

HACIA UNA COMPRENSIÓN INTERCULTURAL DE LAS ALTERIDADES: MUJERES, SOCIEDAD RAIZAL Y POLÍTICAS CULTURALES

Laura Garcíaⁱ

Resumen: Este texto es producto de la reflexión teórica y el trabajo de campo sobre la investigación sobre mujeres y políticas culturales de la sociedad raizal de la isla de San Andrés en Colombia. El objetivo principal es comprender las actuales demandas político-culturales de las raizales frente a un Estado reconocido como pluriétnico y multicultural, re-significando el rol que las mujeres representan en dicho proceso y resaltando la importancia del proyecto etnoeducativo para su efectividad. La interpretación está basada en un análisis intercultural, pues la diversidad de pueblos y la realidad social, cultural e histórica evidencian la inconsistencia entre las leyes proyectadas y las garantías que el Estado debe otorgar en el marco del reconocimiento. En la introducción es situado el debate sobre el giro decolonial y su relación con el género como un espacio de pesquisa y debate frente a la situación de mujeres en sociedades con historias coloniales. Seguido se analiza planteamientos interdisciplinarios de las ciencias sociales que debaten conceptos como raza, etnicidad e identidad relacionados al multiculturalismo y la interculturalidad. Finalmente la interpretación es hecha a la luz del trabajo etnográfico de la pesquisa.

Palabras clave: Mujeres; Raizal; Alteridad; Políticas culturales.

PARA UMA COMPREENSÃO INTERCULTURAL DAS ALTERIDADES: MULHERES, SOCIEDADE RAIZAL E POLÍTICAS CULTURAIS

Resumo: Este texto é produto da reflexão teórica e do trabalho de campo sobre a investigação sobre mulheres e políticas culturais da sociedade raizal da ilha de San Andrés, na Colômbia. O objetivo principal é compreender as atuais demandas político-culturais das raizais frente um Estado reconhecidamente pluriétnico e multicultural, re-significando o papel que as mulheres representam em dito processo e ressaltando a importância do projeto etnoeducativo para sua efetividade. A interpretação está baseada em uma análise intercultural, pois a diversidade de povos e a realidade social, cultural e histórica evidenciam a inconsistência entre as leis projetadas e as garantias que o Estado deve outorgar no marco do reconhecimento. Na introdução, situa-se o debate sobre o giro decolonial e sua relação com o gênero como um espaço de pesquisa e debate frente à situação de mulheres em sociedades com histórias coloniais. Depois, analisa-se proposições interdisciplinares das ciências sociais que debatem conceitos como raça, etnicidade e identidade, relacionados ao multiculturalismo e à interculturalidade. Finalmente, a interpretação é feita à luz do trabalho etnográfico da pesquisa.

Palavras-chave: Mulheres; Raizal; Alteridade; Políticas culturais.

Introduciendo desde lo teórico

La teoría poscolonial, los estudios subalternos y la decolonialidad como corrientes académicas emergen desde pensamientos periféricos de mujeres y hombres intelectuales provenientes de anteriores territorios coloniales en Asia, África, y Latinoamérica. Cada enfoque tiene un lugar de enunciación desde donde se posiciona para establecer las consecuencias de las asimetrías del poder producto de la herencia colonial. En el caso del enfoque decolonial su locus de enunciación es Latinoaméricaⁱⁱ y se centra en una crítica a la forma como se ha entendido tradicionalmente la modernidad.

Desde esta perspectiva se sitúa el origen de la modernidad en el siglo XVI con la conquista de América y se resalta que para el desarrollo de la economía en los países europeos y la formación del sistema mundial capitalista, fue necesaria la colonización, por tanto la modernidad sería un fenómeno planetario y no intra-europeo.ⁱⁱⁱ

Una de las principales propuestas para la comprensión de la modernidad a partir del siglo XVI es la *Colonialidad del Poder*. Esta categoría es desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2002), quien plantea la división, clasificación y jerarquización, bajo la idea de raza de las diferentes poblaciones que habitaban América y de las llegadas en condición de esclavitud desde África^{iv}. Este análisis va a ser fundamental en la comprensión de la perspectiva decolonial, argumentando que en dicho *patrón de poder colonial* se establecen las relaciones de dominación y la división del trabajo. Por ende bajo la idea de raza se forman nuevas identidades sociales históricas que hasta ese momento no se habían establecido como *indio*, *negro* y *blanco*.

En la actualidad el proyecto modernidad/colonialidad ha recibido aportes desde distintas disciplinas, produjo un giro para el análisis académico, político y social sobre las deudas históricas coloniales a poblaciones subalternas y ha sido utilizado como base teórica para las transformaciones de los discursos políticos del Estado como el caso de Ecuador o Bolivia. Sin embargo también ha sido foco de críticas que señalan la presencia de análisis con énfasis culturalista y falta de rigurosidad para la explicación de procesos históricos en Latinoamérica.

El giro decolonial así como los estudios culturales, subalternos o la teoría poscolonial, han impactado y producido dialogo con perspectivas que abogan desde otros lugares teórico-políticos, uno de estos campos es la crítica feminista y sobre género que complejiza los análisis hacia el patriarcado y las problemáticas que enfrentan mujeres subalternas a nivel global.

Por tanto se reconoce que en países donde las mujeres históricamente han sido subordinadas las dinámicas patriarcales permanecen, pero también se activan otras reivindicaciones relacionadas con la hetero-normatividad, formas de discriminación a partir de la idea de raza y factores de desigualdad relacionados con la clase social, siendo necesario analizar otras perspectivas sobre género, que se forjan desde los grupos de mujeres pertenecientes a sectores sociales y culturales excluidos, cuestionando al feminismo tradicional hegemónico, blanco-occidental:

El *Black Feminism* y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente de las propuestas más radicales que se han producido desde el feminismo contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antirracista y antisexista que mucho ha aportado a las voces críticas que han sucedido en América Latina y el Caribe y que deben convertirse en referencia importante para la teoría y práctica poscolonial. [...] las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica postcolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo y lo han hecho, la mayoría, desde la práctica política. Para ser verdadero, el proceso de descolonización, el ámbito académico debe reconocer estas voces y propuestas.^v

Para comprender la indiferencia que los hombres, la sociedad y el Estado en general muestran hacia las violencias sistemáticas ejercidas sobre mujeres se ha propuesto como punto de reflexión la *colonialidad del género*^{vi}, argumentando que en la perspectiva de la *colonialidad del poder* la división del trabajo es principalmente racializada y geopolíticamente legitimada, por lo tanto se propone estudiar las relaciones de género desde perspectivas patriarcales y raciales, pues no tiene el mismo significado social hablar de “mujer” y hablar de “negro” ya que no hay un punto de encuentro que permita analizar la subalternización de la “mujer negra”, *hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni mujer, ni negro la incluyen* (LUGONES, 2008).

