :239-257.
- Wade, Peter (2006): “Afro-Latin Studies: Reflections on the Field”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1(1): 105-124.
- Wade, Peter (2008): “Población negra y la cuestión identitaria en América Latina”. *Universitas Humanística* 65: 117-137.
- Wade, Peter (2009): *Race and Sex in Latin America*. London/New York: Pluto Press
- Wahab, Amar; Jones, Cecily (eds.) (2011): *Free at Last? Reflections on Freedom and the Abolition of the British Transatlantic Slave Trade*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Waibel, Michael *et al.* (eds.) (2010): *The Backlash against Investment Arbitration: Perceptions and Reality*. Alphen aan den Rijn [et al.]: Wolters Kluwer Law & Business.
- Walker, Sheila (comp.) (2010): *Conocimiento desde adentro: Los afro sudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Vol. II. La Paz: Fundación PIEB.
- Wallerstein, Immanuel Maurice (1974): *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York/San Diego: Academic Press.
- Walmsley, E. (2005): “Bailando como negro: Ritmo, raza y nación en Esmeraldas, Ecuador”. *Tabula Rasa* 3: 179-195.
- Walsh, Catherine (2009): “La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país”. *Identidades* 20: 133-142.
- Walsh, Catherine (2010): “Raza, Mestizaje y Poder: horizontes coloniales, pasados y presentes”. *Revista Crítica y Emancipación* 3: 95-124.
- Walsh, Catherine (2011): “Acción afirmativa en perspectiva afroreparativa”. En: Antón Sánchez, John; Pila, Viviana; Caicedo, Danilo (eds.): *Pueblos Afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas. Una perspectiva jurídica, antropológica, sociológica e histórica de los derechos humanos de los afrodescendientes en el Ecuador*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos/Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos Ecuador, 197-242.

- Wandruszka, Adam; Urbanitsch, Peter (eds.) (1980): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*. Vol. 3: Die Völker des Reiches. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Watt, Jeremy (2006): *The Incongruous Bull: In Supremo Apostolatus*. Tesis de grado. Bloomington: Indiana University. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/3341>.
- Weiß, Anja (2005): "The Transnationalization of Social Inequality: Conceptualizing Social Positions on a World Scale". *Current Sociology* 53(4): 707-728.
- Werkema, Mauro (2013): "Primórdios de Minas Gerais e a vocação mineral". En: Lemos, Paulo (coord.): *A história da Escola de Minas: 1876 – 2012*. Ouro Preto: Livraria & Editora Graphar, 45-54.
- West, Robert (1957): *The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Narea of the American Tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- West, Robert (1972): *La minería de aluvión en Colombia durante el periodo colonial*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- West, Robert (2000): *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología e Historia.
- Whatley, Warren; Gillezeau, Rob (2011): "The Impact of the Transatlantic Slave Trade on Ethnic Stratification in Africa". *American Economic Review* 101(3): 571-576.
- Whigham, Thomas (2012): "Building the Nation While Destroying the Land: Paraguayan Journalism during the Triple Alliance War, 1864-1870". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 49: 157-180.
- Whitten, Norman (1992): *Pioneros negros, la cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Whitten, Norman (1997 [1965]): *Los Negros de San Lorenzo, clase parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Whitten, Norman (1999): "Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: la formación de los conceptos de las razas y las transformaciones del racismo". En: Cervone, Emma; Rivera, Fredy (eds.): *Ecuador Racista, Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO Ecuador, 45-73.
- Whitten, Norman; Quiroga, Diego (1998): "To Rescue National Dignity: Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador. En: Whitten, Norman; Torres, Arlen (eds.): *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, vol. 1, 75-99.
- Williams, Caroline (2004): *Between Resistance and Adaptation: Indigenous Peoples and the Colonization of the Chocó, 1510-1753*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Williams, Eric (1983 [1944]): *Capitalism and Slavery*. London: Andre Deutsch, 6° reimpression.
- Wills, Mary (2015): "A 'Most Miserable Business': Naval Officers' Experiences of Slave-Trade Suppression". En: Burroughs, Robert; Huzzey, Richard (eds.): *The Suppression of the Atlantic Slave Trade: British Policies, Practices and Representations of Naval Coercion*. Manchester: Manchester University Press, 73-94.
- Wintersteen, Kristin (2012): *Protein from the Sea: The Global Rise of Fishmeal and the Industrialization of Southeast Pacific Fisheries, 1918-1973*. Berlin: [desiguALdades.net](http://desiguALdades.net) (desiguALdades.net Working Paper Series, No. 26).



