

“Desencantarse del estado”: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia

*“Disenchanted with the State”: Confronting the Limits
of Neoliberal Multiculturalism in Colombia**

Anthony Dest**

Lehman College, Bronx, Estados Unidos

DOI: 10.22380/2539472X.1374

RESUMEN

La adopción de las políticas multiculturales por parte del estado colombiano en la década de los noventa tuvo implicaciones de largo alcance para las luchas de comunidades negras e indígenas por la autodeterminación y la autonomía. En un contexto de violencia generalizada asociada con el conflicto armado, las políticas multiculturales parecían ofrecer una aparente protección. Sin embargo, después de casi tres décadas de reformas multiculturales, las comunidades negras e indígenas continúan enfrentando la violencia y el despojo a manos del estado, las corporaciones multinacionales, los narcotraficantes y otros grupos armados. Este artículo explora la dialéctica de autonomía/inclusión con el fin de entender por qué algunos movimientos sociales negros e indígenas se están apartando de las políticas del reconocimiento estatal.

Palabras clave: antropología del estado, autonomía, derechos sobre la tierra, violencia, racismo.

ABSTRACT

The Colombian government's embrace of multicultural policies in the 1990's had far-reaching implications for black and indigenous struggles for self-determination and autonomy. In the context of widespread violence associated with the armed conflict, multicultural policies seemed to offer a semblance of protection. However, after nearly three decades of multicultural reforms, black and indigenous communities continue to face disproportionate violence and dispossession at the hands of the state, multinational corporations, drug traffickers, and other armed groups. This article explores the autonomy/inclusion dialectic in order to understand why some black and indigenous social movements are turning away from the state's recognition policies.

Keywords: anthropology of the state, autonomy, land rights, violence, racism.

* Este trabajo fue publicado por primera vez el 12 de junio del 2020 en la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, disponible en línea en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17442222.2020.1777728>. Traducción al español de Daniel Campo Palacios (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México).

** anthony.dest@lehman.cuny.edu / <https://orcid.org/0000-0002-7363-7331>

Introducción

En las reuniones organizadas por los movimientos sociales del suroccidente de Colombia con funcionarios del estado¹, a menudo se ven sillas vacías en frente de nutridas asambleas. Las sillas llevan pegados letreros escritos a mano con los nombres o cargos de funcionarios del gobierno que fueron invitados para responder a las problemáticas que condujeron a las movilizaciones. Estas sillas con frecuencia quedan desocupadas.

En abril de 2019, el presidente de Colombia, Iván Duque, dejó vacía una de estas sillas en Caldon (Cauca), después de las enormes protestas que bloquearon la carretera Panamericana durante casi un mes. La Minga en Defensa de la Vida, el Territorio, la Justicia y la Paz convocó a más de 15.000 personas de los movimientos de comunidades negras, indígenas y campesinas para protestar contra lo que ellos consideran promesas vacías del gobierno. Como un aspecto integral de la cultura y la política de la protesta en Colombia, las *mingas* son una forma de acción colectiva basada en una práctica indígena de trabajo comunal fundamentada en la solidaridad recíproca. Incluso después de haber alcanzado un acuerdo multimillonario con el gobierno que asignaba recursos y la creación de políticas que atendían las preocupaciones de los manifestantes, los organizadores de la minga insistían en hablar con Duque. Sin ningún aviso, el presidente llegó en helicóptero a Caldon, pero se negó a reunirse en el lugar donde se encontraba la asamblea debido a supuestos problemas de seguridad. Su renuencia a enfrentar a la gente reunida abrió la posibilidad de un renovado esfuerzo para bloquear otra vez la vía Panamericana, pero, en cambio, los manifestantes regresaron a sus territorios. Esta ordalía sugiere algunos de los más profundos desafíos que las comunidades rurales enfrentan en cuanto a su reconocimiento, el imperio de la ley y el acceso a los recursos. También demuestra el poder potencialmente neutralizador de las promesas de un funcionario o de una institución.

En el transcurso de aproximadamente tres décadas, el poder establecido colombiano, en diálogo con otros actores transnacionales, afirmó su influencia hegemónica para definir los términos de la inclusión de comunidades negras e indígenas en el estado-nación por medio de políticas multiculturales. Durante este periodo, muchos movimientos sociales de comunidades negras e indígenas —así como movimientos no indígenas y no negros— experimentaron un proceso de institucionalización. En lugar de desafiar las premisas del poder estatal, sus

1 A lo largo del texto se escriben las palabras *estado* y *gobierno* con inicial minúscula con el fin de no reificar los conceptos. Esto corresponde con el espíritu desencantador del artículo.

luchas procuraron un cambio en la naturaleza de su inclusión en el estado-nación, ya fuera a través de su participación en la política electoral o abogando por sus derechos por medio de instituciones gubernamentales (Asher 2009; Cárdenas 2018; Hale 2006; Paschel 2016). Este cambio eclipsó en gran parte los esfuerzos por construir alternativas por fuera del marco multicultural dominante.

Figura 1. Sillas vacías en Corinto, Cauca



Fuente: fotografía del autor, marzo del 2017.

En 2014 dos movimientos sociales —la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales, y el Proceso de Liberación de la Madre Tierra— emergieron en el norte del Cauca en respuesta al fracaso del multiculturalismo jurídico para garantizar las condiciones para su autonomía y autodeterminación². En contraste con la tendencia de muchas organizaciones y personas que optaron por la política electoral y otras formas institucionalizadas de activismo, estos movimientos llevaron a cabo distintas expresiones de acción directa que demostraron la incapacidad del estado para

2 Vale la pena aclarar que el Proceso de Liberación de la Madre Tierra se enmarca en una larga historia para liberar la Madre Tierra que tiene sus raíces más inmediatas en un llamado a la acción con la misma consigna en 2005, realizado por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). Antes del 2005, el movimiento indígena del Cauca usaba la expresión *recuperar* para nombrar su estrategia de reclamo de tierras.

atender sus reclamos. Al señalar los legados del despojo racista y el compromiso estatal con el desarrollo capitalista, estos movimientos pusieron de manifiesto las deficiencias en la estatalización del multiculturalismo.

En este artículo exploro primero las razones por las que los movimientos sociales de comunidades negras e indígenas abogaron por el reconocimiento multicultural del estado en el contexto del conflicto armado. Luego propongo un análisis etnográfico sobre cómo la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales reevaluó el potencial de los derechos multiculturales en relación con las motivaciones de su marcha a Bogotá en 2014. En tercer lugar, examino cómo el Proceso de Liberación de la Madre Tierra lucha por promulgar formas de autodeterminación a un muy alto riesgo. Argumento que, en ambos casos, se produce un cambio significativo en las formas como algunos movimientos de comunidades negras e indígenas se relacionan con las políticas del multiculturalismo neoliberal y luchan por ir más allá de este.

La dialéctica autonomía/inclusión

La Constitución Política de Colombia de 1991 representó la adopción oficial del multiculturalismo al reconocer “la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” y crear una serie de medidas explícitamente dirigidas a abordar las necesidades de comunidades negras, indígenas y rom. Estas políticas incluyeron nuevos procedimientos para obtener títulos de propiedad colectiva sobre la tierra, curules especiales en el Congreso de la República y otras *políticas de acción afirmativa*. A lo largo de las décadas del noventa y el 2000, las comunidades negras e indígenas lideraron campañas sin precedentes para hacer valer sus derechos recientemente reconocidos, navegando las rutas legales habilitadas por el giro multicultural. De acuerdo con Paschel (2016), “el reconocimiento de territorios colectivos para los pueblos indígenas y las comunidades negras significó la reforma agraria más importante en la historia del país” (82).

El cabildeo y las demandas judiciales, por supuesto, no fueron las únicas formas de lucha y el gobierno colombiano no endosó el multiculturalismo por casualidad³. Después de todo, para citar a Frederick Douglass (1857), “el poder

3 Ver Van Cott (2000), Warren y Jackson (2002) y Yashar (2005) para contrastar perspectivas sobre la emergencia del multiculturalismo en América Latina. Comparto la perspectiva de Hooker (2009): “El ímpetu en la adopción de los derechos grupales para grupos racial y culturalmente subordinados surge la mayoría de las veces de las luchas por la justicia que adelantan dichos grupos, mientras que las razones inmediatas por las que los grupos dominantes puedan estar

no concede nada sin una exigencia” (22) y las luchas históricas por el reconocimiento de comunidades negras e indígenas no fueron la excepción⁴. Sin embargo, las demandas de estas comunidades no fueron uniformes en su llamado por la autonomía y la autodeterminación, y algunos sectores de los movimientos explícitamente buscaron la integración en el estado-nación.

Las difíciles condiciones del conflicto armado tuvieron un peso importante en las estrategias desplegadas por las organizaciones negras e indígenas del país, en particular del norte del Cauca. Esta región, rica en recursos, se expande por los trece municipios⁵ por donde el río Cauca vierte sus aguas desde las montañas andinas hacia los valles cerca de Cali. En los años más álgidos del conflicto, terminó convertida en un importante campo de batalla durante la guerra. Actores armados ajenos a las comunidades lucharon por la preeminencia: la fuerza pública por parte del estado-nación, los movimientos guerrilleros fundados en el fervor revolucionario de los años sesenta y los grupos paramilitares auspiciados por las élites políticas y económicas. Para los años noventa, los costos de la guerra se expandían exponencialmente con el incremento del narcotráfico y la cada vez más evidente colusión entre fuerzas estatales, paramilitares y élites. Más allá de la diversidad de motivaciones de los actores, compartían un objetivo común por controlar el territorio.