Con el ánimo de introducir en los debates antropológicos la perspectiva sobre *Género y colonialidad*, Rita Laura Segato aclara que: el objetivo no es solo incluir el género en el análisis de la crítica descolonial o colocarlo como un aspecto relacionado al patrón de la colonialidad. Se trata de plantearlo como una categoría central para comprender la transformación del orden de vida de las comunidades por medio de una imposición de pensamiento patriarcal desde el orden colonial moderno.^{vii}

En este contexto, es retomada la categoría “interseccionalidad” con el propósito de visibilizar la relación directa entre raza, género y clase, donde se plantean diferentes y múltiples

formas de discriminación, (acumulativas en ocasiones) de mayor o menor subalternización frente al modelo blanco-occidental: “ser mujer, ser mujer-negra, ser mujer-negra-lesbiana, ser mujer-negra-lesbiana-pobre”^{viii}. En ciertos casos, se contrarrestan los atributos considerados negativos, dependiendo de la clase social, el capital cultural y la adhesión a movimientos o colectivos sociales. De esta forma, la interseccionalidad permite analizar los espacios vacíos de quienes no son nombradas.^{ix}

Entre trayectorias y convergencias: diálogos in-disciplinares

Con base en esta perspectiva teórica desarrollada principalmente desde los estudios culturales latinoamericanos, se retoman algunos de sus postulados para relacionarlos con el enfoque antropológico, a fin de analizar categorías como raza, etnicidad e identidad de manera conjunta a la luz del universo de pesquisa.

Es importante reconocer que entre las trayectorias de la antropología y los estudios culturales, han existido tensiones y debates marcados tanto por teóricos de largas trayectorias como por iniciantes en el ejercicio investigativo, argumentando críticas frente a las metodologías o planteamientos académicos en el campo de los estudios culturales, y para el caso de la antropología ser categorizada como ciencia colonial, racista y sin compromiso político, vislumbrando en el ámbito intelectual posiciones poco fundamentadas a favor de la una, o en contra de la otra.^x

Sin desconocer las disidencias, el interés en el siguiente apartado es resaltar puntos de encuentro entre ambos campos de estudio. Iniciando por lo que se puede considerar uno de los objetos de investigación: *la cultura*, por tanto lo que se torna debatible es el enfoque desde donde se analiza y se complejiza la cuestión cultural, de esta forma la antropología y los estudios culturales se vinculan frente a los modos de explicar lo social y las disputas por la conceptualización de *la cultura*: *La antropología ha pensado la cultura principalmente como diferencia, mientras que los estudios culturales lo han hecho como desigualdad.* (RESTREPO, 2009)

En este sentido existen trabajos de antropólogas y antropólogos quienes han encontrado en los estudios culturales un escenario interdisciplinar para analizar sus investigaciones, problematizando la cultura frente a las asimetrías de poder; y por otro lado aquellos de la línea

de estudios culturales latinoamericanos que han encontrado en enfoques teóricos y metodológicos de la antropología aportes para el desarrollo de las pesquisas.

Con base en esta propuesta de diálogo in-disciplinar desde los estudios de las ciencias sociales a continuación se propone identificar algunos análisis sobre categorías como etnicidad, raza, e identidad, inmersos en discursos de la multiculturalidad para la formación de políticas culturales específicamente en lo referente a la población afrocolombiana. Introduciendo así al estudio de caso, sobre el papel de mujeres raizales en San Andrés Islas.

Identidades étnico-raciales: reflexiones sobre multiculturalismo e interculturalidad

Con la emergencia de discursos sobre la reivindicación de grupos históricamente subalternizados se promulgan transformaciones sociales, culturales y políticas frente a las estructuras de dominación y poder que han estado presentes en la historia de las poblaciones de distintas partes del mundo. En Latinoamérica, los debates académicos y políticos frente al proceso de la colonización y sus consecuencias postcoloniales reflejadas en la construcción de los Estado-nación occidentales junto a la homogenización de la diferencia se han convertido en escenarios de reflexiones, disputas, acciones y negociaciones. Estos escenarios propiciaron transformaciones constitucionales en diversos países hacia la última década del siglo XX, proponiendo un marco de reconocimiento a la diferencia étnico-racial como política multicultural de la región.

Hacia finales del siglo XX activistas sociales, intelectuales y académicos proponen un análisis a las políticas de aceptación e inclusión de la diferencia tanto en marcos institucionales, como económicos y políticos. En medio de este debate, resultan distintas lecturas sobre el multiculturalismo algunas de ellas manifiestan la existencia de un avance institucional, pero en donde continúan relaciones de subalternidad implícitas. Sin embargo cabe preguntar, ¿Cuáles son las características del multiculturalismo? ¿Es lo mismo multiculturalidad, multicultural y multiculturalismo? ¿Cómo se relaciona tal categoría con el tema de minorías y Estado-nación?

Desde las perspectivas de los estudios culturales británicos, el jamaicano Stuart Hall (2003) propone un debate de lecturas sobre lo multicultural referido principalmente en el desarrollo de los Estado-nación moderno/occidental. Pues la cuestión multicultural es posible leerla como crisis de la identidad nacional, en donde *raza* como construcción social adquiere

significado referenciándose principalmente hacia las personas negras, mientras que la cuestión sobre la *etnicidad* está enfocada hacia otras identidades (indígenas, árabes, orientales).

Frente a la categoría *raza*, en casos ignorada, algunas veces debatida y en ciertos ámbitos políticos y académicos re-definida, es importante para el presente texto referenciarla desde una perspectiva social y no biológica, en la medida que problematiza la racialidad y el racismo en sociedades heredadas por un pasado colonial, pues el color de la piel se torna un signo de referencia para los otros, en palabras de Rita Laura Segato (2005), *Raza es signo*, es decir *raza es una huella corporal del transcurso de una historia otrificadora* así comprender raza implica situarla en relaciones de formaciones nacionales de alteridad.

