

Justicias propias desde las comunidades afro: una propuesta decolonial, racial e intercultural

Cómo citar este artículo [Chicago]: Pérez Bermúdez, Hingrid Camila, Mónica María Bustamante Rúa y Susanna Pozzolo. "Justicias propias desde las comunidades afro: una propuesta decolonial, racial e intercultural". *Novum Jus* 17, núm. 2 (2023): 69-93. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2023.17.2.3>

Hingrid Camila Pérez Bermúdez /
Mónica María Bustamante Rúa / Susanna Pozzolo



Justicias propias desde las comunidades afro: una propuesta decolonial, racial e intercultural*

Hingrid Camila Pérez Bermúdez**
Fundación Universitaria de San Gil

Mónica María Bustamante Rúa***
Universidad de Medellín

Susanna Pozzolo****
Università di Brescia

Recibido: 7 de marzo de 2022 | **Evaluado:** 16 de enero de 2023 | **Aceptado:** 28 de marzo de 2023

Resumen

El presente artículo apunta a reconocer los procesos de justicias propias, construidas a partir de la raza, la interculturalidad y el pensamiento decolonial, desde las comunidades afro, como garantía para la reconstrucción de las formas autónomas, interculturales y de gobernanza, que resuelven conflictos. El diseño metodológico se fundamentó en una revisión sociológica y jurídica que permitió dar alcance a las formas otras de justicias, a partir de expresiones colectivas y representaciones sociales como parte del proceso histórico en el que se tejen el saber ancestral y la cosmovisión. Una lectura que, fortalecida en el pluralismo jurídico, apropia narrativas que dialogan con las culturas e identidades de los territorios.

Palabras clave: comunidades afro, decolonialidad, interculturalidad, justicias propias, pluralismo, racial.

* Este artículo es parte del resultado del análisis conceptual realizado en la investigación titulada "La justicia comunitaria a partir del diálogo ancestral de saberes propuesto por las mujeres afroputumayenses. Propuesta de garantía para la reconstrucción de las formas autónomas, interculturales y de gobernanza para la solución de conflictos", que se adelanta con financiación de las becas de excelencia doctoral promovidas por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Colombia.

** Magíster en Derechos Humanos. Decana de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Fundación Universitaria de San Gil. ORCID: 0000-0002-5795-7773. Correo electrónico: hingridcamila22@gmail.com

*** Doctora en Derecho. Directora de la Maestría en Derecho Procesal Contemporáneo de la Universidad de Medellín. ORCID: 0000-0002-1029-1468. Correo electrónico: mmbustamante@udem.edu.co

**** PhD en Filosofía analítica y teoría general del derecho. Directora del Centro de estudios de género de la Università di Brescia. ORCID: 0000-0002-8566-517X. Correo electrónico: susanna.pozzolo@gmail.com

Afro-Descendant Communities' Justice: A Decolonial, Racial, and Intercultural Proposal

Hingrid Camila Pérez Bermúdez
Fundación Universitaria de San Gil

Mónica María Bustamante Rúa
Universidad de Medellín

Susanna Pozzolo
Università di Brescia

Received: March 07, 2022 | **Evaluated:** January 16, 2023 | **Accepted:** March 28, 2023

Abstract

This article is based on acknowledging the application of the processes of justice constructed based on race, interculturality, and decolonial thought, from Afro communities, as a guarantee for the reconstruction of autonomous, intercultural, and governance forms, which resolve conflicts. The methodological design was founded on a sociological and legal review that allowed us to reach other forms of justice. A reading that, strengthened in legal pluralism, appropriates narratives that dialogue with the cultures and identities of the territories.

Keywords: Afro communities, decolonial, intercultural, own justice, pluralism, racial.

Introducción

La diáspora africana y el proceso de esclavización transatlántico, como consecuencia de la desterritorialización de sus vidas y regiones, promovidos por fines utilitaristas y de explotación económica, han sido ejecutados mediante actos inhumanos. Una cosificación de la vida que quedó en evidencia desde la forma como fueron transportados hasta el trato recibido en el lugar de destino. Gutiérrez Azopardo, en las narrativas de P. Alonso de Sandoval, sobre el estado en que venían los negros de África, señala:

Vienen de seis en seis con argollas por los cuellos en las cadenas y estos mismos de dos en dos con grillo en los pies de modo que de pies a cabeza vienen aprisionados, debajo de cubierta cerrado por fuera, que no hay español que se atreva a poner la cabeza sin almadiarse.¹

Desde este revisionismo histórico se rescatan significativos rastros y rasgos necesarios para consolidar un primer fundamento de lo que ha sucedido con una población usada y rechazada por su tez; tales elementos permiten organizar una visibilización decolonizada de hechos que deben ser contados, para identificar, siquiera por medio de las palabras, los sucesos que por trescientos años cargó el pueblo africano, al ser sacado de su territorio.

Las historias que se cuentan o se callan muestran tres indicadores imprescindibles en este análisis: el primero se consolida a partir de la propuesta decolonial del saber, del hacer, a fin de retornar a las epistemologías propias; el segundo, orientado al reconocimiento de la raza con base en los rastros históricos de rechazo, pero también como una categoría de análisis vigente que resiste y debe ser nombrada en perspectiva de lo plural; el tercero, la interculturalidad, como regreso a la reconstrucción de identidades, lenguajes y gramáticas plurales que entretejen los territorios. Estos indicadores, en suma, construyen procesos de justicias propias, con reconocimientos interculturales de las comunidades afro.²

¹ Ildefonso Gutiérrez Azopardo, “El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850)”, *Quinto Centenario*, núm. 12 (1987): 197, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=80380> (acceso octubre 25, 2021).

² En el presente documento se comparte la comprensión del término afrodescendiente para reconocer a las “personas descendientes de los pueblos africanos llegados al continente americano en la época colonial, con una connotación reivindicativa social y política como pueblo heredero de una cultura y una historia, víctimas de la esclavización transatlántica”. Agencia Española de Cooperación [Aecid], *Afrodescendientes: programa de cooperación con afrodescendientes: documento de líneas estratégicas de actuación* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2016), 18.