- Wolf, Teodoro (1879): "Memoria sobre la geografía y geología de la provincia de Esmeraldas". En: *Viajes científicos por la República del Ecuador Guayaquil, verificados y publicados por orden del supremo Gobierno de la misma república*. Guayaquil: Imprenta del Comercio.
- Wright, Erik Olin (1979): *Class Structure and Income Determination*. New York: Academic Press.
- Yankelevich, Pablo (2004): "Extranjeros indeseables en México (1911-1940): Una aproximación cuantitativa a la aplicación del artículo 33 constitucional". *Historia Mexicana* 53(3): 693-744.
- Yépez Montúfar, Jeanneth (2010): *El sentido plural: relaciones entre los pueblos chachi y negros del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala/Flacso Ecuador.
- Yépez Montúfar, Jeanneth (2013a): *Chispero: Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales*. Quito: IAEN.
- Yépez Montúfar, Jeanneth (2013b): *El Encanto: Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales*. Quito: IAEN.
- Young, Iris (1995): "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict". En: Kymlicka, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. New York/Oxford: Oxford University Press, 155-176.
- Zapata Cortés, Diana Catalina (2010): "Mestizaje nacional: una historia 'negra' por contar". *Memoria y sociedad* 14(29): 91-105.
- Zendrón, Claudio (1997): *Cultura negra y espiritualidad: El caso de Esmeraldas, Ecuador*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Ziga Gabriel, José Francisco; Sámano Rentería, Miguel Ángel (2012): "Negros en México. Reconstitución y reconocimiento". En: Reyes, Israel; Rodríguez, Nemesio; Ziga, José Francisco (eds.): *De afromexicanos a Pueblo negro – Foro Afroamericanos: Por el reconocimiento constitucional de los derechos del pueblo negro de México*. 2ª edición. Ciudad de México: UNAM, 21-31.
- Zubritski Yuri (1990): "Los estereotipos etno-socio-psicológicos y su papel en la relaciones interétnicas en el área otavalo Cotacachi". *Sarance* (Instituto Otavaleño de Antropología) 14: 73-91.

# Cartografía



Mapa 1: Regiones de producción aurífera en Sudamérica.



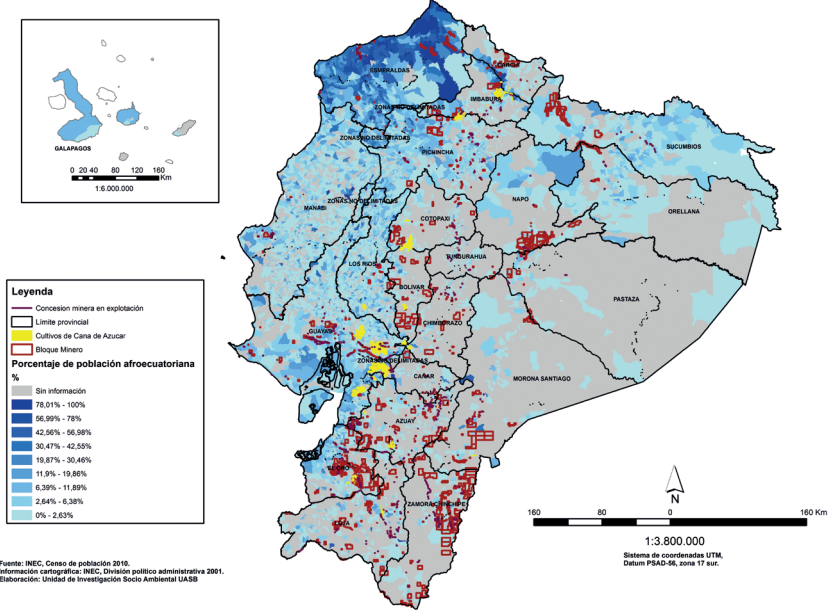
Mapa 2: Conformación político-administrativa de la región Pacífica colombiana y de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas. Fuente (Colombia): Documento CONPES 3491 de 2007 (Política de Estado para el Pacífico Colombiano).