En tanto que la identidad étnica analizada sobre la organización social (WEBER, 2002) está construida por una comunidad de costumbres, basada en la herencia y la tradición, por tanto es más un símbolo útil que un concepto bien definido, en este sentido *grupo étnico* será comprendido como “grupos de humanos que con base en semejanzas de hábitos y costumbres, desenvuelven una creencia subjetiva en una procedencia común”^{xi}. Anotando, que como formas de organización, el *grupo étnico* no está reducido a un pasado o a la sobrevivencia del mismo, sino que responden a las condiciones políticas y económicas contemporáneas^{xii}.

El significado de comunidad desde esta perspectiva no solo es el antecedente histórico de la sociedad moderna, sino que también se convierte en un concepto que adquiere carácter político-utópico, el poder político se conecta con lo *étnico* como producto histórico cultural en un tiempo y espacio determinado. Por tanto, la relación de lo étnico y lo político para la construcción de identidad o *identidades* se fundamenta no solo desde características físicas y tradicionales, sino también de la construcción de nuevos valores culturales y sociales.

En el campo de la filosofía política, desde la perspectiva de Taylor (1994), el multiculturalismo se configura como una política actual formulada en nombre de los grupos “minoritarios” o subalternos, es una *política del reconocimiento* y no es reductible a una política de la representación, pues esta última está cargada por relaciones asimétricas de poder^{xiii}. La política del reconocimiento, hace referencia a la alteridad y la diferencia, es el reconocimiento histórico, social, y político de las denominadas “minorías”, el objetivo es declinar sobre el orden original del Estado-nación, por tanto una bandera central para el multiculturalismo. Desde esta postura, el multiculturalismo, puede ser leído desde dos posicionamientos, el primero que busca celebrar la diferencia y el segundo como una propuesta crítica que visibilice las relaciones asimétricas complejizando el abordaje de las identidades en el actual escenario global.

Sin embargo los debates frente al carácter de dichas políticas, objetivos, impactos y efectos en la transformación estructural aún están en debate y merecen un análisis profundo pues se percibe como forma de integración discursiva del reconocimiento a la diferencia, pero siendo aún privilegiado los intereses de la nación sobre los “otros”. En este contexto cabe resaltar la crítica frente a la forma en que los discursos hegemónicos se re-apropian de las demandas subalternas (SEGATO, 2005), o que en términos de Charles Taylor llevan a la formación de un *falso reconocimiento* (TAYLOR, 2009).

Desde una perspectiva liberal sobre el multiculturalismo Kymlimca (1995) suma al análisis, la propuesta de una teoría sobre los derechos para las “minorías” étnicas, raciales y culturales, en la cual se construya necesariamente un marco constitucional de los derechos de las ciudadanías diferenciadas, por tanto no se deben determinar los derechos solamente bajo la categoría de derechos humanos, sino plantear la noción de derechos colectivos y derechos diferenciados:

Una teoría liberal de los derechos de las minorías debe explicar cómo coexistencia los derechos de las minorías con los derechos humanos, y también como los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social.^{xiv}

Es decir, la construcción de esta ciudadanía diferenciada propone una solución política con base en los derechos de protección a las minorías de tipo inter-grupal Kymlimca (1995). Así se vislumbran las políticas de la diferencia que denuncian la discriminación sobre los ciudadanos que han sido categorizados como de segunda clase.

El desarrollo del concepto sobre identidades desencadenó por un lado, la política de la diferencia y por otro la política de la dignidad, contrapuestas en el momento en que política de la dignidad como base para la igualdad, suprime la diferencia, lo que lleva a debates principalmente en Latinoamérica sobre la interculturalidad y el multiculturalismo liberal.

Por tanto existen diversas sociedades multiculturales, así como sistemas políticos y jurídicos que desarrollan prácticas diferentes de multiculturalismos^{xv}, esto nos lleva a reflexionar sobre un análisis de forma plural y no singular como comúnmente se analiza la cuestión multicultural (HALL, 2003). Reconociendo los enfoques ideológicos de algunos tipos de multiculturalismos y posicionando el debate hacia Latinoamérica y el Caribe, se encuentran factores similares con relación a la categoría interculturalidad, sin hacer un análisis profundo me limitaré a exponer dos tipos de definición de interculturalidad y sus características,

principalmente con el ánimo de comprender como esta categoría se envuelve en la relación entre el Estado-etnicidad/raza/identidad y grupos históricamente hegemónicos o subalternos.

Interculturalidad: lecturas, experiencias y desafíos

Intelectuales vinculados (as) a movimientos sociales señalan la existencia de distintas formas de concebir la interculturalidad Walsh (2009) y Tubino (2005); por un lado se plantea una perspectiva de *interculturalidad funcional* que se forja en los años de 1990 con el surgimiento de los estados multiculturales, dicha interculturalidad se centra en la diversidad étnica y cultural, reconociendo la existencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes, por medio de la implantación de políticas estatales, situándolos en un orden multicultural, armonizando la sociedad y estabilizando las relaciones culturales, su propósito no es cambiar las relaciones de poder históricamente construidas^{xvi}. Por tanto se reconoce a los otros, pero no se genera transformación en la relación dominante, señalando una problemática de carácter étnico pero no racial y estructural.

Frente a este panorama se plantea la importancia de una *interculturalidad crítica* como proyecto ético-político que parte desde los movimientos sociales^{xvii} teniendo como eje principal la transformación radical de las instituciones, reconociendo no solo el problema étnico, sino la necesidad de cambiar las mismas estructuras y relaciones de la sociedad, implicando con ello una relación intercultural que fortalezca lo “propio” de lo negado históricamente por la modernidad occidental. Esta interculturalidad implica un proceso de auto-reflexión y auto-reconocimiento de múltiple vía.

En medio de estos debates, desde académicos, organizaciones sociales y agentes del Estado, la comprensión sobre la misma interculturalidad se complejiza pues se tiende a reducir a dicotomías su significado y utilizarlo de manera amplia, sin contextualizarlo y sin análisis profundo en cada uno de dichos escenarios. En algunos casos tiende a definirse lo multicultural o intercultural desde una perspectiva moral, es decir en términos de ser considerada buena o mala, perdiendo de vista potencialidades y críticas necesarias como propuesta de transformación social, por tanto:

Cuando un término se inscribe en el polo positivo de este registro, se produce un blindaje de corte moral con respecto a cualquier tipo de duda o pregunta que incomode tales certezas. Cuando operamos en el registro moral, nos

movemos en el campo de las convicciones y principios que no permiten ninguna sombra de duda [...] Este tipo de moralización es un cerramiento en tanto cualquier planteamiento se lo encaja en la dicotómica y autocomplaciente división del mundo entre buenos y malos.^{xviii}

Así, analizándola como un escenario de transformación y no simplemente como una categoría estática, la interculturalidad debe ser debatida frente a aspectos de *cómo* ha sido nombrada, las *formas* en que ha sido utilizada y *cuáles* han sido los efectos en la sociedad y en determinados contextos.