La categoría raza alude a las comunidades afro desde una interpretación holística, que forma parte de la lectura intercultural, como segunda categoría, en clave de la diversidad de estrategias que, pensadas desde lo local, orientan la resolución de conflictos, a partir de propuestas de reparación individual y colectiva afrontadas desde el territorio. En suma, la categoría decolonial valida una reinterpretación de estos procesos hacia el reconocimiento de estas estrategias plurales que fortalecen la paz desde la comprensión de formas de justicias propias y territoriales.

La metodología empleada para el estudio se fundamentó en una intervención sociológica y jurídica en revisión de la población afro, por la cual la labor del investigador permite visibilizar la identidad propia del grupo que se pretende examinar.³ Se fortalecen así el análisis categórico y las variables con las que se construye la propuesta epistemológica de las justicias propias afro, de manera transversal con la decolonialidad del saber, la interculturalidad y la raza. La triangulación de datos facilitó el cumplimiento de los objetivos y la respuesta a la pregunta problema.

Se presenta el abordaje conceptual de las justicias propias desde el análisis teórico construido a partir de tres elementos: i) las justicias plurales-locales, como evidencia de la pertenencia al territorio afro y la práctica autóctona de su derecho tradicional; ii) la comprensión de las justicias propias desde la raza, tomada como reconocimiento histórico e identitario de la comunidad, y iii) las justicias propias en diálogo decolonial, racial e intercultural, como aportes que emergen en interconexión con el rescate del proceso propio que simboliza y sustenta la restauración, la no repetición y la responsabilidad del daño ocasionado.

Justicias plurales-locales

Las representaciones sociales existentes, los imaginarios colectivos de las comunidades afro, las idiosincrasias aprendidas desde lo territorial, así como las expresiones y prácticas que forman parte de la cultura construyen modos de interrelacionarse. Estas dinámicas proporcionan herramientas de resolución de conflictos con apropiaciones socioculturales, las cuales, además de abonar el terreno del reconocimiento de la diversidad, inciden en el enfoque de justicia implementado con elementos propios, territoriales e interculturales y también aportan a su significación identitaria y a la

³ Comisión Económica para América Latina y el Caribe [Cepal], *Experiencias y metodología de la investigación participativa* (Santiago: Naciones Unidas, 2002), 25.

restitución de su autoemancipación.⁴ Esos procesos propician la apuesta por reconstruir un revisionismo histórico y cultural, e identificar aspectos que facilitan la comprensión local y colectiva de desarrollar la justicia.

Los procesos de justicia, desde una gnoseología tejida a partir de las apropiaciones socioculturales se acentúan con la propuesta teórico-práctica de las epistemologías del Sur global. Con énfasis en el retorno a lo propio, estas nombran aquello que se ha querido invisibilizar por siglos⁵ y, en el marco de los procesos de justicia, se reivindicán con el elemento cultural que es preponderante en las relaciones intersubjetivas: la comunicación, que da lugar a comprensiones diversas, y formas de resolver conflictividades a partir de esta.

En esta comprensión de justicia, la cultura se asocia en lo que Panikkar ha defendido y definido como una galaxia en la cual se presenta “la autocomprensión, las preguntas que distinguen una cultura de otra y que definen lo que es significativo para una colectividad: los criterios de verdad, de bondad y de belleza, así como los límites del mundo y la manera de posicionarse”⁶ y que, para Balkin, se relacionan en lo que ha denominado “el software cultural [...], human sociability, and cultural software makes tools from human understanding”.⁷ Dichas propuestas convergen hacia las soluciones propias de los conflictos desde saberes culturales, al fortalecer y apropiar el valor de la justicia desde una comprensión multiterritorial con imaginarios afro.

La transformación del paradigma de justicias desde un planteamiento que impregna la cultura e interviene en la solución de conflictos, se afirma en la comprensión de una sociología de las ausencias.⁸ Esta permite mostrar aquello que no existe, pero es. Se trata de transformar objetos imposibles en posibles, ausentes en presentes; una no existencia que es producida por una descalificación que considera invisible, no inteligible o desechable.⁹ Se propone, desde el diálogo con la justicia, desocultar los procesos ancestrales de resolución autónoma y reconocer su práctica con una perspectiva plural, al prescindir de formas homogenizadas de alcanzarla y fortalecer los consensos comunitarios que aportan a la reconstrucción social y el retorno a las creencias.

⁴ Melquiceded Blandón Mena y Arleison Arcos Rivas, *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria* (Bogotá: Desde Abajo, 2015), 30.

⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Decolonizar el poder, reinventar el poder* (Montevideo: Trilce, 2010), 22.

⁶ Raimon Panikkar, “Decálogo: cultura e interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales* 4, núm. 6 (2006): 129, <https://www.redalyc.org/pdf/552/55200607.pdf> (acceso junio 5, 2021).

⁷ Jack Balkin, *Cultural Software: A Theory of Ideology* (New Haven: Yale University Press, 1998), 1225.

⁸ De Sousa Santos, *Decolonizar el poder*, 22.

⁹ De Sousa Santos, *Decolonizar el poder*, 21.

Por lo tanto, distinguir las justicias de los pueblos afro desde la sociología de las ausencias reconoce y nombra la interculturalidad viva y los lenguajes plurales que se construyen desde imaginarios diversos; además, amplía las perspectivas de los horizontes ocultos, distingue un panorama heterogéneo y hace una radiografía sobre las culturas que tejen las fibras, los matices y los entornos sociales.

La América desterritorializada¹⁰ se va apropiando, más que de epistemologías, de fórmulas decoloniales de reconocimiento de la otredad en los territorios, con base en las prácticas interculturales de resolver conflictos. Son apropiaciones étnicas, narrativas, dialectos, expresiones, distinciones de raza y géneros que dismantelan la falaz ideología de una monocultura o una justicia única, para dar paso a la voz del pueblo africano que subyace entre lo colonial y su legado.

Por lo anterior, decolonizar implica lo que De Sousa desarrolla desde su sociología de las ausencias e irradia no en exclusiva el análisis de una disciplina, sino en perspectiva epistemológica, la cual aviva los esfuerzos del Sur global por el reconocimiento de la diferencia, su visibilización y la reconstrucción de los seres en dignidad.¹¹ Cantos, rituales, justicias, cosmovisiones, formas del ser y estar en lo comunitario, como una defensa por las identidades que conforman los territorios sintientes de la casa común.