Además de su reputación por la violencia asociada al conflicto armado, el norte del Cauca es conocido por alojar algunas de las organizaciones de comunidades negras e indígenas más importantes en Colombia. En 1971 el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se separó del sindicato agrario más grande del país —la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)— y se convirtió en uno de los principales protagonistas en la lucha por el reclamo de tierras para los pueblos indígenas en el Cauca (Campo 2020; Troyan 2015). El CRIC y, más tarde, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) —creada en 1994— se erigieron sobre siglos de resistencia al colonialismo y de disputas por el control de la tierra con grandes terratenientes, en las que combinaron tácticas como la ocupación de tierras y los recursos legales. En 1984 el Movimiento Armado

de acuerdo en considerar tales demandas variarán y pueden incluir preocupaciones sobre la estabilidad de la comunidad política, la presión internacional, etcétera” (157).

- 4 Este artículo se relaciona con recientes debates académicos en los que se analizan los movimientos sociales en América Latina (Álvarez et al. 2017). Para más trabajos académicos sobre comunidades negras y sus luchas contemporáneas por reconocimiento, ver Agudelo (2005), Asher (2009), Escobar (2008), Ng’weno (2007), Paschel (2016), Restrepo (2013) y Restrepo y Rojas Martínez (2004). Para ampliar sobre comunidades indígenas, ver Bocarejo (2015), Campo Palacios (2018), Chaves (2005), Gow (2008), Jackson (2019) y Rappaport (2005).
- 5 Los trece municipios son Santander de Quilichao, Buenos Aires, Suárez, Puerto Tejada, Caloto, Guachené, Villa Rica, Corinto, Miranda, Padilla, Jambaló, Caldono y Toribío.

Quintín Lame (MAQL), una guerrilla indígena, tomó una posición mucho más beligerante frente a las élites locales, los grupos armados y el estado. Sin embargo, este movimiento se desmovilizó para cumplir con los requerimientos de la participación indígena en la Asamblea Constituyente de 1991 (Espinosa 1996; Peñaranda 2015). En diversas ocasiones, el movimiento indígena del norte del Cauca ha trabajado en coalición con afrodescendientes y mestizos de la región⁶. Aunque los movimientos de comunidades negras no asumieron un carácter explícitamente “étnico” hasta los años noventa, organizaciones de base en comunidades negras ejercieron una influencia considerable en muchos municipios de la región e incluyeron muchos líderes que eventualmente se convertirían en parte integral del movimiento social del Proceso de Comunidades Negras (PCN)⁷. Después de la Constitución Política de 1991, los movimientos de comunidades negras e indígenas del norte del Cauca recalibraron su estrategia multifacética de buscar, de manera simultánea, el reconocimiento estatal, la participación en elecciones locales y el uso de técnicas de acción directa para construir autonomía.

Sin embargo, la intensificación del conflicto a finales de los años noventa interrumpió el impulso de los *nuevos movimientos sociales*, como la ACIN y el PCN, que se encontraban en proceso de expandir el potencial de un cambio democrático (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). El conflicto también constriñó la habilidad de las comunidades del norte del Cauca para abordar públicamente un diálogo significativo y una reflexión crítica sobre las transformaciones en curso. Silenció voces de disenso e impuso regímenes de control social. Los sujetos de la violencia temieron retaliaciones por hablar abiertamente sobre los impactos del conflicto. Aun así, muchos continuaron denunciando la violencia y el despojo con gran riesgo.

El recrudecimiento del conflicto armado también coincidió con el escaso interés del estado en la implementación de políticas multiculturales en el norte del Cauca. El entusiasmo inicial por modernizar a Colombia mediante reformas multiculturales se atenuó después de que los funcionarios comprendieran la amplitud de las demandas de los negros y los indígenas (Paschel 2016). La lentitud de las burocracias y la falta de voluntad política debilitaron el alcance de

6 Para más información sobre los esfuerzos por construir coaliciones interétnicas e interculturales en el norte del Cauca, ver Mesa Interétnica e Intercultural del Cauca (2013). En mi tesis doctoral también analizo el papel de los mestizos en la emergencia de lo que llamo la *política de la identidad campesina* en el norte del Cauca (Dest 2019).

7 El PCN fue creado en 1993 y tiene varias asociaciones regionales llamadas *palenkes*. El Palenke Alto Cauca opera en la región del norte del Cauca. Para más información sobre la *etnización de la negritud*, ver Restrepo (2013); para un análisis adicional de las transformaciones en las demandas del PCN, ver Asher (2009); y para ampliar sobre cómo las organizaciones comunitarias son un aspecto importante y desconocido del activismo negro, ver Perry (2013).

las reformas. No obstante, las políticas multiculturales parecían ofrecer a las comunidades negras e indígenas desgarradas por la guerra una apariencia de seguridad y autodeterminación frente al inminente desplazamiento y despojo. Los impactos del conflicto armado pusieron de manifiesto las tensiones entre las luchas comunitarias por la autonomía y la promesa de protección mediante la inclusión en las políticas multiculturales del estado. La dialéctica de autonomía/inclusión proporciona un espacio para entender por qué los movimientos sociales que lucharon por demostrar que “otro mundo es posible” se vieron envueltos en las maquinaciones burocráticas del estado-nación neoliberal (Gutiérrez 2014)⁸.

Su cambio hacia la participación en las instituciones gubernamentales puede entenderse como meramente pragmático u oportunista, pero esta perspectiva oscurece el potencial expansivo del poder estatal. A partir del trabajo de Foucault, Brown (1995) argumenta:

La paradoja de lo que llamamos el estado es a la vez un ensamblaje incoherente y multifacético de relaciones de poder y un vehículo de dominación masiva... A pesar de la tendencia casi inevitable de hablar del estado como una “cosa”, el dominio que llamamos estado no es una cosa, sistema o sujeto, sino un terreno significativamente ilimitado de poderes y técnicas, un conjunto de discursos, reglas y prácticas que cohabitan en una relación limitada, tensa y a menudo contradictoria entre sí. (174)

Como tal, el poder discursivo del estado-nación excede las estructuras y los cargos de elección popular que crea, pero ciertamente existen nodos de poder estatal —como las instituciones de gobierno, el Ejército, la Policía— que se involucran en formas específicas de sujeción y subyugación. Para Aretxaga (2005),

la confluencia de la violencia y el paternalismo, de fuerza e intimidad, sostiene al estado como un objeto de ambivalencia, un objeto de resentimiento por abandonar a sus súbditos a su propio destino y uno deseado como un sujeto que puede proveer a sus ciudadanos. (260)

Una ideología compartida —aunque sea algo inconexa o contradictoria— puede dar coherencia al estado-nación y funcionar como lo que Aretxaga (2005) llama el *guion insostenible* que une las dos palabras (257-259).

8 Gutiérrez (2014) discute una tensión similar entre lo que ella llama lo *comunitario-popular* y lo *nacional-popular*, por lo cual “la oscilación entre ambas miradas se expresa en sistemáticas contradicciones entre el anhelo de hacer desaparecer o de disolver el orden político y económico anterior para generalizar formas distintas de convivencia; y la intención, igualmente presente en las propias luchas, de conseguir mejores maneras de quedar incluidos en ese orden antiguo” (179, énfasis en el original).

En los años setenta y ochenta, el neoliberalismo se convirtió en el guion insostenible de los estados-nación de América Latina. Como un proyecto político que facilita el desarrollo capitalista al eliminar las políticas económicas proteccionistas y extender una cultura de consumo cosmopolita, el neoliberalismo interrumpió aspectos significativos de las políticas conservadoras de la época anterior, como el servilismo hacia las élites tradicionales y la Iglesia católica. Al hacerlo, también socavó el compromiso de los estados-nación latinoamericanos con la ideología asimilacionista del mestizaje.

La Constitución Política de Colombia de 1991 anunció la época del multiculturalismo neoliberal para uno de los países más desiguales del hemisferio occidental. Simultáneamente, marcó el cambio formal hacia las políticas multiculturales y desencadenó la implementación generalizada de reformas neoliberales que privatizaron las industrias nacionales. El giro hacia el multiculturalismo pareció crear el espacio para desafiar las bases racistas y excluyentes del estado-nación al expandir los derechos de los sujetos negros e indígenas. De acuerdo con Hale (2005),

en parte tomando el auge del activismo por los derechos culturales como un hecho inevitable, y en parte sustituyendo activamente un nuevo principio articulador, el régimen emergente de la gobernanza multicultural neoliberal da forma, delimita y produce diferencia en lugar de suprimirla. (12-13)

El multiculturalismo neoliberal, por lo tanto, tiene el “efecto distintivo de [...] ampliar la red de inteligibilidad del Estado, definir a los legítimos (e indignos) sujetos de derechos y rehacer la jerarquía racial” (Hale 2005, 14). Estas transformaciones dieron lugar a la creación *de facto* de nuevas limitaciones al activismo basado en los derechos que siguen influyendo en la política rural del norte del Cauca.

La experiencia colombiana con el multiculturalismo neoliberal puede entenderse por lo tanto como una *revolución pasiva*⁹. Gramsci (1971) concibió la revolución pasiva como un proceso por el cual el estado mitiga la influencia de los “grupos antagónicos” por medio de una “asimilación gradual pero continua” (59). El poder seductivo de una revolución pasiva reside en su habilidad para crear un *periodo de expectativa y esperanza*, al ofrecer la posibilidad de reformas aparentemente progresivas que finalmente “refuerzan el sistema hegemónico y las fuerzas de coerción militar y civil al servicio de las clases dominantes” (120). Interpretar el multiculturalismo neoliberal como una revolución

9 Stuart Hall llega a una conclusión similar al referirse a la *deriva multicultural* en Gran Bretaña como una revolución pasiva (Hall y Back 2009).

pasiva no implica que el estado-nación haya regresado sin problemas a una iteración de la ideología del blanqueamiento o que las transformaciones relacionadas con el multiculturalismo emanaran exclusivamente del gobierno y las poderosas instituciones internacionales. En cambio, sugiere que la revolución pasiva del multiculturalismo neoliberal en Colombia dio lugar a una coyuntura en la que el estado-nación restableció su posición hegemónica como árbitro sobre los derechos de sus sujetos jurídicos, y el conflicto armado desempeñó un papel crucial al empujar a las comunidades rurales negras e indígenas hacia el control del estado-nación (Cárdenas 2012; Ng’weno 2007).