También problematizarse frente a la alteridad, etnicidad y racialidad abordada desde escenarios que procuran por una comprensión esencialista de la cultura; el creciente interés de la esfera de la diferencia en la era del capital, pues las lógicas del capitalismo ya no son de homogenización, sino que opera también desde la diferencia (RESTREPO, 2014) y a la luz de las técnicas de gubernamentalidad materializadas en las políticas culturales estatales.^{xix}

Por tanto es importante analizar de forma crítica la interculturalidad, pero sin perder la noción de carácter emancipador y reivindicador de los grupos subalternizados, reconociendo las potencialidades que propone, como la relevancia histórica, social y epistemológica de los conocimientos ubicados fuera de los universalismos eurocéntricos, la heterogeneidad y diversidad como base en las transformaciones sociales y las denuncias históricas a las relaciones asimétricas que involucran el poder. Teniendo como referente los actuales debates frente a la diversidad cultural. étnico-racial, multiculturalismo, interculturalidad, y la emergencia de Estados plurinacionales en la región, surge el interrogante frente a reconocer cuáles son los mecanismos utilizados tanto por los gobiernos como por las organizaciones sociales para el análisis de la alteridad, específicamente desde las políticas culturales y su incidencia en la educación.

Cultura y educación: Un acercamiento a la política cultural de la diversidad en Colombia desde el contexto afrocolombiano

Para el caso de Colombia, organizaciones indígenas y comunidades negras tras una larga trayectoria de manifestaciones frente a la invisibilidad y discriminación, hacia la década de 1980 plantean reformas frente al Estado, logrando el reconocimiento oficial de Colombia como un país multiétnico y pluricultural, reflejado en el artículo 7 de la constitución: “El Estado

reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”. Además de concertar temas como la autonomía, representación, educación y territorio, dentro de una serie de garantías de derechos jurídicos estipulados en la reforma constitucional de 1991.

Referente a las comunidades afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales^{xx}, se aprueba el artículo transitorio 55 contenido en la Constitución Política de 1991, donde el Estado de Colombia otorga por primera vez el carácter de grupo étnico y cultural a la población negra-afrocolombiana y posteriormente efectúa la reglamentación enmarcada en la ley 70 de 1993^{xxi}:

Artículo transitorio 55. Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

PARÁGRAFO 1o. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista. (Constitución política de Colombia, 1991)

La ley 70 es una de las mayores conquistas del pueblo afrocolombiano en el campo de la educación pues transforma el sistema educativo en tanto que fomenta la implementación de la etnoeducación en las comunidades rurales y la cátedra de estudios afrocolombianos en las escuelas públicas como mecanismos de afirmación de la historia del pueblo afrodescendiente y promover escenarios educativos interculturales. La etnoeducación vendrá a ser fundamental en los procesos de fortalecimiento de las comunidades, entendida como una educación contextualizada, donde una de las características claves para este proceso es la reconstrucción de las tradiciones y formas culturales de vida para las identidades afrodescendientes en Colombia: negra, afrocolombiana, palenquera y raizal.

Con relación a la población raizal se establece específicamente el artículo 310 donde se le refiere como grupo étnico *raizal* con diferencias culturales y políticas frente a los otros habitantes de la isla y a los colombianos en general, por tanto se plantea al archipiélago como un territorio especial:

El Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina se regirá, además de las normas previstas en la Constitución y las leyes para los otros departamentos, por las normas especiales que en materia administrativa, de inmigración, fiscal, de comercio exterior, de cambios, financiera y de fomento económico establezca el legislador. Mediante ley aprobada por la mayoría de los miembros de cada cámara se podrá limitar el ejercicio de los derechos de circulación y residencia, establecer controles a la densidad de la población, regular el uso del suelo y someter a condiciones especiales la enajenación de bienes inmuebles con el fin de proteger la identidad cultural de las comunidades nativas y preservar el ambiente y los recursos naturales del Archipiélago. Mediante la creación de los municipios a que hubiere lugar, la Asamblea Departamental garantizará la expresión institucional de las comunidades raizales de San Andrés. El municipio de Providencia tendrá en las rentas departamentales una participación no inferior del 20% del valor total de dichas rentas. (Constitución política de Colombia, 1991)

Este artículo conlleva a la formulación de la Ley 47 de 1993, en la que se establece el derecho a las autoridades propias y se complementa en el marco internacional con lo estipulado en el convenio 169 de la OIT sobre derechos de pueblos indígenas y tribales, siendo estos los mecanismos jurídicos utilizados por las y los raizales para reclamar demandas políticas y culturales que aún no han sido garantizadas.

Producto de la reforma constitucional de 1991, la influencia de organismos internacionales como la Unesco, agencias multilaterales y entidades del sector privado se crea en el año 1997 el Ministerio Nacional de Cultura^{xxii}, como institución de administración de la diversidad, cuyo objetivo en el escenario del reconocimiento, es avalar las prácticas culturales de las poblaciones indígenas, afrodescendientes y rom. Por tanto se construye un marco jurídico y una agenda política estatal en el campo de la dimensión cultural donde se promueve la gestión cultural; convirtiéndose la cultura para finales del siglo XX en un discurso para la educación, desarrollo, celebración y progreso de la nación enmarcado desde la relación cultura-economía, comercio internacional, programas de desarrollo, entre otros.

En el año 2009 fue lanzado por el ministerio de cultura de Colombia el compendio de *políticas culturales*, como uno de los primeros instrumentos donde se sistematizan de forma histórica y conceptual prácticas culturales y se establecen las principales políticas públicas en el marco de la cultura^{xxiii}. El objetivo principal fue visibilizar la existencia de una política cultural ante los distintos miembros de la sociedad, convirtiéndolas en un escenario de debate para su transformación y posterior construcción del *Plan Nacional de Cultura*.^{xxiv} Dentro de los

puntos desarrollados están las *políticas de diversidad cultural* enfocadas hacia los grupos culturalmente diversos, y en este marco la política cultural para los pueblos y comunidades afrodescendientes.