El autor advierte que a la filosofía africana le esperan dos importantes retos. El primero, deconstructivo, permite identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y que continúan presentes en sectores de la vida colectiva; el segundo, reconstructivo, revitaliza las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana que ha sido cortada por el colonialismo.¹² Adicional a ellos, en este análisis es posible identificar un tercero y es el reto del reconocimiento: ¿quiénes son ellas y ellos? ¿Cuál es el imaginario sobre la comunidad africana? ¿Cómo incidir en el rescate de lo propio? Reconocer que hay una diversidad de lenguajes, razas, comportamientos, actos que originan un sentir, pensar y actuar heterogéneo. Un reto que declara y nombra lo que por siglos se ha invisibilizado.

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Nuestra América: hegemonía y contrahegemonía en el siglo XXI* (Panamá: Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena, 2008), 38.

¹¹ De Sousa Santos, *Decolonizar el poder*, 25.

¹² Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (Bogotá: ILSA, 2005), 113.

Repensar desde lo decolonial reconstruye, reconoce y repara la dignificación de la población africana en búsqueda de sus propias costumbres, cosmovisiones y narrativas que forman parte de lo identitario e intercultural; se basa en la pluralidad de conocimientos e interconocimientos¹³ que fortalecen la participación social. En consecuencia, en la deconstrucción de una lógica del ser, el revisionismo histórico es necesario para contar las narrativas historiográficas desde las voces de la población africana, las cuales desmontan la estructura racista y se apropian de elementos de la alteridad.

Como se expone, desde las epistemologías del Sur hasta las comprensiones heterogéneas que se van concretando en una relatividad cultural, se defiende el planteamiento teórico para la arquitectura de una propuesta fortalecida en las formas de construir procesos de justicias con los imaginarios colectivos de las comunidades afro, en comprensión de elementos como la decolonialidad del saber, la raza y la interculturalidad.

Hacia una comprensión de las justicias propias desde la raza

Los resultados investigativos se orientan por dos comprensiones holísticas que precisan la interpretación y resignificación de justicia desde una apropiación de la raza: la primera se fundamenta en el rechazo y la discriminación; la segunda se enmarca en el reconocimiento de la otredad y la pluralidad. Estas, en suma, aportan a las comprensiones territoriales, las lecturas y las narrativas de los procesos de justicias propias que se van tejiendo en estas comunidades.

La raza como idea de inferioridad y discriminación territorial

Con la finalidad de desarrollar una propuesta hacia la relatividad cultural que construya el significado de justicia a partir de la raza, como proceso propio e intercultural, la historiografía se fundamenta en una concepción que narra una realidad contextual.

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *Para decolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires: Clacso, 2010), 32.

La relatividad que se e hila desde el concepto de raza corta, teje y reteje telares teóricos que se han sugerido desde perspectivas diversas y miradas disímiles, para comprender, siquiera desde la interpretación retórica, su significado. Los interrogantes ¿qué es?, ¿qué elementos se nombran al reconocerla?, ¿por qué la raza, la colonialidad y la superioridad? Forman parte de los cuestionamientos que desencadenan la búsqueda de definiciones aportadas desde una mirada analítica, histórica y plural, que brinda elementos hacia la comprensión de la justicia a partir de la raza.

Se parte del desocultamiento de los rastros históricos de la raza que determinan su fundamentación de origen, desde una propuesta de Quijano, quien afirma, en referencia a la colonialidad del poder, que el racismo y el etnicismo fueron producidos en América y propagados hacia el resto del mundo colonizado, como un fundamento de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del mundo y desde hace quinientos años siguen siendo los componentes principales de tales relaciones de poder.¹⁴

Con la formación de América se establece, según Quijano, la idea de raza como un constructo teórico fundamentado en una categoría mental nueva. Desde la Conquista, aclara el autor, los conquistadores inician una discusión histórica respecto a si los aborígenes de América tienen alma o no, es decir, si tienen naturaleza humana o son objetos. Frente a ello, la conclusión del papado fue manifestar que si son humanos. Sin embargo, desde entonces, en las prácticas sociales del poder quedó incrustada la idea de que los no europeos tienen una estructura biológica diferente y pertenecen a una raza inferior. Estos actos repercuten en detrimento del respeto por la vida y desencadenan el racismo. Los conquistadores, en medio de la colonización, adquirieron la identidad de europeos y blancos, y desconocieron la pluralidad y las cosmovisiones propias de los territorios de los vencidos.¹⁵

Retoma Walsh que la idea de raza tiene una historia compleja en América Latina, pues, desde la invasión europea, como una matriz de poder permanente y continua,¹⁶ incrustó un saber único y válido, una cultura como universal, en religión y creencias. Por ello, raza, en esta primera perspectiva, se basa, como dice Quijano, en la

¹⁴ Aníbal Quijano, "Raza", 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, ed. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) (Buenos Aires: Clacso, 2014), 757.

¹⁵ Quijano, "Raza", 'etnia' y 'nación', 759.

¹⁶ Catherine Walsh, "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes", *Crítica y Emancipación* 11, núm. 3 (2010): 97, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf#page=12> (acceso enero 3, 2022).

mentalidad de superioridad, una idea que divaga por los imaginarios colectivos del ayer y del ahora, y que rechaza a quienes no cumplen unos estándares europeos de tez blanca. Esto, de forma consecuyente y estructurada, va propagando el virus de la segregación racial.

El racismo verdadero “fenómeno social total”, se inscribe en prácticas, discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación, y que se articulan en torno a estigmas de la alteridad (apellido, color de la piel, prácticas religiosas).¹⁷

Estas prácticas colonizadoras acrecentaron el desprecio por la otra persona que, por sus rasgos, mostraba una diferencia que no era aceptada por los conquistadores; por su parte, los vencidos, sometidos al saqueo de sus ontologías territoriales, soportaron la desterritorialización de sus culturas y dignidades humanas.