El retorno a la dialéctica de la autonomía/inclusión hace factible conceptualizar el potencial de organización bajo los parámetros del multiculturalismo neoliberal. Si la revolución pasiva funciona como un proceso y no como una clausura, lo que hace es abrir la posibilidad de conceptualizar el multiculturalismo neoliberal como un terreno de impugnación política. Los movimientos sociales negros e indígenas en Colombia han intentado abrirse camino a través del aparato del estado en una estrategia que puede interpretarse como una forma de construir *poder dual*, excepto que los movimientos sociales negros e indígenas no aspiran a tomarse el control de la totalidad del estado-nación como las guerrillas de izquierda (Lenin [1917] 1964). En su lugar, muchos movimientos rurales negros e indígenas buscan alcanzar una forma distinta de autonomía, parecida a lo que Cattellino (2008) llama *soberanía interdependiente*, que describe las formas limitadas de autonomía que pueden lograrse mediante la articulación de un tipo de política cultural basado en identidades formalmente reconocidas por el estado-nación colonial (177). El reconocimiento estatal, por lo tanto, asume un rol central en determinar el alcance de las poblaciones negras e indígenas que reafirman sus derechos culturales a través de las políticas multiculturales del estado.

El multiculturalismo neoliberal proporciona a los gobiernos un espacio para usar los “derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas” (Hale 2004, 17). Hale y Millamán (2006), siguiendo a Rivera Cusicanqui, examinan este fenómeno como una característica que define “la era del *indio permitido*” en la que las expresiones integracionistas del activismo basado en la raza son cada vez más aceptadas, mientras que se rehúyen otras demandas más radicales:

El cumplimiento de la disciplina del mercado capitalista puede ser individual, pero ser igualmente eficaz como una respuesta colectiva; si las organizaciones de la sociedad civil optan por modelos de desarrollo que refuerzan la ideología de las relaciones productivas capitalistas, estas pueden encarnar y hacer avanzar el proyecto neoliberal como colectivos, no como individuos. Siempre y cuando los derechos culturales se

mantengan dentro de estos parámetros básicos, aquellas contribuyen directamente al objetivo del autogobierno neoliberal; refuerzan sus principios ideológicos mientras satisfacen necesidades profundamente sentidas; registran el disenso y al mismo tiempo direccionan estas energías políticas colectivas hacia fines no amenazadores. (Hale 2006, 75)

Smith y Rahier expanden el concepto de *indio permitido* en sus análisis sobre el *negro permitido* para abordar las formas en que este fenómeno también aplica a algunas expresiones del movimiento afrodescendiente de la región (Rahier 2014, 146; Smith 2016, 6, 112).

Tomados en conjunto, estos conceptos ofrecen un punto de vista para entender el impulso fundamentalmente moderador del multiculturalismo neoliberal, incluso en su forma potencialmente radical de *autonomía*, lo que reafirma el argumento de Laclau y Mouffe ([1985] 2014) de que “la autonomía, lejos de ser incompatible con la hegemonía, es una forma de construcción hegemónica” (127). Los activistas de los derechos culturales que han presionado más allá del espectro de la política permisible, por medio de formas de lucha explícitamente anties-tatales y anticapitalistas, se enfrentan a la estigmatización y a cargos criminales. La voluntad de los gobiernos de criminalizar ciertas formas de protesta social revela la rama represiva del multiculturalismo neoliberal, la cual disminuye el espacio legal para articular una política de oposición.

Dadas las condiciones del conflicto armado interno y las ventajas percibidas de intentar integrarse al estado-nación, la valía revolucionaria de muchos movimientos negros e indígenas fue disminuyendo a medida que participaban cada vez más en las *odiseas del reconocimiento* del multiculturalismo neoliberal (Klopotek 2011). En el norte del Cauca, la habilidad de hacer valer de manera efectiva su autonomía disminuyó significativamente con el aumento de la militarización posterior a la invasión paramilitar del bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) a finales de los años noventa (Villarraga 2018). A medida que el conflicto armado involucraba cada vez más a no combatientes en el marco de la guerra, mucha gente fue desplazada forzosamente desde las comunidades hacia los pueblos y ciudades cercanas. Las industrias extractivas y el agronegocio se aprovecharon del conflicto para acumular tierra y adquirir títulos mineros. Para el 2015, por ejemplo, el 90% de la tierra cultivable del municipio de Puerto Tejada estaba dedicada a la producción de caña de azúcar, así como el 92% en Padilla, el 57% en Villa Rica y el 62% en Guachené (Aguilar, Acosta y Moreno 2015, 18). El conflicto literalmente transformó el paisaje del norte del Cauca.

En *La nación y sus fragmentos*, Chatterjee (1993) interpreta la noción de revolución pasiva de Gramsci de la siguiente manera:

Los nuevos demandantes de poder, que carecen de la fuerza social para lanzar un asalto a gran escala contra las antiguas [clases] dominantes, optan por un camino en el cual las demandas por una nueva sociedad se “satisfacen en pequeñas dosis, legalmente, de una manera reformista”, de tal forma que no se destruye la posición política y económica de las antiguas clases feudales, se evita la reforma agraria y se impide especialmente a las masas populares conocer la experiencia política de una transformación social fundamental. (211)

Este efecto contundente de la revolución pasiva del multiculturalismo neoliberal fortalece la hegemonía del estado-nación y parece confirmar la sentencia de Lorde ([1984] 2007) de que “las herramientas del amo nunca dismantelarán la casa del amo” (110). Como una revolución pasiva de *absorción gradual pero continua* en el estado-nación, el multiculturalismo neoliberal estableció las condiciones para imponer formas inocuas de autonomía. En lugar de rotunda exclusión, ofrece clemencia —o lo que Rivera Cusicanqui (2012, 97, 100) llama *inclusión condicional*— a aquellos dispuestos a atenerse a su lógica.

El cerramiento *vis-à-vis* del multiculturalismo neoliberal no es, sin embargo, algo dado. Al encontrarse en lo que podríamos llamar la *dialéctica negativa* de autonomía/inclusión, algunos movimientos sociales rechazan una clausura o síntesis que se ajuste a la promoción por parte del estado-nación de una vulgar política de la identidad (Adorno [1966] 2007; Holloway, Matamoros y Tischler 2009). Es decir, se rehúsan a movilizarse exclusivamente a través de las categorías del estado-nación de *negritud* e *indigeneidad*, o lo que Coulthard (2014) llama la *política colonial del reconocimiento*. Sus luchas, por lo tanto, crean un espacio para desafiar los apuntalamientos ideológicos y materiales del multiculturalismo neoliberal.

La Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales

El norte del Cauca fue alguna vez una frontera del Imperio español relativamente aislada donde los colonizadores sometieron a los pueblos indígenas y a los africanos esclavizados a regímenes de trabajo forzado. Con el tiempo, cimarrones y otros afrodescendientes que habían sido sometidos huyeron de los españoles y

crearon comunidades y palenques en las colinas y montañas, lejos de los centros coloniales de Popayán y Cali (Bryant 2014). Una de estas comunidades, Yolombó, fue fundada en la década de 1630 entre los ríos Cauca y Ovejas, y eventualmente se hizo parte del Consejo Comunitario Afrodescendiente del Corregimiento de La Toma: el lugar de nacimiento de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales.

Al margen de los planes de desarrollo metropolitano, el campesinado del norte del Cauca sembró cultivos de subsistencia y extrajo oro en las montañas y los ríos. A pesar de su relativo aislamiento, esta población no estuvo por fuera del alcance de la formación del estado-nación colombiano. A lo largo del siglo XX, empresas multinacionales de minería de oro y la Federación Nacional de Cafeteros incursionaron en la región. La llamada revolución verde y el embargo de los Estados Unidos al azúcar de Cuba transformaron la producción de caña en el valle del río Cauca a mediados del siglo XX, lo que profundizó la concentración de la riqueza entre los terratenientes. En 1985 la represa hidroeléctrica de La Salvajina comenzó sus operaciones y generó una oleada de desplazamiento y resistencia de las comunidades campesinas, de personas negras, indígenas y mestizas de los alrededores, situación que continúa hasta la actualidad (Machado *et al.* 2017).

A mediados de la década del 2000, el norte del Cauca fue sometido a una nueva ola de colonización: una fiebre del oro mezclada con cocaína y, de manera más reciente, marihuana (Caicedo 2017). Las comunidades rurales de esta región fueron testigos de la afluencia de grupos armados y la llegada de foráneos. La imposibilidad de rastrear los orígenes del oro facilitó el lavado de dinero y los rumores sobre el aislamiento de las montañas del norte del Cauca abrieron el camino para que llegaran los cultivadores de coca que seguían siendo expulsados de sus hogares por el Plan Colombia, la multimillonaria iniciativa respaldada por los Estados Unidos que fusionó la “guerra contra las drogas” con la “guerra contra el terror”. Eludiendo a la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA), los mineros ilegales de oro —ocasionalmente en coordinación con las multinacionales mineras más grandes del mundo— trajeron *retros* (retroexcavadoras) para acelerar la extracción de riqueza de la tierra. Durante mi primera visita a una mina ilegal en 2011, recuerdo haber quedado estupefacto ante la escala de las operaciones. Esperaba un cambuche furtivo con trabajadores cerniendo discretamente el oro de la tierra. En cambio, ruidosas máquinas extraían incesantemente el metal precioso y arrojaban peligrosos desperdicios en los manantiales de la montaña. Los ríos —ahora contaminados con mercurio y cianuro— envenenaron la tierra, el ganado, los cultivos y la gente.