Sin embargo la implementación es ambigua, no se ha posicionado en la agenda de la política pública cultural una línea de que trabaje transversalmente el enfoque territorio y cultura, es decir que responda a realidades y regiones específicas; por otro lado no hay total garantía de la participación de las comunidades locales en decisiones políticas y en materia de la relación género y etnicidad poco se ha producido y promulgado.

Del contexto de San Andrés y la cultura raizal

En el caso colombiano una de las inconsistencias de la política multicultural de la representación se refleja en el caso del pueblo raizal quienes actualmente han manifestado la necesidad de un reconocimiento legítimo por parte del Estado y la capacidad de autonomía y autodeterminación, puesto que en las últimas décadas han sido afectadas visiblemente en su estructura social debido a disputas políticas y económicas, en las cuales no se ha brindado ningunas de las garantías jurídicas para la participación de la comunidad. Problematicando el carácter real frente al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y las leyes promulgadas en el marco de la constitución de 1991.

La población raizal/isleña^{xxv} de San Andrés, Providencia y Santa Catalina ubicada en el caribe sur-occidental^{xxvi}, tiene orígenes históricos desde la época de la colonización, descendientes de africanos esclavizados, españoles e ingleses, convergieron en el territorio que hoy se reconoce como el archipiélago. La construcción de la identidad se ha forjado a partir de elementos como el idioma *creole anglófono*, la espiritualidad referida principalmente a la religión *bautista*, prácticas culturales y valores sociales que permiten reconocerse e identificarse como raizales.

El territorio raizal como lugar estratégico en el Caribe insular sur-occidental se ha configurado tras diversos momentos, ocupaciones, colonizaciones, abandonos y conflictos^{xxvii}. Producto de la compleja diáspora caribeña, se reconoce la presencia de indígenas Miskito antes del periodo de la conquista, quienes se movilizaban por las tierras insulares del actual Caribe centroamericano, usando el suelo de las islas como asentamiento de paso y para la siembra. Según la historia oficial hacia 1513 se establece los primeros procesos de colonización por parte

de la corona española en las islas, las cuales posteriormente son arrebatadas por el imperio británico; posterior al año 1642 es retomada por el imperio español y finalmente en 1820 es adicionada hacia el recién configurado Estado-nación colombiano.^{xxviii}

Sin embargo, para su configuración cultural es importante visibilizar que hacia a finales del siglo XIX y comienzos del XX, se dio un poblamiento mayoritario de creoles-anglófonos provenientes de Jamaica, quienes aportaron una serie de valores sociales y culturales caracterizados por la lengua, religión y modos de vida (VALENCIA, 2008). Frente a este escenario diásporico y heterogéneo, se promueve desde el Estado una política integracionista en el marco de lo denominado como la *colombianización* con el objetivo de convertir a sus habitantes hacia la religión católica, instaurar el español como idioma oficial y evangelizar a los habitantes, enviando misiones clérigas capuchinas, quienes se mantuvieron en la isla hasta la segunda mitad del siglo XX.^{xxix}

Hacia 1950 se instaura desde el gobierno central en Colombia una política de puerto libre dando apertura económica hacia el turismo, y a la migración de continentales y extranjeros a la isla.^{xxx} Estas medidas de carácter político y administrativo afectaron a la comunidad isleña tanto en transformaciones culturales, como en las condiciones económicas, sociales y ambientales, visibles en la debilitación del creol, despojo de tierras por parte de nuevos colonos, desplazamiento de las y los isleños hacia la periferia; sobrepoblación de la isla, transformación de una economía agrícola y pesquera a un modelo de acumulación de capital a partir del turismo y el comercio. Esto configura un escenario donde a finales del siglo XX es visible el monopolio de la tierra, playas y agua potable por parte del sector hotelero y el aumento de violencia derivada de modelos de narcotráfico.

Por tanto, desde una perspectiva estructuralista la sociedad isleña se ha transformado de una sociedad en términos del antropólogo Peter Wilson (1974) de “reputables” es decir como extremo igualitaria la cual daba más valor a la libertad de conciencia; a una sociedad de “respetables” en donde la autoridad de foráneos han transformado el tejido socio-cultural de la comunidad.^{xxxi}

La *respetabilidad* es determinada a partir de un sistema de clasificación y división de la sociedad con base en criterios como color de piel, ascendencia o posición económica, es resultado de la historia colonial de las islas y se establece como un punto de jerarquía en la sociedad isleña. Por otro lado la *reputación* deriva de las características personales del sujeto, es una respuesta frente a la respetabilidad y la jerarquía social, en donde la persona es valorada

por sus actitudes y aptitudes, así en la reputación se reflejan las características personales, artísticas y políticas de quienes están excluidos de la movilidad económica y social.^{xxxii}

Respetabilidad y reputación están contrapuestas pero entrelazadas a los principios de comportamiento social, puede ser considerado un sistema social “alternativo” al sistema institucional derivando en el equilibrio de las condiciones de los habitantes de la comunidad, es decir la construcción de *la igualdad* como principio filosófico y político de las y los isleños: *La respetabilidad es un valor que se reproduce en la esfera social de los privilegiados y entra en conflicto con la reputación cuando se pone en riesgo la igualdad como factor de control social en la comunidad* (WILSON, 1974, p. 19).

Por tanto, las experiencias históricas paralelas de las tierras caribes han dado origen a una relación entre estos dos valores en la medida que los comportamientos producidos desde los conceptos de la respetabilidad y la reputación están generalmente opuestos el uno con el otro, a la vez que forman un sistema social de valores que construyen la igualdad, los valores se desarrollan de forma diferenciadas, según la condición social, género, edad, color de piel y ascendencia. (WILSON, 2003).

Identidades emergentes: mujeres raizales, políticas culturales y etnoeducación

Posterior al reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural, se incrementa los análisis frente a la *identidad raizal*, manifestando que se ha construido desde motivaciones y estrategias políticas configuradas a partir de las diferencias y los conflictos creados debido al reconocimiento por parte del Estado en la constitución de 1991 (VALENCIA, 2002). También se plantea la existencia de una *cultura política propia* configurada desde las estrategias de los movimientos y grupos junto con mecanismos jurídicos para demandar soluciones a las problemáticas sociales que afectan la vida de la comunidad, así los raizales se han reconocido en su diferencia. (AVELLA, 2014).