Estas prácticas conformaron un sistema de clasificación que distinguía entre quienes tenían alma y no, desempeñaban determinadas actividades o cumplían con obligaciones de uso y goce de sus corporeidades. Una clase que diferenciaba el fenotipo, el dialecto o la cultura, que además se apropiaba del monoculturalismo. Afirma Ngwena que este monoculturalismo es un sistema clasificatorio en el que la raza o su ausencia es capital social y político.¹⁸ Este sistema ha dejado un legado perdurable de pensamiento racial hegemónico, que clasifica la humanidad como una mitad predominantemente blanca, en la cúspide de una pirámide racial, y otra mitad predominantemente negra como su punto más bajo.¹⁹

Es decir, la inferiorización de una raza, por considerarla no humana, apunta al fenómeno que la antropología ha denominado etnocentrismo,²⁰ que pone en superioridad y dominio a una raza que segrega, excluye y rechaza la diferencia.

Por ello, partir desde esta comprensión de raza, que señala y discrimina, permite reconocer la invisibilización que era cómplice de los actos de la degradación del ser, de aquello que no se nombra para que, en la retórica del valor, no exista, y que es usada como estrategia para ignorar la historia y los derechos de los descendientes

¹⁷ Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase* (París: Iepala, 1988), 32.

¹⁸ Charles Ngwena, *What is Africanness? Contesting Nativism in Race, Culture and Sexualities* (Pretoria: Pretoria University Law Press, 2018), 7.

¹⁹ Charles Ngwena, *What is Africanness?*, 7.

²⁰ Julio Arias y Eduardo Restrepo, “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas”, *Crítica y Emancipación* 2, núm. 3 (2010): 53, https://www.researchgate.net/publication/315709324_Historizando_raza_propuestas_conceptuales_y_metodologicas (acceso agosto 13, 2021).

africanos.²¹ Así, el reconocimiento de los hechos propicia comprensiones dialógicas, apoyadas en el revisionismo histórico, que fortalecen el resignificado de la justicia desde una raza que ha sido segregada, no como punto de desequilibrio teórico, sino como aproximación historiográfica que rememora lo sucedido y contrarresta el olvido.

Raza, para América Latina, como refiere Pisano, es un elemento central en la construcción de identidades; por ello, más que una realidad biológica determinada por rasgos físicos, es una construcción social, cuyo fundamento es la experiencia de la dominación colonial.²² Por lo tanto, el imaginario colectivo de raza que ronda por las sociedades donde impera la verdad de los vencedores ha deformado las identidades aprendidas por las culturas africanas; una cultura única impuesta como opresión que buscaba la inferiorización de las demás identidades territoriales, que considerara contrarias.

Los negros, como eran denominados tras la diáspora africana, fueron catalogados como seres sin capacidad. La autonomía, la libertad y los derechos estaban supeditados a las imposiciones de sus amos. La marca que llevaban en su cuerpo ya los convertía en su propiedad. “Su vida cotidiana, sus conflictos y tensiones con los propietarios y, en particular, con los miembros de los otros grupos subordinados y con los de las cuadrillas, sus costumbres y sus hábitos alimentarios, son temas que no tienen cabida”.²³

La raza, definida desde lo físico y clasificatorio, desde la tez y un fenotipo que, por su diferencia, recibe rechazo, prohibición y repudio. Raza, como un imaginario adherido a la falacia de superioridad. Raza que, desde la imposición colonial, se incrustó en las relaciones públicas y privadas de la sociedad. Raza, como lo señala Wade y la gran mayoría de científicos sociales concuerdan, es una construcción social, que forma parte de una idea que tiene sus raíces en la colonización de las categorías raciales; las ideologías raciales no son solo las que elaboran construcciones sociales basadas en una variación fenotípica (o ideas sobre la diferencia innata), sino las que lo hacen mediante los aspectos particulares de la variación fenotípica, convertidos en significadores vitales de diferencia durante los enfrentamientos coloniales entre los europeos y otros pueblos.²⁴

²¹ Nina Sánchez de Friedemann, “África y América: sus encuentros”, *Cuadernos de Historia*, núm. 9 (2007): 183, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cuadernosdehistoriaeys/article/view/9946> (acceso marzo 17, 2021).

²² Pietro Pisano, *Liderazgo político “negro” en Colombia 1943-1964* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012), 29.

²³ Guido Barona Becerra, “Ausencia y presencia del negro en la historia colombiana”, *Memoria y Sociedad* 1, núm. 1 (1990): 80-85, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoyosociedad/article/view/7586> (acceso noviembre 21, 2021).

²⁴ Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (Quito: Abya-Yala, 2000), 21-23.

Por ello, raza, desde esta mirada histórica y multidimensional, reúne componentes analíticos que guardan relación directa con un pasado, que también se narra desde el presente y reivindica unos hechos que se han intentado borrar. Raza, como símbolo de nombrar y reconstruir los rastros de la diáspora y la segregación. Raza, en comprensión desde la justicia, dignifica sucesos y rememora creencias, para que, a partir de estas, se retorne al reconocimiento multiterritorial de prácticas que fortalecen la resolución de controversias en las comunidades afro.

La raza como imaginario plural que nombra y reconoce la diferencia

Las voces que soportan las identidades de la población africana aportan un contenido histórico que se reconoce en la alteridad y, a su vez, en el rechazo de una raza blanca europea que, desde la falacia de superioridad, oprime, segrega y divide. “Todo el pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana”.²⁵ Tal hegemonía desvincula aquella ritualidad propia de los territorios y banaliza sus cosmovisiones, al punto de obligarlas a desaparecer. ¿Por qué o para qué? Este comportamiento forma parte del racismo sistémico, aquel que tiene la función de marcar, legitimar y dominar mediante la sujeción, el miedo, la imagen negativa del dominado, su decadencia y su anulación.²⁶ Es una desmembración de corporeidades y espiritualidades que conforman un todo territorial, comunitario e identitario. Una raza que se traduce desde el lenguaje de la colonización y también soporta una carga de revisionismo histórico, para ser narrada desde las voces de los colonizados.

Raza, en perspectiva holística y sin desconocer lo que propagó la colonización, también se suma al reconocimiento de una diferencia con un contenido histórico, que se narra desde las voces de los colonizados. Nombrar la raza no como un elemento que segrega, sino que identifica, atribuye características a los territorios de la diferencia, las interculturalidades y la diversidad, los cuales forman parte de los rasgos propios que permiten reconstruir modalidades autónomas de justicia, sociedad y pluralidad.

²⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1961), 50.

²⁶ Pisano, *Liderazgo político*, 20.

Situar la raza con una comprensión amplia aporta a los elementos interculturales con los que se dialogan constantemente en los territorios. Al respecto, afirma Rita Segato:

[...] percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino decolonial [...] la raza como marca de pueblos despojados y ahora en reemergencia [incide en las relaciones de poder del ayer y del ahora] como indicio de la persistencia y la memoria de un pasado que podrá guiarnos también a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía ni la justicia son ya viables.²⁷

Raza, tras la recuperación y el contexto histórico, se reconoce como uno de los muchos elementos que forman parte de la cultura, las cosmovisiones y costumbres fortalecidas por la alteridad. Raza visibiliza que hay comprensiones disímiles de convivir. Raza, como lenguaje heterogéneo que, dirigido hacia la justicia, apropia el pluralismo e identifica que, desde los componentes de la diferencia, se pueden construir acepciones múltiples sobre procesos de resolución de controversias desde los sentires de la diversidad. Raza y justicia que, al ser nombradas, reconozcan la existencia de consensos mutuos, propuestas comunitarias, apropiadas y evocadas hacia formas de retejer sus territorios desde las justicias propias.

Enfatizar en un reconocimiento racial que avizora una búsqueda plural de la otredad participa de lo comunitario, propone fórmulas de acuerdos sociales que conforman esas justicias propias que las identifica y reinterpreta esta propuesta de raza, que se encuentra indisolublemente unida hacia la decolonización de saberes y la resignificación de los territorios interculturales. Hablar de raza como una búsqueda de narrativas, sentires y actos que consolidan identidades vivas permite recorrer la dirección hacia la comprensión del mestizaje, ya no desde el producido por la élite blanca/blanqueada y colonizadora, que sepultó la memoria de los territorios, sino como un lanzamiento del ser del indio y del negro.²⁸

La raza es, de esta forma, a pesar de las imprecisiones de su lectura, entendida como nada más y nada menos que el índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no “objeto” resultante de las operaciones clasificatorias a que hace referencia la idea de “etnicidad”.²⁹

²⁷ Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2013), 248.

²⁸ Rita Segato, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *Crítica y Emancipación* 2, núm. 3 (2010): 26, <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16125/1/CyE3.pdf> (acceso diciembre 3, 2021).

²⁹ Rita Segato, *Contra-pedagogías de la crueldad* (Buenos Aires: Prometeo, 2018), 21.

Por eso, raza también reconoce, nombra e identifica heterogeneidades, diversidades y formas propias de hacer justicia desde una comprensión local que restaura.

Justicia, desde la raza, en su multiplicidad de conceptualizaciones, aprehende la otredad de la sociedad, así como diversas formas de adelantar procesos de resolución de controversias, con base en el reconocimiento intercultural y las prácticas propias de las comunidades afro, para fortalecer el ser identitario y comunitario.

Las justicias propias en diálogo decolonial, racial e intercultural

A partir de 1492, cuando Europa invadió y saqueó América, como estrategia de dominación, impuso un imaginario de superioridad europea del “civilizado” y la inferioridad del otro, el “primitivo”. Es en este punto donde emerge la colonialidad del poder, saber y ser,³⁰ una colonización del rechazo por el territorio y la pluralidad. La colonialidad, como marca hegemónica, se ensambla en los cuerpos de ellas y de ellos, como rastro de violencia hacia sus creencias, en una imposición de verdad apartada de sus lenguajes y patrones, que ahora giran hacia una raza blanca superior. Como un camino unidireccional, “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder”.³¹ El significado de colonialidad también es polisémico y se encauza, con cada palabra que lo define, en el etnocentrismo.

La propuesta de Aníbal Quijano³² acerca de la colonialidad del poder se moviliza hacia la identificación de dos elementos que constituyen esta idea de monocultura. En primer lugar, surge la articulación de diversas relaciones de explotación, trabajo, esclavitud, servidumbre (capital y mercado). En segundo término, la producción de identidades históricas —“indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”—, que se imponen como categorías de dominación, racismo y etnicismo. Por eso, en todas las sociedades colonizadas se ha destruido la estructura social y la población ha sido despojada de sus

³⁰ Alberto Acosta, “El buen vivir más allá del desarrollo” en *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, ed. Gian Carlo Delgado Ramos (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 29.

³¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) (Buenos Aires: Clacso, 2000), 285.

³² Quijano, “Colonialidad del poder”, 757.

prácticas intelectuales y de sus medios de expresarse.³³ El colonialismo representa, con toda la carga histórica que se ha expuesto, un pasado, pero también un presente que impone, señala, cuestiona, silencia y actúa desde la dominación como conquistador, colonizador o superior. Esa dominación se fundamenta en un comportamiento desigual y opresor que, más allá de desconocer, sepulta el contenido étnico, las cosmovisiones, las creencias, las culturas, los lenguajes y las formas de interpretar y actuar de las poblaciones vencidas. La colonización constituye el imaginario de los territorios escindidos que, sin dignidad ni una vida reconocida, han sido despojados de las identidades construidas en las perspectivas diversas de la humanidad.

Valentin-Yves Mudimbe, en su interpretación desde la ciencia social y humana sobre el colonialismo, que se adhiere desde el significado propio de la expresión, infiere que, si bien las generalizaciones son peligrosas, el colonialismo y la colonización significan organización, arreglo. Los dos términos se derivan de la palabra latina *colere*, que significa cultivar o diseñar. De hecho, la experiencia colonial histórica no refleja ni puede reflejar las connotaciones pacíficas de estas palabras, pero se puede admitir que los colonos (los que se asientan en una región), así como los colonialistas (los que explotan un territorio y dominan una mayoría local), han tendido a organizar y transformar áreas no europeas en construcciones fundamentalmente europeas.³⁴

¿Qué arreglo u organizó la colonización? ¿Qué se encontraba descompuesto? Además de la imposición y del desplazamiento del ser identitario de los pueblos, desterritorializó y saqueó las prácticas ancestrales del pueblo africano. Desató una ceguera sistemática mundial de rechazo por un color de piel y configuró una idea de inferioridad para la tez negra y de superioridad para la blanca. Oprimió la diferencia y trabó el engranaje que reconoce la diversidad, para postular una monocultura universal que tiene voz y acto de mando en cualquier espacio y tiempo.