Para 2014, un grupo de mujeres declaró que ya había sido suficiente. Las amenazas de muerte por parte de grupos paramilitares asociados con los mineros

de oro ya no podían seguir constriñendo sus medios de vida. Estaban cansadas de ser degradadas por los hombres que acumulaban ganancias con su trabajo, que ocupaban sus tierras y las llamaban *chatarreras* porque recogían oro del barro removido por la maquinaria. La sopa de letras de los grupos armados (Autodefensas Gaitanistas de Colombia [AGC], Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia [FARC], Ejército de Liberación Nacional [ELN], Águilas Negras, Rastrojos, entre otros) hacía casi imposible determinar quién controlaba cada mina. Una de las minas ilegales de oro más grandes en San Antonio empleaba a más de mil personas a tan solo unos kilómetros de la carretera Panamericana, a las afueras de Santander de Quilichao, y migrantes de todo el país llegaron a trabajar ahí. Los improvisados puestos de comida y las nuevas rutas de autobús, así como los bulliciosos burdeles de Santander de Quilichao, acogieron su llegada. En mayo de 2014, parte de la mina se derrumbó y mató a decenas de personas. Fue cerrada temporalmente, solo después de que la tragedia atrajera la atención internacional. En cuestión de meses, la gente regresó a San Antonio y trató de revivir la fórmula alquímica de la mina que convertía muerte y destrucción en ganancia.

Luego de la tragedia en mayo de 2014, los dueños de las retros dispersaron la maquinaria pesada por la región con el fin de evitar su confiscación por las autoridades. En septiembre de 2014, el Consejo Comunitario de La Toma denunció en vano la aparición de doce retros sobre el río Ovejas. Cuatro años antes, el Consejo Comunitario había detenido exitosamente una orden de desalojo apoyada por el gobierno, a través de una campaña que obtuvo el apoyo generalizado de movimientos sociales y colectivos de abogados, tanto en Colombia como en el exterior. Sin embargo, la presión implacable sobre la comunidad para explotar su riqueza mineral continuó a pesar de la existencia de sentencias de la Corte Constitucional y de las múltiples apelaciones a la Ley 70 de 1993, también conocida como Ley de las Comunidades Negras¹⁰.

Las mujeres de la comunidad —muchas de ellas mineras y vinculadas al PCN— se encontraron y discutieron sobre los impactos de las minas ilegales, incluyendo la contaminación del río y la pérdida de prácticas mineras ancestrales. Tuvieron la idea de organizar una marcha de mujeres hacia Bogotá para hacerse escuchar por el gobierno, pero el temor a las retaliaciones de los paramilitares puso freno a sus planes. Además, el proceso patriarcal de toma de decisiones en las organizaciones locales hizo más difícil obtener el apoyo generalizado de la comunidad.

10 Sentencia 1045-A/2010 de la Corte Constitucional a favor del Consejo Comunitario de La Toma.

Francia Márquez, exrepresentante legal del Consejo Comunitario de La Toma y ganadora del Premio Ambiental Goldman 2018, se sentía frustrada. Les dijo a sus compañeras: “Si ninguna está dispuesta a ir conmigo, caminaré a Bogotá con mis dos hijos”. Su justa indignación provocó que el grupo reuniera recursos y organizara la campaña que se convertiría en la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales. Para las primas, tías, sobrinas y vecinas presentes en la reunión era impensable permitir que Francia enfrentara sola al gobierno.

Sofía Garzón, una de las participantes de la Movilización, enfatizó: “Nunca sentí la verdadera solidaridad como la sentí durante la movilización” (entrevista, 2018). Mujeres de otros consejos y organizaciones comunitarias del norte del Cauca se unieron al grupo inicial después de salir de La Toma hacia Bogotá, el 18 de noviembre de 2014. En las líneas iniciales de su primera declaración, definen su lucha conectando el legado de la esclavitud con la actual necesidad de asegurar los medios de vida para su posteridad o, como ellas lo llaman, los *renacientes*:

Somos mujeres negras norte caucanas, descendientes de africanos y africanas que fueron esclavizadas, conocedoras del valor ancestral que tienen nuestros territorios, sabemos que a muchos de ellos les tocó pagar con su vida nuestra libertad, sabemos de la sangre que derramaron nuestros ancestros y ancestras para conseguir estas tierras, sabemos que trabajaron años y años en condición de esclavitud para dejárnosla, nos enseñaron que la tierra no se vende, entendían que debíamos garantizar a los renacientes la permanencia en el territorio.¹¹

Este compromiso compartido entre ellas y con el territorio sirvió como base para la solidaridad mencionada por Garzón.

Durante este viaje, se encontraron en el camino con movimientos sociales, sindicatos y organizaciones estudiantiles con los que intercambiaron estrategias y construyeron conexiones en cada parada. La Guardia Cimarrona, organismo afrodescendiente correlativo a la Guardia Indígena, también acompañó la movilización aportando seguridad y preparando alimentos. En el frente internacional, grupos como la Red de Solidaridad con Comunidades Afrocolombianas (ACSN, por sus siglas en inglés) en los Estados Unidos y el pueblo indígena sami de Noruega, así como otros en Brasil, Canadá y Alemania, aportaron materiales y apoyo simbólico a la Movilización.

La segunda declaración de la Movilización clamó: “Los temores se venen caminando juntas, cantando juntas”. En los menos de 100 kilómetros entre

11 Los comunicados escritos durante la Movilización están disponibles en <http://mujeresnegrascaminan.com/movilizacion/comunicados/>

Suárez y Cali, la Movilización ya se había hecho sentir, incluso con cobertura en los principales periódicos de Colombia. La segunda declaración decía:

El gobierno nacional también nos envió razón, nos pidió que delegáramos una pequeña comisión que llegara a Bogotá para hablar del tema de la minería criminal. “Ahora sí tienen tiempo” dijimos, nos pusimos a sacar las cuentas de cuántas veces en este año les pedimos que se encontraran con nosotras y decidimos que sí podemos encontrarnos con el Gobierno Nacional, [...] [pero] no será una pequeña delegación, será una reunión con nuestras hijas e hijos, sobrinas, sobrinos, con todas las mujeres que ya se vienen sumando.

Su rechazo a las propuestas del gobierno dejó claro que la Movilización no estaba interesada en negociar a través de representantes. A lo largo de las nueve declaraciones que escribieron colectivamente durante el curso de la marcha a Bogotá, fueron reiterativas en señalar que ya habían agotado los recursos legales para denunciar la minería ilegal, el conflicto armado y el desplazamiento. El final sin salida del recurso legal las obligó a actuar de otra manera. Su marcha desafiaba la estrategia del gobierno de sofocar la resistencia a través de la integración y de los ofrecimientos parciales.

Al llegar a Bogotá, la Movilización se reunió con representantes de los ministerios del Interior, Defensa y Medio Ambiente en las oficinas del Ministerio del Interior, cerca de la Casa de Nariño. Horas de vagas negociaciones no llevaron a nada y las mujeres se negaban a irse sin antes alcanzar una solución a sus exigencias. Arriesgándose al arresto, ocuparon las oficinas del ministerio durante la noche. Afuera, docenas de simpatizantes de la Movilización mantuvieron una vigilia con velas y cantos con la esperanza de que, al aumentar la atención sobre la situación, se evitaría que el Escuadrón Móvil Antidisturbios (Esmad) de la Policía sacara violentamente a las mujeres del edificio. Durante las subsecuentes reuniones con el gobierno, las mujeres de la Movilización se vieron cada vez más frustradas ante la falta de voluntad política del gobierno para tomar decisiones significativas. Francia Márquez confrontó apasionadamente a los funcionarios sobre la decisión de una corte de primera instancia que señaló a los habitantes del Consejo Comunitario Afrodescendiente del Corregimiento de La Toma como *perturbadores de mala fe*:

Cuatrocientos años aportándole a la construcción de este país ¿y somos perturbadores de mala fe? Cuatrocientos años desangrando nuestro pueblo ¿y somos perturbadores de mala fe? Cuatrocientos años enriqueciéndoles los bolsillos a otros y empobreciéndonos nosotros ¿y somos perturbadores de mala fe? Necesitamos esas respuestas claras, ¿sí? ¡Porque nosotros no somos ningunos perturbadores! Lo que hemos hecho

es construir la paz en este país y es la paz verdadera, no es la paz de discursos, no es la paz por las armas, es la paz de crear y parir hombres y mujeres de bien, y eso lo hemos hecho como comunidades negras, mujeres negras. Cuántas mujeres de nosotras se han desplazado desde sus territorios para que mientras ustedes están en estas oficinas ellas están criando a sus hijos, inculcándoles valores a sus hijos. ¿Y somos perturbadores de mala fe? ¿Cuántas de nosotras tienen que ir a casas de familia a lavarles los calzones [a ustedes]? ¡A muchas! ¿Y somos perturbadores de mala fe? Entonces nosotros queremos, como lo dijo la compañera, que nos dejen vivir en paz, y que el gobierno no nos venga a decir ahora con el discurso de que ustedes no pueden [...].