Luego de diálogos con mujeres de la isla, lecturas y observaciones, se reflejaron procesos articulados al debate sobre las actuales políticas culturales, así como propuestas desde organizaciones de base para un análisis más profundo y de transformación en las islas. Por tanto la etnoeducación desarrolla un papel relevante hacia una comprensión intercultural de las identidades emergentes en la isla, a continuación se presentan dos experiencias de mujeres raizales que son representantes de organizaciones en el campo de la cultura y la educación^{xxxiii}.

Desde la política cultural miss Dilia^{xxxiv} es una de las mayores gestoras y académicas que se desenvuelven en el tema, es una mujer raizal con una larga trayectoria en el marco del reconocimiento del pueblo isleño, estudio sociología, representa a la *Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina* (ORFA) y ha trabajado en el sector de prácticas culturales del pueblo raizal del consejo distrital de cultura raizal en Bogotá, miss Dilia relata que la identidad raizal fue construida a partir de una serie de demandas políticas utilizando como recurso las prácticas culturales isleñas reflejadas en la solidaridad, la religión (bautista) la música (calipso) el idioma (creol), la pesca, la comida y el mar.

En los años de 1990 nosotros no tuvimos representante en la asamblea constituyente, fueron los indígenas y los afros quienes nos ayudaron para lograr que se incluyera en la nueva constitución a de 1991, un artículo que fue el 310 donde se nos reconocía a nosotros como raizales, donde se hablaba de la necesidad de proteger el pueblo del archipiélago, su ecosistema y donde se demandaba que debería haber un tratamiento especial para ese territorio. (Entrevista miss Dilia, 2015)

Miss Dila es una de las mujeres que actualmente apoya la elaboración del *estatuto raizal* cuyo objetivo pretende garantizar la autonomía de decisión sobre territorio, cultura, formas de gobierno, educación, y la construcción de un proceso de autodeterminación como pueblo. Actualmente miss Dilia vive entre la ciudad de Bogotá y San Andrés, viaja constantemente, su familia se encuentra en los dos lugares y su proyecto de vida se ha forjado tanto para las y los raizales que viven en la isla como para quienes han migrado al continente. Junta a la cultura, miss Dilia sostiene que la educación son los ejes de transformación social, con los cuales es posible enfrentar las necesidades que actualmente atraviesan las y los raizales/ isleños.

En el campo de la educación una de las representantes de los procesos es miss Amparo una maestra quien se reconoce como mujer isleña, tiene una maestría estudios del Caribe, y una de sus propuestas desde la educación es, que el sistema educativo de la isla debe leerse desde su carácter de insularidad, por tanto es necesario reforzar el proyecto sobre bilingüismo (creole-español) en las escuelas del archipiélago, a la vez que incentivar una propuesta etnoeducativa que reivindique elementos identitarios de las y los diversos habitantes de la isla:

La educación que están recibiendo los niños desde la década de los 50 por poner una fecha, no es una educación pertinente a la realidad de la isla, se le está enseñando a ser colombiano pero del continente, no del archipiélago, entonces las niñas y niños tienen que aprender a hablar en

español, tienen que hacer y ser como los continentales. Ignorando el contexto geográfico, territorial, cultural y social en el que ha vivido. (Entrevista miss Amparo, agosto, 2016)

Entre las preocupaciones más enfáticas de miss Amparo es la vinculación de las y los jóvenes en las organizaciones de tráfico y las consecuencias sociales que conlleva frente a los valores pacíficos que habían caracterizado a las y los isleños, pues las cifras de violencia en la isla aumentan notoriamente.

Frente al papel de la mujer en general, dice que es muy invisible, sin embargo cuando se trata de juzgar y culpar sobre los acontecimientos actuales de la isla, se suele decir que la mujer como madre es la responsable de la educación y cuidado de sus hijas e hijos: *En general se piensa que el campo de la educación ha estado relacionado a las profesoras y la formación a las mamás, por ello se tiende a culpar a las mujeres en el momento en que los jóvenes ingresan a las bandas organizadas* (Entrevista miss Amparo, 2015)

El proyecto de vida y político de miss Amparo se define desde la educación su esperanza en la transformación de las problemáticas sociales y ambientales de la isla está en concienciar a las y los dirigentes del archipiélago de crear una política educativa intercultural que responda a las transformaciones en niñas, niños, jóvenes y adultos que viven en San Andrés y Providencia.

Reflexiones

Haciendo un análisis sobre el contexto social y cultural desde donde se proyectan las políticas culturales; es percibido que la heteroidentificación y definición por parte del Estado hacia las comunidades afrocolombianas, raizales y palenqueras, se homogenizan en el marco del reconocimiento y se obvian las diferencias, invisibilizando prácticas culturales e identidades dentro de las mismas,

Desde este escenario, la sociedad raizal hace parte de la diáspora africana, sin embargo su contexto geográfico, histórico y cultural ha configurado un escenario de flujos de identidades que determinan sus demandas específicas frente al Estado-nación colombiano. Demandas que permanecen pues no se ha dado un efectivo proceso de materialización de las políticas culturales al ignorar las particularidades sociales, geográficas e históricas de cada pueblo.

Así, se limita a una simple inclusión al marco discursivo de la agenda política sin elaborar una política cultural definida hacia la población raizal/isleña, por tanto los proyectos

culturales que se desarrollan están adscritos a convocatorias ocasionales por parte del Ministerio de Cultura Nacional y de organizaciones no gubernamentales. En este contexto surge la demanda actual para la creación de un Estatuto raizal que en palabras de Dilia Robinson (2002) permite la: *adopción de medidas para proteger la identidad cultural del pueblo raizal del archipiélago de San Andrés, Providencia y Sta. Catalina y garantizarle al mismo condiciones para la supervivencia, desarrollo y autodeterminación.*

Resulta relevante comprender el debate que adquieren las demandas actuales de la comunidad raizal enfocadas en la autonomía, autodeterminación y la elaboración de un estatuto raizal, ya que en el plano de la nación sobre lo político, cultural y social, el reconocimiento es validado por el Estado siempre y cuando la autodeterminación de los pueblos no trasgreda el concepto unitario de la nación, o vaya en contra del desarrollo y el progreso.

Una de las reflexiones es que más allá del discurso multiculturalista negociado entre mercado, Estado y organizaciones, existe una estructura de poder del Estado-nación (colonial/racial/patriarcal) que desde el proceso de la colombianización hasta la actualidad procura el control de la diferencia con mecanismos de empobrecimiento, formación de periferias, transformación de los valores sociales y control por el ejercicio de la violencia, reflejado en la isla. En este escenario las mujeres y sus voces desarrollan un papel relevante para la organización y las exigencias de la sociedad raizal/isleña.