La comprensión de la diferencia ontológica colonial parte del Renacimiento europeo, que coincidió con el “descubrimiento” y la invención del “Nuevo Mundo”, los cuales modificaron los modos de afirmar la dignidad, la autonomía y el respeto hacia las otras personas, así como el hecho de explicar y justificar la diferencia de jerarquías que se percibía entre los europeos, por una parte, y por la otra, los pueblos supuestamente descubiertos, junto con los negros africanos, estos últimos, muy pronto esclavizados.

³³ Quijano, “Raza”, ‘etnia’ y ‘nación”, 322.

³⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 1.

Dichos actos desencadenan una línea de deshumanización —violaciones, esclavitud y colonización— en la que los colonizados solo pueden aparecer como condenados.³⁵

Auscultar estos sucesos conlleva varios aspectos a analizar. Un primer argumento de reconocimiento se relaciona con la declaración de etnias, en perspectiva plural, no a partir de la homogenización de los actos, sino en comprensión múltiple. Destruir el imaginario de superioridad y reaccionar en consecuencia con el nombramiento de la multiculturalidad que se reteje inciden en el proceso del ser y estar territorial.

El segundo argumento es el de las memorias. Recordar para detener uno de los voraces males que causa miopía social: el olvido. Saber qué pasó y cómo sucedieron los hechos posibilita el revisionismo histórico e incide en la reconstrucción de actos y sentires, narrados desde las voces de los colonizados.

Como tercer argumento de reconocimiento surge la apropiación de los lenguajes vivos en los territorios, para darle nombre y voz a aquello que es importante desvelar, como las formas autónomas de justicia, y para que se repare el gran telar social que, hebra a hebra, debe ser desenredado.

El análisis plural de la raza, desde la comprensión múltiple de la justicia, se apropia del contenido histórico que rememora sucesos que han quedado silenciados, borrados y desconocidos por datos historiográficos colonizados, para que, a su vez, se identifique y comunique la pluralidad conceptual que vive la cultura afro, con base en lo decolonial e intercultural.

Los prefijos “de”, “des” o “re” modifican la semántica de las expresiones y se apropian de significados diversos, connotaciones adversas, para cambiar la estructura de los vocablos y, sumado a ello, permitir la declaración múltiple de los términos. ¿Cuál es el significado tanto conceptual como histórico de la descolonización/decolonización? ¿Por qué es importante el revisionismo histórico? ¿Qué es decolonizar, desde un pluralismo histórico y hacia una justicia decolonial? Conceptualizar la decolonización propicia una ruptura de epistemologías y legalidades que, dentro de la polifonía de los sentires, reconstruye la historiografía impuesta por el colonizador. La colonización, como lo explica Ngwena, transformó el discurso de la diferencia africana en “alteridad

³⁵ Nelson Maldonado Torres, “La decolonialidad de los derechos humanos” en *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad*, ed. Boaventura de Sousa Santos (Madrid: Akal, 2019), 91-92.

absoluta”, llevó la diferencia al extremo y posibilitó un discurso sedimentado de menosprecio por la alteridad africana que permanece con nosotros.³⁶

Entonces, ¿qué decolonizar?, ¿qué repensar? y ¿cómo contrarrestar la imposición del olvido, del rechazo y del apresamiento de sus vidas? La historia que se ha descrito reúne parte del sentir y del clamor hacia la dignificación de sus vidas; una deuda historiográfica que aún no se paga, pero debe ser nombrada a diario para resignificar sus cosmovisiones. Son historias que retejen pluralidades, justicias, identidades diversas y hechos verdaderos, ante la ceguera institucional, individual y colectiva que ocasiona amnesia social. Dado lo anterior:

[...] no es suficiente con afirmar que la raza es culturalmente producida y que las diferencias culturales son racializadas. Es necesario establecer genealogías y etnografías concretas de cómo las diferentes articulaciones raciales (o la racialización) emergen, despliegan y dispersan en diferentes planos de una formación social determinada.³⁷

La decolonización se ha movilizado por lo menos en cuatro líneas: i) entre el saber impuesto homogéneo y el repensar que amplía, reconoce y respeta las cosmovisiones de los territorios; ii) entre la historia perpetua y el revisionismo desde las voces de los colonizados; iii) entre las prácticas hegemónicas y el sensibilizar, sentir e identificar las formas de restablecimiento de la dignificación de su ser, y iv) entre la idea de mando o superioridad y la reconstrucción de imaginarios que permitan respetar y representar los prácticas y formas propias. “La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”.³⁸

Para fortalecer la decolonización (del saber, sentir y ser), se parte de nombrar la afectación masiva que inició con la idea de superioridad de la raza blanca, la cual deshumaniza y se fundamenta en el desprecio del ser humano nativo. En la dinámica entre el colonizador, que ve a la otra persona como una bestia y lo trata como tal, solo hay lugar para “el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza”.³⁹ Un saqueo, una población desterritorializada,

³⁶ Ngwena, *What is Africanness?*, 49.

³⁷ Arias y Restrepo, “Historizando raza”, 62.

³⁸ Fanon, *Los condenados*, 13.

³⁹ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal, 2006), 19-20.

amnesia étnica, una monocultura impuesta de forma abrupta que eliminó la diferencia que se enmarca en los territorios africanos. Así, “el Negro se convirtió en un miembro constitutivo de la familia, hablando su idioma, adorando en sus iglesias, compartiendo sus tradiciones, llevando su nombre y, a veces, compartiendo su sangre”.⁴⁰ Una violencia sistemática y sistémica, que repercute en el ocultamiento, el rechazo, el desprecio, el trato indigno y la construcción de imaginarios deshumanizantes, con voces que expresan: ¡los negros no tienen alma!