Si no pueden asumir ese problema el estado colombiano, que nos digan, para nosotros mismos saber si es que existe estado colombiano, estado social de derecho, o si no existe para nosotros. Pero que eso quede claro. ¡Porque estamos hartas! ¡Estamos cansadas! Estamos cansadas de que nos desplacen, estamos cansadas de que no podamos ir libremente por nuestro territorio, estamos cansadas de que hoy ya no podamos ir a comer un pescado porque está lleno de cianuro y mercurio, ¡estamos cansadas de toda esa mierda! ¡Estamos cansadas y no aguantamos más! Y por eso estamos aquí. Así nos toque con nuestra vida, pero vamos a garantizar que nuestros hijos, que nuestras hijas vuelvan y puedan seguir estando tranquilos en nuestros territorios. Ese fue el legado de nuestros ancestros, eso fue lo que hicieron cuando se liberaron de las cadenas y eso es lo que nosotras vamos a hacer. Entonces que quede claro aquí, y no queremos excusas. Nosotros hemos hecho miles de reuniones con el gobierno, desde el ministro, desde el presidente, de todo el mundo y nadie ha parado la situación [...].

¿¡Pa qué se creó este estado colombiano!?! ¿No era para ponerlo al servicio del pueblo? ¿No era para proteger a todos los colombianos y colombianas? ¿O para qué se creó este estado colombiano? ¿Cuál fue el objeto de crear este estado? Si no era ese, entonces que nos digan. Si el objeto era saquear los territorios, si el objeto era entregárselo a otros países, si el objeto era producir la guerra por medio de todos esos fenómenos [...].

Porque esa minería, esas “locomotoras de desarrollo” no están generando paz, lo único que están generando es miseria, pobreza, hambre, desplazamiento. Y si no, que pregunten a cada una de las personas, de esos cuatro millones de personas desplazadas por qué se están desplazando de sus territorios. Nosotras no estamos dispuestas a ser uno más. Nosotras no estamos dispuestas a que nuestros hijos estén en las calles, en los semáforos y que la gente de saco y corbata nos mire como basura. Nosotras no estamos dispuestas a eso. Nosotras estamos dispuestas a permanecer en nuestros territorios, porque el territorio para nosotros

ha sido nuestro padre, ha sido nuestra madre y lo va a seguir siendo para nuestros hijos. (Márquez 2014, 1:58)¹²

Una grabación de su discurso se hizo viral poco después de su publicación, lo que atrajo más atención a las exigencias de la Movilización al gobierno nacional.

Su intervención también señaló un punto de quiebre para las demás participantes de la Movilización, al exponer las promesas vacías del estado-nación sobre libertad e igualdad para la gente negra y, en particular, para las mujeres negras. Sofía Garzón me contó en 2018 su reflexión sobre ese momento:

Es que ni siquiera les estamos pidiendo que nos den algo. [...] Y entonces cuando Francia dice “¿Para qué están ustedes?”, yo decía: “¡Uhhh! Ellos están para garantizar que no seamos libres y ellos están también para garantizar que nunca seamos iguales”. ¿No? Y entonces ella lo dice y todas lloramos porque los ojos se nos aguaron. No es que solo los ojos se me agüen a mí, yo volteaba y todas estábamos llorando. Porque yo siento que todas estamos en ese punto de “¡Ah!, es que vinimos acá con la esperanza de recibir una respuesta”. Y de las caras de las personas que nos están escuchando y después de mirar esta respuesta que estamos recibiendo, no se acerca para nada a los rostros y los gestos de amor que tuvieron las personas que nos acompañaron durante todo el camino. Es como “¡uy, no!, acá no va a pasar es nada”. [...] Era como cuando uno está en una película y se da cuenta de quién es el malo. Es como “Ah, ese que siempre ha dicho que es mi amigo es el que hizo todo el plan para que yo esté en esta situación verdaderamente mala”. Fue eso. Fue terminar de *desencantarse de lo que significa el estado*. (Entrevista, 2018, énfasis agregado)

Aun así, la Movilización eventualmente firmó un acuerdo con el gobierno que incluía varias promesas relacionadas con abordar el problema de la minería ilegal y reconocer los derechos colectivos de la gente negra en el norte del Cauca. Las mujeres decidieron firmar el acuerdo por un sentimiento compartido de tener la obligación de no llegar a casa con las manos vacías, muchas de ellas conscientes de que el documento en sí equivalía a poco más que una pieza de evidencia en una futura demanda. Pocas semanas después de regresar, la Movilización denunció la presencia de diecisiete retros más en la comunidad y posteriormente recibieron amenazas de muerte de los grupos paramilitares. A pesar de los resultados frustrantes de la Movilización, Garzón reflexionó años después sobre la experiencia con reverencia:

12 Manuel Matos, un amigo querido y miembro de la Red de Solidaridad con Comunidades Afrocolombianas (ACSN), editó, tradujo y subtituló la versión de este discurso recuperada el 22 de marzo de 2020.

Yo siento que eso me ha ayudado a ubicarme, ¿no? A saber que no espero nada. Es diferente cuando yo me relaciono con el otro sabiendo que no puedo esperar nada, porque yo siento que todavía mucha gente sigue esperando algo del estado. Y cuando seguimos esperando algo del estado, todavía no hemos terminado de tomar el control de nuestra vida porque hemos cedido el control de nuestra vida o una parte del direccionamiento de cómo va a ser nuestra vida a otros y a otras. (Entrevista, 2018)

Como tal, Garzón considera que la marcha a Bogotá de la Movilización en 2014 es la culminación de un proceso a través del cual dejó de considerarse a sí misma como un sujeto del estado, es decir, como alguien sometido por el estado¹³. Al considerar al estado como un *otro* y al evitar el vacío del contrato social del estado-nación, le exigió un nuevo marco centrado en su libertad y su autodeterminación, como individuo y como parte de un colectivo. Desde el 2014, los paramilitares, los narcotraficantes, las industrias extractivas y el estado-nación pusieron a prueba la convicción de la Movilización de que “nuestro amor por la vida es más grande que nuestro miedo a la muerte”. En el contexto de violencia continua, las mujeres han buscado crear redes de cuidado mutuo y del territorio que no estén determinadas por las instituciones gubernamentales o la financiación filantrópica. Esta forma de construir comunidad evade el encierro y expresa el potencial de horizontes políticos más allá del multiculturalismo neoliberal.

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra

Bajo el multiculturalismo neoliberal, las experiencias de resistencia y autodeterminación como la Movilización son presionadas a sucumbir a la modernidad capitalista¹⁴. Para Reyes y Kaufman (2011), los subalternos están sometidos a un *doble vínculo*:

Cuando se los considera como simplemente excluidos del lugar de la soberanía debido a su violenta dominación por Occidente, los sujetos no occidentales no tienen otra opción más que demandar una inclusión definitiva, una en la cual su humanidad subyacente (*i. e.*, su soberanía)

13 Aquí dialogo con el uso que Hartman (1997) hace del término *subjection*, que suele traducirse como sometimiento o subordinación. Sin embargo, Hartman nos permite la posibilidad de también pensar en cómo se *sujeta* el sujeto.

14 Según Öcalan (2015), “el poder real de la modernidad capitalista no es su dinero o sus armas; su verdadero poder se encuentra en su habilidad para sofocar todas las utopías —incluida la utopía socialista la cual es la última y más poderosa de todas— con su liberalismo” (23).

pueda florecer. Pero cuando examinamos la naturaleza de la *exclusión inclusiva* sobre la cual funciona la soberanía occidental, en la que el juego de la universalidad ontológica y la particularidad histórica crea diferenciaciones jerárquicas asignadas a lugares geográficos (Europa/no Europa) dentro de una sola humanidad, estas demandas de inclusión hacen un llamado subrepticio a la autoaniquilación de estos sujetos subalternos y sus diferencias históricas particulares. En otras palabras, cuando estos sujetos son vistos como *excluidos* de la soberanía, la única trayectoria que les brinda el camino hacia la libertad es *asumir* la soberanía, dejar atrás su existencia histórica contra la cual el concepto de soberanía ya ha sido definido. (511-512)

Estos autores argumentan que el compromiso de los zapatistas de *mandar obedeciendo*

sugiere que existe una forma de organización social que elude completamente al soberano y su relación necesaria de orden y obediencia. Esta es una forma de poder que no se constriñe al (por vía del “contrato social”) ni se deriva de (por vía de la demanda o la petición) soberano. (515)

Semejante al espíritu rebelde que resuena de Rojava a Ferguson, el principio zapatista de mandar obedeciendo desafía las premisas básicas de las políticas del reconocimiento implícitas en el multiculturalismo neoliberal. Mandar obedeciendo demuestra la potencia de crear espacios autónomos para la liberación colectiva que trasciendan los límites impuestos por los estados-nación y el capitalismo.

En el norte del Cauca relucen algunas formas autóctonas de mandar obedeciendo que inspiran a sus habitantes a construir alternativas a la modernidad capitalista. Estas experiencias están enraizadas en historias profundas de resistencia a la esclavitud, a la guerra y a la explotación (Ararat *et al.* 2013; Bryant 2014; Friede 1976; Mina 1975; Rappaport 1998). Cuando emergen, encarnan lo que Rancière (2010) llamaría *disenso*. Para este autor, “el disenso no es una confrontación entre intereses u opiniones. Es la demostración (la manifestación) de una brecha en lo sensible. La manifestación política hace visible aquello que no tenía razón de ser visto” (38). Por ejemplo, la lucha del pueblo nasa por *liberar a la Madre Tierra* desafía las formas vigentes de despojo y colonialismo en el norte del Cauca al asumir la acción directa. Ellos no piden permiso a los dueños de las plantaciones de caña de azúcar, al estado-nación, a las organizaciones indígenas establecidas o a los poderosos de la región. En cambio, tumban la caña y siembran comida; recuperan la tierra.