La necesidad de reconocer el rol de las mujeres en las organizaciones de las comunidades afrodescendientes, así como la constante de los mecanismos de producción de desigualdades materiales y simbólicas de las diferencias a las que enfrentan en el proceso (pues en estas relaciones asimétricas interseccionales se tiende a desdibujar el lugar de las mujeres tanto en los escenarios de la gestión cultural como en la incidencia en el marco del Estado), plantea la interculturalidad también para las mujeres como una bandera de reforma a la estructura Estatal, así como una esperanza de emancipación social.

El desarrollo de una propuesta educativa que conlleve a un cambio es fundamental para la transformación, por tanto es necesario tomar con seriedad los procesos abordados y trabajados por y desde las comunidades, buscando conexiones de dialogo entre las posturas críticas a lo institucionalizado y lo propuesto desde las bases. Por tanto la etnoeducación es un elemento central para el reconocimiento de prácticas de la identidad raizal/isleña, pero también de continentales, árabes e identidades que emergen de la diáspora.

La cuestión sobre la *identidad raizal*, política cultural, mujeres e interculturalidad está abierta al debate y pretende no ser un trabajo exclusivo para la comunidad académica sino también aportar de manera significativa y en general a la sociedad raizal/isleña.

Referencias

ARCHIBOLD, J. *San Andrés Islas*, una aproximación a los estudios culturales. Bogotá: Gobernación de San Andrés, 2015.

AVELLA F. *De la multiculturalidad a la interculturalidad: el caso del archipiélago de San Andrés islas*, reserva mundial de la biósfera “seaflower”. Colombia: Texto Inédito, 2014.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista NOMADAS*. n. 26. Bogotá, p. 92-101, 2007.

CUNHA, M. Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

_____. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

DUSSEL, E. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

GIL, F. Estado y procesos políticos: Sexualidad e interseccionalidad. In: CORRÊA, Sonia; PARKER, Richard. (orgs). *Sexualidade E Política Na América Latina: Histórias, Interseções e Paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, 2011.

HALL, S. A questão multicultural. In: *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Humanitas; Ed. UFMG, 2003.

JARDIM, D. Alteridades e (In) visibilidades: uma perspectiva antropológica sobre direitos humanos e dignidade. In: JARDIM, D. F.; LOPEZ, Laura C. *Políticas da Diversidade: (in) visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2013.

KYMLICKA, W. *Cidadania Multicultural*. Uma teoria liberal dos direitos minoritários. Madrid: Editorial Paidós, 1995.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. *Revista Tabula Rasa*. n. 9, Bogotá, p.73-101, 2008.

MUÑOZ, P. *Violencias interseccionales*. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia en las mujeres de Latinoamérica. Tegucigalpa: CAWN, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RESTREPO, E. Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Revista Ámbito de Encuentros*, Carolina, v. 7, n. 1, p. 9-30, 2014.

_____. Antropología y estudios culturales: distinciones, tensiones y confluencias. 2009. Disponível em <www.ram-wan.net/restrepo/documentos/notas-antropo-eccss.doc>. Acesso em 03 dez. 2017.

ROJAS, Axel. Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos. *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, v. 47, n. 2, jul-dez, 2011, p. 173-198.

SAID, E. Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. In: *Cultura y Tercer Mundo*. Cambios en el saber académico, tomo 1. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.

SEGATO, L. Raça é Signo. In: *Série Antropológica*. Brasília: UNB, 2005.

_____. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: QUIJANO, Aníbal; NAVARRETE, Julio Mejía. (orgs). *La cuestión descolonial*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2011.

TYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 1993.

TUBINO, F. *La interculturalidad crítica como proyecto ético-político*. 2005. Disponível em: <<http://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html>>. Acesso em 03 dez 2017.

VALENCIA, Inge. *Identidades del Caribe insular colombiano: otra mirada del caso isleño-raizal*". Bogotá: Universidad Icesi, 2008.

WALSH, C. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ed. Abya Yala, 2009.

WEBER, M. *Relações Comunitárias Étnicas: Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002.

WILSON, P. *Las travesuras del cangrejo*. Un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad. Bogotá: Editorial Unibiblos, 2003.