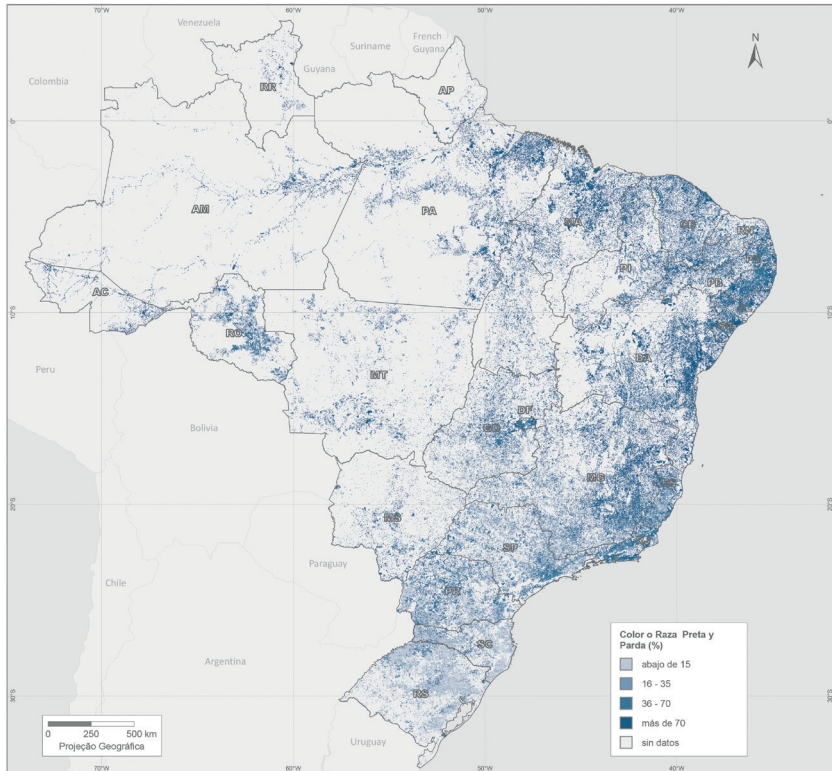
Mapa 4: Tierras colectivas de comunidades negras en Colombia (2017). Publicado con autorización de Fidel Mingorance.

**Población afroecuatoriana, Bloques mineros y plantaciones de caña de azúcar**



Mapa 5: Población afroecuatoriana, bloques mineros y plantaciones de caña de azúcar.  
 Fuente: INEC 2010, elaborado por la UASB.

### Población Afrodescendiente - Brasil, 2010



Fuente: IBGE, Censo Demográfico 2010, mapa generado por el programa interactivo de IBGE.

[http://mapasinterativos.ibge.gov.br/atlas\\_ge/brasil1por1.html](http://mapasinterativos.ibge.gov.br/atlas_ge/brasil1por1.html)

Mapa 6: Población afrobrasileña. Censo demográfico 2010. Fuente: IBGE 2010



Mapa 7: Villas de Minas Gerais a finales del siglo XVIII.





El Instituto Ibero-Americano (IAI) dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. El IAI promueve el concepto de Acceso Abierto y pone a disposición a través de Internet tantas publicaciones como sea posible en texto completo. Esto se realiza con nuestro Repositorio Institucional (<http://publications.iai.spk-berlin.de>). La “Bibliotheca Ibero-Americana” es una serie en la que aparecen publicadas monografías y ediciones sobre literatura, cultura e idiomas, economía y política de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Un consejo editorial decide sobre la admisión de los volúmenes de la serie después de la evaluación de los manuscritos que se ofrecen para su publicación.