Figura 2. Un participante de la Minga de Liberación de la Madre Tierra planta semillas en la tierra que han recuperado de los ingenios cañeros, mientras al fondo el Esmad dispara gas lacrimógeno a otros participantes. El hombre dijo: “Cada vez que tumbo la caña con mi machete, recuerdo la tierra que nos quitaron y me da más fuerza”.



Fuente: fotografía del autor, julio del 2015.

A principios de agosto del 2017, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra realizó el Primer Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras de la Madre Tierra, en Corinto, Cauca. Alrededor del mediodía del 3 de agosto de ese año, empecé a recibir alertas en mi teléfono a través de varios grupos de WhatsApp y Telegram que avisaban de la destrucción, por parte del Esmad, de las instalaciones del evento. El lugar del encuentro en sí era una acción directa, debido a que la tierra pertenecía formalmente a un ingenio cañero y el Proceso de Liberación de la Madre Tierra luchaba por recuperarla. La invitación del evento afirmaba:

Consideramos que para liberar la Madre Tierra es necesario liberar el pensamiento. Lo decimos de este modo: *desalambrar la Tierra depende de desalambrar el corazón*. Por eso invitamos a este encuentro a gente de cualquier rincón del mundo que ande, como pueblo, como persona, como colectivo, como proceso, como movimiento en el empeño de

liberar el corazón y la Tierra desde una lucha y una práctica concreta que confronte y deje de lado al capitalismo. (Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2017)

De acuerdo con los primeros reportes, el Esmad irrumpió el día anterior en el lugar donde se llevaría a cabo la asamblea y destruyó las edificaciones que los organizadores habían construido durante un mes. Dos de los organizadores indígenas resultaron heridos como resultado de la confrontación con el escuadrón. En el bus de camino a Corinto, envié varios mensajes a algunos amigos preguntando por el estado del encuentro. Había rumores sobre un posible cambio del lugar de reunión, con el fin de garantizar un nivel mínimo de seguridad para los participantes, pero estos resultaron ser infundados.

Unos meses antes había estado en Corinto para el funeral de Javier Oteca, un activista indígena asesinado en marzo de 2017 en circunstancias sospechosas que parecían implicar a la seguridad privada de un ingenio cañero. Los organizadores del encuentro internacional, muchos de los cuales también habían asistido al funeral, entendían los riesgos de continuar con el evento. El título de su comunicado del 4 de agosto de manera audaz decía: “No nos despojarán de la palabra ni del territorio; el Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras de la Madre Tierra sigue caminando”.

Figura 3. Funeral de Javier Oteca en Corinto, Cauca



Fuente: fotografía del autor, marzo del 2017.

En el camino tuvimos que pasar por dos retenes militares en los que uniformados fuertemente armados subieron a revisar el bus. La semana anterior dos buses y 100 hectáreas de caña habían sido incinerados en la zona. Los incendios llevaron a los conglomerados de caña de azúcar a hacer declaraciones públicas que estigmatizaron a los indígenas nasa del norte del Cauca como incendiarios (“Andi denuncia” 2017; “Asocaña denuncia” 2017). Esa misma semana, durante un foro público, el expresidente Álvaro Uribe desacreditó las demandas de tierras de los pueblos indígenas. Después de esto, continuó con una serie de *tweets* pidiendo “no más resguardos indígenas”, bajo el *hashtag* #SoluciónProblemasTierrasenCauca. Solo una semana antes, la congresista María Fernanda Cabal¹⁵ había respondido en un programa de televisión a una pregunta sobre la concentración de la tierra: “Yo le digo dónde está concentrada. Está en manos de los territorios colectivos de las comunidades negras y en manos de los resguardos indígenas” (“El baile de María Fernanda Cabal” 2017). El alineamiento antiindígena y antinegro entre el sector privado, los medios de comunicación y la clase política, así como el incremento de la presencia del Esmad, crearon un ambiente hostil que rodeaba el Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras de la Madre Tierra en Corinto.

Afuera de la casa del Cabildo de Corinto, en el casco urbano, algunos jóvenes esperaban sentados en una camioneta. Iban camino al encuentro internacional y se ofrecieron a llevarme. Cuando llegamos al lugar vimos algunos miembros de la Guardia Indígena —un grupo autónomo de defensa comunitaria armado solo con bastones de madera y radios de comunicación— reunidos bajo la sombra de un árbol. Alrededor había pedazos esparcidos del campamento destruido por el Esmad. Los asistentes estaban sentados a la sombra, conversando y fumando cigarrillos. Uno de los organizadores nos señaló un camino que llevaba hacia el río Paila y nos dijo que el lugar del campamento internacional estaba en esa dirección. Nos pidió que regresáramos bajo el árbol a las 4:00 p.m. para una orientación de bienvenida y las instrucciones de seguridad. La situación se sentía todavía demasiado tensa y los organizadores nos indicaron cruzar al otro lado del río en caso de que el Esmad hiciera una nueva arremetida.

A las 4:00 p.m. un grupo dispar de alrededor de sesenta personas, incluyendo a comuneros indígenas, anarquistas y estudiantes universitarios de ciudades cercanas, se reunió bajo la sombra del árbol. Uno de los organizadores nos agradeció por asistir, especialmente bajo aquellas peligrosas condiciones y una

15 Senadora del partido de derecha Centro Democrático del que hace también parte Álvaro Uribe. Es de familia propietaria de ingenios y esposa del presidente de la Federación Colombiana de Ganaderos (Fedegán).

orden vigente de evacuación por parte del Esmad. Señaló que estas circunstancias reflejaban una realidad para las luchas indígenas, que era importante que la gente entendiera los riesgos que involucraba liberar a la Madre Tierra y que el desprecio del estado por los pueblos indígenas se manifestaba en las realidades de sus vidas cotidianas. Otro líder indígena presentó algunas reglas básicas del evento y dejó claro que no se podían tomar fotos de los rostros de ningún asistente, ya que estas podían ser usadas —como ha sucedido en el pasado— en procesos judiciales contra los participantes.

Durante el Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras, los asistentes se presentaron y luego se organizaron en grupos de trabajo en los que se abordaron las distintas amenazas que enfrentaban los movimientos sociales que luchan contra el capitalismo a lo largo del mundo. La ubicua amenaza de la violencia estatal servía como una fuerza igualadora para todos los que participaban en el evento. Si había una arremetida del Esmad todos estaríamos expuestos al gas lacrimógeno, las balas de goma, el arresto o algo peor. Sin embargo, no era la primera vez que el Proceso se organizaba en estas condiciones; diversos esfuerzos para liberar la tierra, así como la reflexión crítica sobre la coyuntura, han definido su estrategia desde su fundación en 2014.

En su documento de 2016, *Libertad y alegría con Uma Kiwe*, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra ofrece su propio análisis del multiculturalismo neoliberal:

Otros movimientos, al no poder tomárselo [el poder], pactan con el estado un trato de buen entendimiento a partir del reconocimiento de derechos, que más bien son migajas, goticas de miel. El resultado de ese amaño [noviazgo], con galanteo y caramelos, es la institucionalización de los movimientos. Mejor dicho, el adormecimiento de la tradición de lucha. De este modo, muchos movimientos dieron el paso y se casaron con el estado. Conversión a lo que siempre hemos enfrentado. Hicieron un nido dentro del capitalismo con el ropaje y el discurso de los tiempos de lucha [...].

Y así aparecemos en escena. La liberación de la Madre Tierra no es un nido dentro del estado ni dentro del capitalismo. Liberamos la Tierra del capitalismo, nos liberamos nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe. Somos un nido en el camino de la Madre Tierra. (Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2016, 29-30)

De acuerdo con el Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2016), “la Constitución del 91 no nos iba a encandelillar para siempre. Nos frotamos los ojos y, como dijimos, nos levantamos por la libertad de la Madre Tierra [...] después de 14 años de letargo” (12). Para ellos, el régimen de los derechos multiculturales

pasmó a los movimientos y las organizaciones sociales y los llevó a creer que el estado-nación les proveería garantías para desafiar el despojo del capitalismo. Su rechazo definitivo de ese marco normativo produjo el espacio para construir alternativas que no obstruyeran sus esfuerzos por promulgar el *Wët Wët Fxi'zenxi* —un aspecto vital de la cosmovisión indígena nasa, traducido comúnmente como *la buena vida* o *el buen vivir*— en el presente (Almendra 2017).

La praxis del Proceso de Liberación de la Madre Tierra no solo pone al estado a la defensiva. También es una aguda crítica de las tendencias en el movimiento indígena que buscan la integración al estado colombiano o a sus recursos. Su crítica abarca tanto las expresiones más conservadoras de la política indígena como las luchas indígenas aparentemente progresistas, enfocadas en el reconocimiento y la implementación de derechos adquiridos¹⁶. Como resultado, algunos líderes indígenas del norte del Cauca han denunciado públicamente la legitimidad del Proceso de Liberación de la Madre Tierra y, en privado, señalan el involucramiento de participantes no indígenas como evidencia de interferencia externa. Temen que el Proceso pueda socavar sus esfuerzos por adquirir financiación pública para los proyectos de gobierno indígena. Sin embargo, dada la primacía del mandato de *recuperar* o *liberar* la tierra dentro del movimiento indígena y su larga historia de acciones directas o del uso de las *vías de hecho*, organizaciones como la ACIN no han tomado una posición clara frente al Proceso. A pesar del incipiente apoyo en algunas comunidades del norte del Cauca y entre simpatizantes internacionales, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra enfrenta una represión inmensa mientras intenta expandir el escenario de contes-tación política. Al rechazar la política del indio permitido, luchan por construir alternativas a la acumulación capitalista que resiste la institucionalización bajo la revolución pasiva del multiculturalismo.