- ⁱ Candidata doctoral en antropología social por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur en Porto Alegre-Brasil. Magister en estudios culturales con mención en políticas culturales por la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Docente universitaria e investigadora con experiencia en trabajo de campo con comunidades rurales, urbanas e Investigaciones en los temas sobre afrodescendencia, género, interculturalidad, territorio y pensamiento latinoamericano.
- ⁱⁱ Sin embargo algunos de sus exponentes viven y producen sus reflexiones en universidades en Estados Unidos.
- ⁱⁱⁱ Enrique Dussel, *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, Madrid, 2007.
- ^{iv} Como señala Enrique Dussel, la esclavitud en la *orbis terrarum* (la tres partes del mundo) no residía en parámetros raciales, ya que quien caía en condición de esclavo sería por la guerra misma, donde cualquier habitante de esta *orbis terrarum* podría serlo. Sin embargo señala que es a partir de 1492 donde esta condición de la esclavitud vendrá a tener cambios substanciales bajo la idea de raza y de color, ya que antes de esta fecha para los musulmanes “el negro pagano era a los ojos del blanco un posible esclavo; el negro musulmán se transformaba en el igual blanco” esto reflejado en la esclavización y comercio de los pueblos africanos de las costas occidentales del continente bantú, que serán comerciados por mercaderes africanos pertenecientes a las élites de los antiguos regímenes musulmanes. (Dussel, 2007).
- ^v Ochy Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” en *Revista NOMADAS*. No.26. Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central. 2007. p. 98-99.
- ^{vi} María Lugones, “Colonialidad y Género”, en *Revista Tabula Rasa*. Núm. 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008 p. 73-101.
- ^{vii} Rita Laura Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete, edit., *La cuestión descolonial*, Lima, Universidad Ricardo Palma-Catedra América Latina y la Colonialidad de Poder, 2011.
- ^{viii} Franklin Gil Hernández. “Estado y procesos políticos: Sexualidad e interseccionalidad”. en Sonia Corrêa e Richard Parker, comp., *Sexualidade E Política Na América Latina: Histórias, Interseções e Paradoxos*, Rio de Janeiro, Abia, 2011. P. 82.
- ^{ix} La categoría de “interseccionalidad” surge en medio de los debates de las mujeres afroamericanas, en la lucha por los derechos civiles y los movimientos gestados en las décadas de 1960 y 1970. Autoras como Kimberlé Williams Crenshaw, Patricia Hill Collins, Bell Hooks y Ángela Davis, entre otras, han fortalecido los debates desde el pensamiento negro feminista. Kimberlé Williams Crenshaw, define la interseccionalidad como: “la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas”. En su marco teórico, la subordinación interseccional es, a menudo, la consecuencia de un factor de discriminación que, al interactuar con otros mecanismos de opresión ya existentes crean, en conjunto, una nueva dimensión de desempoderamiento. (Crenshaw, 1995).
- ^x Eduardo Restrepo, “Antropología y estudios culturales: distinciones, tensiones y confluencias” Borrador escrito para ser discutido en el seminario “Antropología y estudios culturales: confluencias y tensiones”, organizado por el ICESI y la Universidad Javeriana en Cali. 13 y 14 de agosto de 2009.
- ^{xi} Max Weber, (2002) “Relações Comunitárias Étnicas” *Economia e Sociedade*: Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- ^{xii} Cunha, Manuela Carneiro da. “Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX” & “Etnicidade: da cultura residual mas irredutível”. In: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986. p.85-108.
- ^{xiii} Taylor, Charles. “La política del reconocimiento”. In: El multiculturalismo y “la política Del reconocimiento”. México, Fondo de Cultura Económica, 2009 [1994].
- ^{xiv} Kymlicka, Will. Ciudadanía Multicultural. Uma teoria liberal dos direitos minoritários. Editorial Paidós, 1995. Pág. 19.
- ^{xv} Para Hall existen varias clases de multiculturalismos dentro de los que se encuentran el *multiculturalismo liberal* que tiene como característica principal el reconocimiento de la diversidad para su integración en el mercado y adherirlos a la estructura de nación-hegemónica; se encuentra también el *multiculturalismo plural* cuyo objetivo es reconocer tanto las diferencias culturales como los derechos colectivos y el *multiculturalismo crítico* que resalta la existencia de relaciones asimétricas de poder que se han configurado históricamente (Hall:2003)
- ^{xvi} Catherine Walsh (2009). Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época, Quito: Ed. Abya Yala.
- ^{xvii} Como la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) en Colombia, junto a los movimientos Kataristas y Aimaras en Bolivia.
- ^{xviii} Eduardo Restrepo (2014) Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades.
- ^{xix} Axel Rojas (2011). Gobernar (se) en nombre de la cultura, Revista, ICAHN.

^{xx} Categorías de auto-identificación por parte de los grupos y de hetero-identificación por parte del Estado. Las comunidades negras afrocolombianas, palenqueras y raizales son resultado de la diáspora africana en Colombia, sin embargo cada una tiene características particulares en la formación de las identidades y el reconocimiento.

^{xxi} Enfocada principalmente en los siguientes tres puntos: a) resalta la identidad étnica como base para su reconocimiento frente a otros colectivos; b) enfoca la importancia de la otorgación de la propiedad del territorio para las comunidades negras que históricamente se han asentado en determinados lugares; y c) se fomenta la implementación de la etnoeducación y la cátedra de estudios afrocolombianos como mecanismos para salvaguardar la memoria y las formas de vida de las comunidades afrodescendientes del país. Por medio de la ley 70 se establece la organización territorial de las comunidades afrocolombianas partir de los consejos comunitarios que pertenecen a los territorios colectivos titulados, ubicadas principalmente en el pacífico, valle interandino y el Caribe continental colombiano.

^{xxii} En el país se comienza a reflexionar sobre “la cultura” como un elemento de transformación social desde finales del siglo XIX. Algunos de los antecedentes a la formación del ministerio de cultura son: a) creación de la Biblioteca Nacional-1897; b) Museo Nacional - 1823; c) Apertura decentros culturales en el país y entre 1930 y 1946.

^{xxiii} En el desarrollo del compendio participaron académicos, representantes de organizaciones sociales, entidades privadas y agentes del Estado.

^{xxiv} Se plantea la elaboración de políticas culturales en Colombia siguiendo las presente características: a) Atienden a diferentes campos o ámbitos de la cultura, b) integrales, c) combinan lo general con lo diferencial, d) públicas, e) buscan la descentralización y las autonomías regionales y locales, f) se construyen y se ejecutan participativamente (desde abajo), g) combinan antecedentes, contexto, conceptualización, objetivos, líneas de acción, actores y criterios de evaluación.

^{xxv} Si bien para la formación de la autoidentificación los raizales son isleños, es importante aclarar que no todos los isleños son raizales. Son identidades diáspóricas que transitan entre diferencias y relaciones constantes, por ello el texto hace referencia a raizales/isleños(as).

^{xxvi} En espacio geográfico, el archipiélago de San Andrés Islas se encuentra ubicado aproximadamente a 715 kilómetros de la costa Caribe continental colombiana, a 230 kilómetros de Nicaragua y a 725 kilómetros de Jamaica. La isla de San Andrés posee 27 km² entre espacio urbano y rural, Providencia cuenta con 17 Km² y Santa Catalina con 1 km².

^{xxvii} Avella Francisco (2014) De la multiculturalidad a la interculturalidad: el caso del archipiélago de san Andrés islas, reserva mundial de la biósfera “seaflower” (Colombia, Caribe suroccidental) Texto Inédito.

^{xxviii} Valencia Inge Helena(2008) "Identidades del Caribe insular colombiano: otra mirada del caso isleño-raizal". En: Colombia, ed: Universidad Icesi.

^{xxix} Archibold, Jairo (2015) San Andrés Islas, una aproximación a los estudios culturales. Bogotá. Gobernación de San Andrés

^{xxx} Continentales o pañas es la forma en que las y los isleños denominaban a los migrantes en la isla, mientras que turcos hace referencia a la población árabe provenientes de países como Siria y Libia que se instalaron en la isla en la migración producida por la política de puerto libre

^{xxxi} Reflexiones del profesor Francisco Avella, exprofesor Asociado, Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe.

^{xxxii} Peter Wilson. 2003. Las travesuras del cangrejo. Un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad, Universidad Nacional de Colombia, Editorial Unibiblos.

^{xxxiii} Con el objetivo de respetar el ámbito personal e íntimo de estas dos mujeres, me limito a decir su nombre y contar sobre sus acciones y propuestas.

^{xxxiv} En San Andrés a las señoras isleñas-raizales se les llama por miss antes del nombre.