#### **Volúmenes anteriores:**

**173. *El pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX*. Fabio Kolar / Ulrich Mücke (eds.), 2018.**

Este libro ofrece una introducción al análisis de la historia del pensamiento conservador y derechista en América Latina y en la península ibérica. Subraya su ambigüedad y heterogeneidad, y examina las múltiples conexiones, relaciones y similitudes entre las diferentes corrientes conservadoras y derechistas. A lo largo de sus capítulos se analiza el surgimiento del pensamiento conservador y derechista en la primera mitad del siglo XIX, se señala la importancia del catolicismo y de los conflictos sociales, se sopesan las cercanías, coincidencias y diferencias con el fascismo, se destaca el impacto del anitcomunismo y se recalca la participación de las mujeres en sus discursos y movimientos. Por último, se llama la atención sobre su constante transformación. De este manera, los textos explican cómo este pensamiento político legitimaba las acciones y el poder de los conservadores y de la derecha, desde sus comienzos deimoníacos hasta fines del siglo XX.

**172. *50 Jahre Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung ADLAF*. Peter Birle / Detlef Nolte (eds.), 2019.**

El libro analiza el desarrollo de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (ADLAF) desde su fundación en 1964. Una contribución de la historiadora Andrea Nicklisch examina los objetivos, tareas y actividades de la asociación en los tiempos cambiantes y el papel que ha jugado para la investigación de habla alemana sobre América Latina. Muchos de los ex presidentes recuerdan su tiempo al frente de ADLAF y describen cómo la organización ha evolucionado desde sus comienzos hasta convertirse en una institución académica reconocida. Una contribución de Nikolaus Werz trata sobre la investigación alemana en América Latina en transición.

**171. *Historia e historias: representaciones de la historia en el cómic latinoamericano actual Sur*. Katja Carrillo Zeiter / Christoph Müller (eds.), 2018.**

Los artículos reunidos en este volumen trazan un recorrido de sur a norte por el continente americano. Abordan diversos aspectos tanto de la producción de cómics en la América

hispanohablante, como de la representación de la Historia en este medio, a través del análisis del estado de la cuestión en diferentes países, incluyendo un ejemplo del cómic latino en los Estados Unidos. Contiene el análisis de un largometraje de dibujos animados que abre la discusión hacia las similitudes y/o diferencias entre ambos medios, dotando a la investigación de un carácter transgresor.

**170. *Identidad en cuestión y compromiso político. Los emigrados germanohablantes en América del Sur.* Sandra Carreras (ed.), 2018.**

¿Cómo se expresa el compromiso político en la situación de exilio o emigración? Tal es la pregunta que busca responder este volumen analizando diversas iniciativas y asociaciones que configuraron espacios de interacción entre los distintos grupos de emigrados, así como entre ellos, su sociedad de origen y el país de llegada. Los debates en torno a la autodefinición individual y colectiva que se desarrollaron en esos ámbitos afectaron tanto la dimensión cultural como la política. Tomadas en conjunto, las aportaciones del volumen ponen en evidencia la pluralidad intrínseca de las expresiones que adoptó el compromiso político y el (auto)cuestionamiento de los emigrados germanohablantes en América del Sur, así como la de sus posibilidades de interpretación.