Contra la *política de la muerte*

En abril de 2019, dos hombres armados irrumpieron en una reunión de activistas negros en el norte del Cauca. Lanzaron una granada y comenzaron a disparar. Francia Márquez y Sofía Garzón, de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes, se encontraban entre los asistentes a dicha reunión. Los escoltas

16 Para ampliar sobre la cuestión del indigenismo de derecha de la Organización Pluricultural de los Pueblos Indígenas del Cauca (OPIC), ver Ramírez (2015).

de Márquez respondieron a los disparos y repelieron el ataque. Nadie murió durante el atentado, pero se presenta en un momento en el que cientos de activistas y líderes sociales han sido asesinados en Colombia desde la firma de los acuerdos de paz de 2016¹⁷.

Su roce con la muerte es evocador de la situación en que se encuentran los activistas que luchan por la autodeterminación más allá del marco del estado-nación. Los escoltas de Márquez, quienes evitaron la consumación de una tragedia, son trabajadores de la Unidad Nacional de Protección (UNP), una institución estatal. Sin embargo, Márquez y sus colegas fueron el blanco precisamente por oponerse a las políticas del gobierno. Por ejemplo, las amenazas de muerte de los grupos paramilitares suelen acusar a las comunidades negras e indígenas del norte del Cauca de ser “enemigos del desarrollo”. En años recientes, las amenazas se materializaron con el asesinato de docenas de líderes de los movimientos sociales de la región, a pesar del discurso de paz del gobierno nacional. La necesidad concreta de protección de Márquez prevaleció sobre su posición de principios en contra de invitar al estado a sus vidas. La formación de organismos autónomos de defensa comunitaria, como la Guardia Cimarrona, ha desempeñado un papel importante en la construcción de la capacidad de defender a individuos y comunidades en riesgo a nivel local. No obstante, para personas como Márquez, que fueron desplazadas forzosamente de sus territorios en el norte del Cauca y siguen siendo sujetas a amenazas de muerte, las preocupaciones inmediatas de seguridad exceden la capacidad de la Guardia Cimarrona de protegerlas en este momento en particular. Esa desesperación significó acercarse a la UNP, una institución estatal asediada por las críticas por sus medidas de seguridad ineficaces y su potencial colusión con los aparatos estatales de contrainteligencia. Los acercamientos con la UNP sirven como ejemplo extremo de cómo la dialéctica autonomía/inclusión se manifiesta en contextos de violencia.

Más a menudo, esta dialéctica se revela a sí misma en la tendencia de los movimientos sociales y las organizaciones políticas a lo largo del norte del Cauca a participar en la política electoral. Por ejemplo, tanto el activista indígena Feliciano Valencia de la ACIN como Francia Márquez de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes se lanzaron como candidatos al Congreso de la República en 2018. Cada uno de ellos lideró campañas que prometían obtener las curules especiales en Senado y Cámara de Representantes respectivamente y asegurarse de que estos puestos respondieran a las necesidades del pueblo, no a los intereses

17 De acuerdo con la Defensoría del Pueblo, 479 líderes sociales fueron asesinados entre enero de 2016 y abril de 2019. Los números exactos, sin embargo, varían entre las agencias de monitoreo de violaciones de Derechos Humanos (“En los últimos 3 años han asesinado 479 líderes en Colombia” 2019).

de politiqueros corruptos. Al final, Valencia logró la curul del Senado y Márquez perdió en la Cámara.

Puede parecer curioso que Márquez optara por participar en la política electoral no más de cuatro años después de marchar a Bogotá. En julio de 2019, le pregunté por qué escogió ese camino a pesar de sus críticas condenatorias al estado durante la movilización de 2014. Ella respondió:

Quería ver la posibilidad de usar ese espacio para llegar a una reflexión de cómo terminar esa *política de muerte*. Otros que llegan es para mover la gente para apoyar una política de muerte, la mayoría de gente... Pero ¿poder para qué? Para seguir jodiéndole la vida a la gente. Estamos construyendo poder, pero para la élite tradicional. ¿Qué poder puede ser ese? Es muy duro de romper con eso.

Hemos intentado construir la autonomía, pero la gente toma el lado de los políticos. Todos los movimientos han estado fuera intentando generar la conciencia entre la gente. Los otros usan el poder para legitimarse ante la gente, para implementar políticas, para matar. Nosotros simplemente en la retaguardia resistiendo y resistiendo, y nos matan y nos matan [...]

Ese es el riesgo que asumí. Tengo esos miedos de los riesgos de entrar a la política electoral, pero lo vi como una alternativa que podía detener la política de la muerte. Lo vi como una oportunidad de usar ese espacio para reflexionar en las maneras de cómo acabar con la política de la muerte. Yo sabía que yo no iba a cambiar a todos los otros políticos, pero yo podía usar mi voz como plataforma para llevar otro mensaje a la gente. Quería generar otra plataforma política para organizar a la gente de otra mirada política.

La determinación de Márquez de participar en la política electoral demuestra una conciencia de los límites al involucrarse con el estado en sus propios términos. También reconoce los desafíos de construir apoyo popular para un proyecto político de autonomía bajo las condiciones actuales.

Un aspecto central de su acercamiento a la participación en la política electoral depende de distinguirse a sí misma de *los otros*, a quienes ella equipara con la *política de la muerte*. Para Márquez, la mayoría de los funcionarios electos —incluso si vienen de las comunidades negras— terminan sirviendo a los intereses del estado y el capital. Su campaña debía funcionar como una plataforma para romper con el estilo de la política que se sirve a sí misma. Al involucrarse en la política electoral, Márquez pone en práctica un dicho que Carlos Rosero, uno de los cofundadores del PCN, repite a menudo mientras se prepara para dictar talleres en el norte del Cauca: “Hay que montarlo para desbaratarlo”.

Entiendo el dicho de Rosero como una expresión de la disposición del movimiento a la creatividad y a la autocrítica, como evidencia de un proyecto político que se rehúsa al cerramiento. Sus palabras sugieren un reconocimiento velado de que el estado-nación, como existe actualmente, no resolverá los problemas que enfrenta la gente. Puede ser estratégico, de acuerdo con esta lógica, involucrarse con el estado y construir alternativas a través de instituciones estatales porque podría quebrantar el *status quo* y crear oportunidades improbables, como la titulación colectiva de millones de hectáreas de tierra para comunidades negras e indígenas. Como tal, movimientos sociales como el PCN intentan construir autonomía maniobrando a través de las oportunidades disponibles por medio del estado-nación y más allá de este (Álvarez *et al.* 2017). La clave de esta estrategia potencialmente contradictoria, no obstante, reside en la habilidad para resistir la tendencia hacia la cooptación (Rahier 2012).

Más de veinticinco años después de la institucionalización del multiculturalismo neoliberal, el potencial de *desbaratarlo* por medio de *montarlo* parece cada vez más improbable, debido a que la estrategia tiende a reforzar las estructuras de dominación del estado-nación (Hall 1996). Movimientos como el Proceso de Liberación de la Madre Tierra y la Movilización de Mujeres Afrodescendientes revelan una creciente frustración con la espera de que el gobierno llene una silla vacía (Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2019). Los dos movimientos luchan por construir sus propias estrategias de supervivencia y de transformación social que niegan la potencial clausura de la dialéctica autonomía/inclusión. “Desencantarse del estado” crea un espacio para imaginar posibilidades y promulgar alternativas que se mueven más allá de los adornos del discurso de los derechos multiculturales del estado-nación.

Agradecimientos

Este artículo empezó como parte de mi tesis doctoral “After the War: Violence and Resistance in Colombia” y se benefició enormemente de los comentarios de mi comité tutorial: Charles Hale, Christen Smith, Tianna Paschel, Juliet Hooker, Edmund Gordon y Lina del Castillo. Estoy muy agradecido por los comentarios de Kiran Asher, Ajamu Baraka, Margarita Chaves Chamorro, Roosbelinda Cárdenas, Arturo Escobar, Sofía Garzón, Brian Hicks, Jean Jackson, Francia Márquez, Joanne Rappaport, Patricia Richards, Axel Rojas, Carlos Rosero, Robert Roupail y Gimena Sánchez, así como con los evaluadores anónimos de la revista *Latin*

American and Caribbean Ethnic Studies. Quisiera destacar mi aprecio por el compañerismo de Daniel Campo Palacios durante todo el proceso de la escritura del artículo y agradecerle profundamente por su traducción elegante. Me responsabilizo por cualquier error que pueda aparecer aquí.