Como fundamentación propia de la decolonización y en perspectiva deconstructiva, para repensar las epistemologías impuestas por la raza blanca superior es imprescindible retornar a los saberes que rescatan lo propio, las identidades de las regiones, que se alejan de la imposición colonial. Decolonizar la justicia, los saberes, el ser, los sentires y las vivencias de una población sometida desde hace más de tres siglos advierte acerca del estado de emergencia de luchar por la igualdad y el reconocimiento de las diferencias.⁴¹

Tal justicia, dentro de su práctica decolonizada, es sensible a realidades y contextos interculturales y, a su vez, se fortalece en estos como estrategias autónomas y propias, que procuran la resolución de controversias en los mismos territorios, para lo cual recurren a elementos raciales, históricos y culturales, que forman parte de lo identitario.

Las justicias propias: una propuesta plural y epistemológica

Las justicias propias se transcriben en una revisión de tres aristas, a saber: una justicia en comprensión decolonial, una justicia que reconoce la raza y una justicia intercultural. Estas abren el reconocimiento racial a la comunidad que, con sus creencias, ejerce prácticas y formas de resolver conflictos a partir de la autonomía territorial.

Por ejemplo, en Orito (Putumayo) se reconoce la aplicación de la justicia como práctica ancestral que resuelve conflictos, con base en cosmovisiones asociadas a

⁴⁰ W. Burghardt du Bois, “El estudio de los problemas de la población negra (1898)”, *Revista CS*, núm. 12 (2013): 307, <https://www.redalyc.org/pdf/4763/476348375010.pdf> (acceso abril 6, 2021).

⁴¹ Boaventura de Sousa Santos, *Las bifurcaciones del orden: revolución, ciudad, campo e indignación* (Madrid: Trotta, 2018), 15.

distintas estrategias territoriales para restablecer vínculos comunitarios. Muestra de ello es el siguiente caso:

A un administrador de dinero de la comunidad se le presentó un desajuste en el balance de sus cuentas mensuales; cuando se hace una revisión de comprobantes de pago y facturas se determinó que el administrador había dado un uso inadecuado al dinero. Para este caso la comunidad pide el liderazgo de uno de sus mayores como autoridad, quien investiga la comisión de la conducta referida. El material probatorio oral presentado determinó la existencia de la falta. La comunidad víctima, con el liderazgo del mayor, inicia una conversación con el victimario a fin de identificar elementos de reparación. Una vez efectuado el diálogo, se le indica al victimario que deberá regresar el dinero o sembrar 4 hectáreas de plátano, abonarlas por seis meses y entregar la cosecha a la comunidad. El victimario al afirmar que no contaba con ninguna suma de dinero, accedió al segundo acuerdo presentado por el mayor y la comunidad, reconoció la comisión de la conducta y afirmó que no se volvería a presentar esta situación. Una vez cultivado el plátano y entregado a la comunidad, se construyen los postulados de reparación integral desde una perspectiva cultural.⁴²

Emergen los elementos decolonial, racial e intercultural en la apropiación de la práctica tradicional, así: i) justicia como reparación, que ejecuta la decisión con fines de satisfacción integral, sanación del territorio y de los vínculos, junto a formas de no repetición que eviten perpetuar conductas lesivas a la comunidad; ii) justicia como ejercicio de autogobierno y autodeterminación, fundamentados en la emancipación de las formas coloniales de resolver conflictos mediante sistemas jurídicos del derecho positivo; iii) Justicia como etnosaber, que afianza los diálogos ancestrales y el proceso cultural apropiado en la autoafirmación territorial.

La justicia decolonial parte de la propuesta teórica que, desde la fractura epistemológica que ha ocasionado el pensamiento colonial, se reconstruye a partir de imaginarios colectivos y rescata las prácticas, formas y acciones que entre la misma comunidad afro se han tejido para resolver sus propios conflictos. Es un rescate cultural de lo que, por siglos, ha sido sometido a la invasión del saber hegemónico, que prescindió y prohibió lo propio en los territorios. Escobar afirma que “las mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera-lugar específica de otorgarle

⁴² Narrativa recolectada en el trabajo de campo adelantado en la comunidad afrocolombiana del municipio de Orito, Putumayo.

sentido al mundo”⁴³ que reafirma las propuestas que van siendo aprendidas desde las diferencias, los pluralismos, las construcciones simétricas y asimétricas, en las que se crean y recrean comprensiones diversas de convivir. “Las políticas de lugar son un discurso del deseo y la posibilidad que se edifica sobre las prácticas subalternas de la diferencia para la reconstrucción de mundos sionaturales alternativos”.⁴⁴

La justicia racial contiene arquetipos que identifican el quién, el cómo, el dónde y el para qué. Sobrevive a la estructura sistémica del rechazo y se teje con base en una solución de controversias que reconoce a los intervinientes, sus cosmovisiones y las acciones comunitarias que armonizan sus territorios. Wolkmer insiste en que la estructura del derecho positivo formal es poco eficaz y no atiende las necesidades actuales de América Latina; por eso es necesario “designar al pluralismo jurídico como la multiplicidad de prácticas existentes en un mismo espacio sociopolítico, interactuantes por conflictos o consensos, pudiendo ser oficiales o no y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales”.⁴⁵ Así, estas prácticas propias son reconocidas desde la pluralidad y actúan como fórmulas eficaces que reorganizan la justicia, desde y para los territorios.

La justicia, desde la lectura intercultural, incluye elementos que forman parte de una ruptura epistemológica de Occidente, para uso y legitimidad a los modos propios de un territorio con cosmovisiones, idiosincrasias y experiencias que, con sus raíces afro, formulan, acuerdan, negocian y contribuyen a propuestas de justicias en perspectiva plural. El elemento intercultural es “una propuesta ética y política con el objetivo de construir sociedades democráticas que articulen la igualdad y el reconocimiento de las diferentes culturas y de proponer alternativas al carácter monocultural occidentalizante, que domina en la mayoría de los países”.⁴⁶ La interculturalidad se teje sobre la diferencia, configura la reexistencia de propuestas territoriales que conforman las identidades de los pueblos, conduce por espacios que exploran justicias otras e implementa una multiplicidad de idiosincrasias para ser empleadas en realidades territoriales.

⁴³ Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander (Buenos Aires: Clacso, 1993), 75.

⁴⁴ Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014), 45.

⁴⁵ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo jurídico, derechos humanos y globalización* (Sevilla: MAD, 2006), 5.