**169. *Eventos del deseo. Sexualidades minoritarias en las culturas/literaturas de España y Latinoamérica a fines del siglo XX.* Dieter Ingenschay (ed.), 2018.**

Este libro propone una mirada crítica a las culturas/literaturas peninsulares e hispanoamericanas bajo la influencia del activismo LGBTIQ al final del siglo XX, cuando los códigos binarios se disuelven de forma masiva para dar paso a nuevas reinterpretaciones de las genealogías queer/gay y al descubrimiento del potencial subversivo y del vigor performativo de los “eventos del deseo”. A la vez, son los años de la globalización neoliberal que empieza a imponerse, una época caracterizada por sus fríos, término que Brad Epps propone en su introducción al volumen para apuntar a la tensión aparente entre los éxitos (emancipadores, estéticos, etc.) y los fracasos (socio-políticos y otros). Los capítulos se acercan al tema de las sexualidades disidentes desde ángulos diferentes: desde la autobiografía trans o el cuento infantil queer hasta la presencia LGTBQ en la televisión española y el “porno activismo” en la posdictadura chilena. También analizan personalidades clave, como Nazario, Mendicutti, Villordo o Cozarinsky, y programas decisivos: el erotic turn, la visibilidad lésbica, el neoliberalismo o las “ficciones posdictadura”. Un completo balance del estado de las tendencias operativas en los estudios queer hispánicos en el cambio del milenio..

**168. *Kolumbien heute. Politik – Wirtschaft – Kultur.* Thomas Fischer / Susanne Klengel / Eduardo Pastrana Buelvas (eds.), 2017.**

Las contribuciones de esta nueva edición totalmente reelaborada y actualizada analizan diferentes aspectos de la política, la sociedad, la economía y la cultura. El volumen transmite una imagen completa de la realidad colombiana, incluyendo temas como el proceso de paz, la política de la historia, los actores políticos y los movimientos sociales, la economía de las drogas, el turismo, la educación, la ciencia, la literatura, el cine, el arte y la narcocultura. El volumen, que contiene también una cronología de la historia de Colombia desde la in-

dependencia e índices de personas y materias, constituye una importante obra de consulta para todos los interesados en informaciones avaladas y actualizadas sobre este país, cuyo proceso de paz despierta grandes esperanzas a nivel internacional.

**167. *Hombres en peligro. Género, nación e imperio en la España de cambio de siglo (XIX-XX)*. Mauricio Zabalgaitia Herrera (ed.), 2017.**

Este libro aborda las inquietudes relacionadas con las diferentes versiones de masculinidad que difundieron en España a partir de la pérdida de las principales posesiones en América y hasta el llamado “Desastre del 98”. En esa línea, parte de cuestionamientos en cuanto a las formas y prácticas de género que emanaron de las grietas de la conciencia imperial. Desde una diversidad de frentes teóricos y metodológicos, así como de tradiciones académicas, en los trabajos aquí reunidos se analizan los modos de ser hombre, y sus peligros y poderes en la España de cambio de siglo.

**166. *Peru heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Iken Paap / Friedhelm Schmidt-Welle (eds.), 2016.**

Este volumen revela múltiples facetas de este fascinante país sudamericano. Los interesados en la historia reciente, la geografía, la economía, la sociedad y la cultura del país andino encontrarán amplias y valiosas informaciones en las veinte contribuciones que componen esta obra colectiva. La primera parte se ocupa de la historia de Perú desde el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000) hasta la actualidad, así como del medio ambiente y la naturaleza, la población y la estructura social y la situación de la economía a comienzos del siglo XXI. En la segunda parte, se presentan las estructuras políticas y los principales actores de la sociedad civil, y se tematizan además las perspectivas resultantes de las elecciones de 2016. La tercera parte incluye contribuciones sobre la situación lingüística, la literatura, la música, el cine y la arqueología.

**165. *Transiciones, Memorias e Identidades en Europa y América Latina*. Juan Piovani / Clara Ruvituso / Nikolaus Werz (eds.), 2016.**

El presente volumen recoge diferentes enfoques teóricos y metodológicos sobre las memorias, transiciones políticas e identidades en Alemania, Argentina y España, buscando establecer comparaciones y puntos de convergencia en sociedades signadas durante el siglo XX por regímenes políticos autoritarios y procesos de democratización paradigmáticos. Privilegia la reflexión a partir de fuentes orales, indagación en archivos, sitios de memoria y otros documentos como representaciones literarias y cinematográficas.