Referencias

- Adorno, Theodor W.** (1966) 2007. *Negative Dialectics*. Traducido por Ernst B. Ashton. Nueva York: Continuum.
- Agudelo, Carlos.** 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores; Institut de Recherche pour le Développement; ICANH; Iepri.
- Aguilar Ararat, Yellen, Carlos Acosta y Víctor Hugo Moreno Mina.** 2015. "Plan Etnodesarrollo 2015-2035". Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (Acon), Santander de Quilichao. Inédito.
- Almendra Quiguanás, Vilma.** 2017. *Entre la emancipación y la captura: memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. Ciudad de México: Pensaré Cartoneras; Pueblos en Camino; En cortito que's pa'largo; Grietas Editores.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds.** 1998. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder, CO: Westview Press.
- Álvarez, Sonia E., Jeffrey W. Rubin, Millie Thayer, Gianpaolo Baiocchi y Agustín Laó-Montes, eds.** 2017. *Beyond Civil Society: Activism, Participation, and Protest in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press.
- "Andí denuncia a presuntos indígenas que quemaron buses y cultivos en Caloto, Cauca"**. 2017. *El País*, 31 de julio. <https://www.elpais.com.co/colombia/andi-denuncia-a-presuntos-indigenas-que-quemaron-buses-y-cultivos-en-caloto-cauca.html>
- Ararat, Lisifrey, Eduar Mina, Axel Rojas, Ana María Solarte, Gildardo Vanegas, Luis Armando Vargas y Aníbal Vega.** 2013. *La Toma: historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca del Alto Cauca*. Popayán: Observatorio de Territorios Étnicos; Consejo Comunitario Afrodescendiente del Corregimiento de La Toma.
- Aretxaga, Begoña.** 2005. *States of Terror: Begoña Aretxaga's Essays*. Reno, NV: University of Nevada Press.
- Asher, Kiran.** 2009. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham, NC: Duke University Press.
- "Asocaña denuncia quema de buses y cultivos de caña en Caloto, Cauca"**. 2017. *El País*, 30 de julio. <https://www.elpais.com.co/colombia/asocana-denuncia-quema-de-buses-y-cultivos-de-cana-en-caloto-cauca.html>

- “El baile de María Fernanda Cabal con Martín de Francisco y Santiago Moure”.** 2017. *Pulzo*, 25 de julio. <https://www.pulzo.com/nacion/maria-fernanda-cabal-baila-con-martin-francisco-santiago-moure/PP311776>
- Bocarejo, Diana.** 2015. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: ICANH; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad del Rosario.
- Brown, Wendy.** 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bryant, Sherwin K.** 2014. *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing through Slavery in Colonial Quito*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Caicedo Fernández, Alhena.** 2017. “Vida campesina y modelo de desarrollo: configuraciones de despojo/privilegio en el norte del Cauca”. *Revista Colombiana de Antropología* 53 (1): 59-89. <https://doi.org/10.22380/2539472X.3>
- Campo Palacios, Daniel.** 2018. *Territorios, control y diferencia étnica: comunidades negras e indígenas frente al despojo en el norte del Cauca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- . 2020. “Los desafíos del gobierno propio: poder e identidad étnica en el norte del Cauca, Colombia”. Tesis de Maestría, Departamento de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Cárdenas, Roosbelinda.** 2012. “Multicultural Politics for Afro-Colombians”. En *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, editado por Jean Muteba Rahier, 113-133. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- . 2018. “‘Thanks to My Forced Displacement’: Blackness and the Politics of Colombia’s War Victims”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13 (1): 72-93. <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416893>
- Cattelino, Jessica R.** 2008. *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham, NC: Duke University Press.
- Chatterjee, Partha.** 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chaves Chamorro, Margarita.** 2005. “Qué Va a Pasar con los Indios Cuando Todos Seamos Indios: Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia”. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Coulthard, Glen.** 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Dest, Anthony.** 2019. “After the War: Violence and Resistance in Colombia”. Tesis doctoral, Instituto de Estudios Latinoamericanos Lozano Long, University of Texas, Austin.
- Douglass, Frederick.** 1857. *Two Speeches, by Frederick Douglass; One on West India Emancipation, Delivered at Canandaigua, Aug. 4th, and the Other on the Dred Scott Decision, Delivered in New York, on the Occasion of the Anniversary of the American Abolition Society, May, 1857*. Rochester, NY: C.P. Dewey, Printer, American Office.

- “En los últimos 3 años han asesinado 479 líderes en Colombia: Defensoría del Pueblo”.** *BLU Radio*, 26 de junio. <https://www.bluradio.com/noticias/en-los-ultimos-3-anos-han-asesinado-479-lideres-en-colombia-defensoria-del-pueblo-pcfo-218668-ie4370686>
- Escobar, Arturo.** 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes. New Ecologies for the Twenty-First Century*. Durham, NC: Duke University Press.
- Espinosa, Myriam Amparo.** 1996. *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Quito: Abya Yala.
- Friede, Juan.** 1976. *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Gow, David D.** 2008. *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gramsci, Antonio.** 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. Nueva York: International Publishers.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel.** 2014. *Rhythms of the Pachakuti: Indigenous Uprising and State Power in Bolivia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hale, Charles R.** 2004. “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”. *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- . 2005. “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America”. *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>
- . 2006. *Más que un Indio (More than an Indian): Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Hale, Charles R. y Rosamel Millamán.** 2006. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido”. En *Cultural Agency in the Americas*, editado por Doris Sommer, 281-301. Durham, NC: Duke University Press.
- Hall, Stuart.** 1996. “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance”. En *Black British Cultural Studies: A Reader*, editado por Manthia Diawara, Houston A. Baker, Jr., Ruth A. Lindborg y Ruth H. Lindborg, 16-60. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hall, Stuart y Les Back.** 2009. “At Home and Not at Home: Stuart Hall in Conversation with Les Back”. *Cultural Studies* 23 (4): 658-687. <https://doi.org/10.1080/09502380902950963>
- Hartman, Saidiya.** 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Holloway, John, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, eds.** 2009. *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*. Londres: Pluto Press.
- Hooker, Juliet.** 2009. *Race and the Politics of Solidarity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jackson, Jean E.** 2019. *Managing Multiculturalism: Indigeneity and the Struggle for Rights in Colombia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Klopotek, Brian.** 2011. *Recognition Odysseys: Indigeneity, Race, and Federal Tribal Recognition Policy in Three Louisiana Indian Communities*. Durham, NC: Duke University Press.

- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe.** (1985) 2014. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Nueva York: Verso Trade.
- Lenin, Vladimir I.** (1917) 1964. “The Dual Power”. En *Lenin Collected Works*, editado por Bernard Isaacs, vol. 24, 38-41. Moscú: Progress Publishers.
- Lorde, Audre.** (1984) 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press.
- Machado, Marilyn, David López Matta, María Mercedes Campo, Arturo Escobar y Viviane Weitzner.** 2017. “Weaving Hope in Ancestral Black Territories in Colombia: The Reach and Limitations of Free, Prior, and Informed Consultation and Consent”. *Third World Quarterly* 38 (5): 1075-1091. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1278686>
- Márquez, Francia.** 2014. “Permaneceremos - We Shall Remain”. Video de YouTube, 8:46. Consultado el 22 de marzo de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WeZoPACOOVU>
- Mesa Interétnica e Intercultural del Cauca.** 2013. *Voces, caminos y pasos para tejer juntos y juntas. Memoria de Encuentros Interétnicos e Interculturales del Norte del Cauca*. Bogotá: O. V. M. Procesos Editoriales.
- Mina, Mateo.** 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales.** S. f. “Comunicados”. <http://mujeresnegrascaminan.com/movilizacion/comunicados/>
- Ng’weno, Bettina.** 2007. *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Öcalan, Abdullah.** 2015. *Manifesto for a Democratic Civilization. Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings*. Vol. 1. Porsgrunn: New Compass Press.
- Paschel, Tianna S.** 2016. *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Peñaranda Supelano, Daniel R.** 2015. *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica; Universidad Nacional de Colombia.
- Perry, Keisha-Khan Y.** 2013. *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Proceso de Liberación de la Madre Tierra.** 2016. “Libertad y alegría con el Uma Kiwe”. <https://www.cric-colombia.org/portal/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>
- . 2017. “Encuentro Internacional de Liberadoras y Liberadores de La Madre Tierra”. *Liberación de La Madre Tierra* (blog). 21 de junio. <https://liberaciondelamadretierra.org/en/encuentro-internacional-de-liberadoras-y-liberadores-de-la-madre-tierra/>
- . 2019. “El sujeto de la revolución es una sujeta: la Madre Tierra liberándose”. *Liberación de la Madre Tierra* (blog). 8 de julio. <https://liberaciondelamadretierra.org/el-sujeto-de-la-revolucion-es-una-sujeta-la-madre-tierra-liberandose/>

- Rahier, Jean Muteba.** 2012. *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- . 2014. *Blackness in the Andes: Ethnographic Vignettes of Cultural Politics in the Time of Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Ramírez, Carlos Andrés.** 2015. "Indigenismo de derecha. La formación de la OPIC como 'revolución pasiva'". *Revista de Estudios Sociales* 51: 89-104. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.07>
- Rancière, Jacques.** 2010. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Londres; Nueva York: Continuum.
- Rappaport, Joanne.** 1998. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo.** 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas Martínez, eds.** 2004. *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Reyes, Álvaro y Mara Kaufman.** 2011. "Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization". *South Atlantic Quarterly* 110 (2): 505-525. <https://doi.org/10.1215/00382876-1162561>
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** 2012. "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization". *South Atlantic Quarterly* 111 (1): 95-109. <https://doi.org/10.1215/00382876-1472612>
- Smith, Christen A.** 2016. *Afro-Paradise: Blackness, Violence, and Performance in Brazil*. Urbana; Chicago; Springfield, IL: University of Illinois Press.
- Troyan, Brett.** 2015. *Cauca's Indigenous Movement in Southwestern Colombia: Land, Violence, and Ethnic Identity*. Lanham: Lexington Books.
- Van Cott, Donna Lee.** 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pitt Latin American Series. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Villarraga Sarmiento, Álvaro.** 2018. *Bloque Calima de las AUC: depredación paramilitar y narcotráfico en el suroccidente colombiano*. Informe n.º 2. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Warren, Kay B. y Jean E. Jackson, eds.** 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Yashar, Deborah J.** 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge Studies in Contentious Politics. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press.