⁴⁶ Susana Sacavino y Vera María Candau, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina* (Bogotá: Desde Abajo, 2019), 82.

Esas formas de justicia no solo son justicias no escritas, sino que se retejen desde sentires diversos, plurales; realidades y contextos que se refieren a lo que es propio.⁴⁷ La justicia propia se relaciona con los elementos descritos, donde la decolonialidad, la raza y la interculturalidad fortalecen el reconocimiento de la pluralidad y las prácticas de resolución de controversias desde los procesos comunitarios con identidades y costumbres del pueblo afro, para retornar a creencias, idiosincrasias e imaginarios colectivos que van tejiendo territorios, culturas y propuestas diversas por fortalecer lo que es común. No obstante, para lograr su empleo, se necesita prescindir del pensamiento colonizador y reconocer que, para el pluralismo jurídico, existen otras alternativas para establecer procesos de justicia legitimados y validados. Por ello, es importante que, en próximas investigaciones, más que identificar el acceso a la justicia, se reivindicquen estas prácticas que emergen del diálogo directo con las cosmovisiones.

Conclusión

En el análisis teórico expuesto, que aporta a la conceptualización de las justicias propias, emergen la raza, la decolonialidad y la interculturalidad, elementos y comprensiones plurales que reafirman el proceso comunitario de solución de conflictos, el rescate de aspectos culturales como resignificación de la justicia y el autogobierno, a partir de la comprensión de administrar el territorio afro.

Nombrar la raza alude a la propuesta histórica que une narrativas de territorios diferentes y, a su vez, lo plural, diverso y heterogéneo que existe en comunidades disímiles y cosmovisiones construidas como representaciones de lo que es propio para los afrocolombianos. Asimismo, el elemento decolonial revive la identidad, los saberes y las prácticas constituidas con base en el lenguaje étnico y cultural que expresa diferentes formas de construir una vida como comunidad y familia afro. Por último, la interculturalidad aporta a la cohesión de arquetipos colectivos que se transmiten por generaciones y soportan el proceso de reparación integral observado con la justicia propia.

Como ha sido expuesto, las prácticas y formas de realizar justicia tejidas por las raíces afro reinterpretan las posibilidades de reconocer aportes culturales en simetría comunitaria para la resolución de conflictos y legitiman las cosmovisiones que afianzan la reparación integral.

⁴⁷ Jaime Vintimilla, “Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actoras: un estudio comparativo entre Ecuador y Perú”, en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, comp. Miriam Lang, Anna Kucia (Quito: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, 2009), 77.

Referencias

- Acosta, Alberto. "El buen vivir más allá del desarrollo" en *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, editado por Gian Carlo Delgado Ramos, 21-60. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Agencia Española de Cooperación [Aecid]. *Afrodescendientes: programa de cooperación con afrodescendientes: documento de líneas estratégicas de actuación*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2016.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo. "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas". *Crítica y Emancipación* 2, núm. 3 (2010): 45-64. https://www.researchgate.net/publication/315709324_Historizando_raza_propuestas_conceptuales_y_metodologicas (acceso agosto 13, 2021).
- Balkin, Jack. *Cultural Software: A Theory of Ideology*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Barona Becerra, Guido. "Ausencia y presencia del negro en la historia colombiana". *Memoria y Sociedad* 1, núm. 1 (1990): 77-105. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoriasociedad/article/view/7586> (acceso noviembre 21, 2021).
- Blandón Mena, Melquiceded y Arleison Arcos Rivas. *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Bogotá: Desde Abajo, 2015.
- Burghardt Du Bois, W. "El estudio de los problemas de la población negra (1898)". *Revista CS*, núm. 12 (2013): 299-324. <https://www.redalyc.org/pdf/4763/476348375010.pdf> (acceso abril 6, 2021).
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [Cepal]. *Experiencias y metodología de la investigación participativa*. Santiago: Naciones Unidas, 2002.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Decolonizar el poder, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura. *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Bogotá: ILSA, 2005.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Las bifurcaciones del orden: revolución, ciudad, campo e indignación*. Madrid: Trotta, 2018.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Nuestra América: hegemonía y contrahegemonía en el siglo XXI*. Panamá: Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena, 2008.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Para decolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso, 2010.
- Escobar, Arturo. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 108-138. Buenos Aires: Clacso, 1993.

- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. “El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850)”. *Quinto Centenario*, núm. 12 (1987): 187-210. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=80380> (acceso octubre 25, 2021).
- Maldonado Torres, Nelson. “La decolonialidad de los derechos humanos” en *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad*, editado por Boaventura de Sousa Santos, 83-108. Madrid: Akal, 2019.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Ngwenya, Charles. *What is Africanness? Contesting Nativism in Race, Culture and Sexualities*. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2018.
- Panikkar, Raimon. “Decálogo: cultura e interculturalidad”. *Cuadernos Interculturales 4*, núm. 6 (2006): 129-130. <https://www.redalyc.org/pdf/552/55200607.pdf> (acceso junio 5, 2021).
- Pisano, Pietro. *Liderazgo político “negro” en Colombia 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 777-832. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- Quijano, Aníbal. “Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 757-775. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- Sacavino, Susana y Vera María Candau. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina*. Bogotá: Desde Abajo, 2019.
- Sánchez de Friedemann, Nina. “África y América: sus encuentros”. *Cuadernos de Historia*, núm. 9 (2007): 183-197. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cuadernosdehistoriaeys/article/view/9946> (acceso marzo 17, 2021).
- Segato, Rita. “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”. *Crítica y Emancipación 2*, núm. 3 (2010): 11-44. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16125/1/CyE3.pdf> (acceso diciembre 3, 2021).
- Segato, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- Segato, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

- Vintimilla, Jaime. "Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actoras: un estudio comparativo entre Ecuador y Perú" en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, compilado por Miriam Lang, Anna Kucia, 73-80. Quito: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, 2009.
- Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. Quito: Abya-Yala, 2000.
- Walsh, Catherine. "Raza', mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes". *Crítica y Emancipación* 11, núm. 3 (2010): 95-127. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf#page=12> (acceso enero 03, 2022).
- Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar. *Raza, nación y clase*. París: Iepala, 1988.
- Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico, derechos humanos y globalización*. Sevilla: MAD, 2006.