

LA COMUNIDAD AFRONASA DE AGUA NEGRA: ENTRE EL CONFLICTO Y LA
CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO INTERCULTURAL, A TRAVÉS DE LAS
EPISTEMOLOGÍAS PROPIAS Y LA EDUCACIÓN POPULAR



DAVID LEÓN GALARZA

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES, EXACTAS Y DE LA EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN POPULAR
POPAYÁN
2019

LA COMUNIDAD AFRONASA DE AGUA NEGRA: ENTRE EL CONFLICTO Y LA
CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO INTERCULTURAL, A TRAVÉS DE LAS
EPISTEMOLOGÍAS PROPIAS Y LA EDUCACIÓN POPULAR



DAVID LEÓN GALARZA

TRABAJO DE TESIS PARA
OPTAR AL TÍTULO DE MAGISTER EN EDUCACIÓN POPULAR

Director
Mag. JOSÉ ANTONIO CAICEDO

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES, EXACTAS Y DE LA EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN POPULAR
POPAYÁN
2019

NOTA DE ACEPTACIÓN

DIRECTOR

JURADO

JURADO

Popayán, junio de 2019

Dedicatoria

Este trabajo se lo dedico a mis padres, por su inmenso acompañamiento y apoyo, a Juan Manuel mi hijo por hacerme feliz, a Sofía por su amor, comprensión y por caminar juntos en este proceso educativo-comunitario, de aprender y desaprender.

AGRADECIMIENTOS

De corazón agradezco a la comunidad de Agua Negra, a las autoridades tradicionales, a las mayores y mayores quienes en este caminar compartieron sus epistemologías, a los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra, a mis compañeras y compañeros de trabajo, quienes durante este tiempo se convirtieron en mi segunda familia.

Al profesor José Antonio Caicedo quien orientó esta experiencia, acompañando a través de la entrega, dedicación y aportando para lograr el resultado final; a mis compañeros de maestría, con quienes compartí momentos únicos, de aprendizaje y en el creer que la educación popular cada día adquiere matices para recorrer el camino hacia la transformación de una mejor sociedad (es).

A los profesores de la maestría, quienes vivenciaron junto a nosotros su amor y compromiso por la Educación Popular, apostándole a desaprender lo impuesto por la escuela tradicional y corrientes positivistas, generando la búsqueda de aquellas epistemologías del sur, que hoy se niegan a desaparecer; a la universidad del Cauca quien me abrió las puertas de la educación pública y en el seguir creyendo en el cambio de la educación en nuestro Cauca y Colombia.

TABLA DE CONTENIDO	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	9
I CAPÍTULO: MORALES, AGUA NEGRA Y SU CONFORMACIÓN AFRONASA	12
1.1 EL PROCESO HISTÓRICO DE MORALES Y LA REALIDAD ACTUAL	12
1.1.1 La Educación en Morales	17
1.1.2 La salvajina	19
1.2 CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DEL RESGUARDO DE AGUA NEGRA	22
1.3 CONFIGURACIÓN HISTÓRICA DE LAS COMUNIDADES NASA Y AFRO	27
1.3.1 La escuela y la construcción de identidades	27
1.3.2 La aparición del mundo afronasa	31
II CAPÍTULO: EDUCACIÓN POPULAR, EDUCACION INTERCULTURAL Y CONFLICTOS INTERCULTURALES	38
2.1 EDUCACIÓN POPULAR: HISTORIA Y PRESENTE	38
2.2 DEL MULTICULTURALISMO A LO INTERCULTURAL	43
2.3 EDUCACIÓN POPULAR Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL, EL CAMINO POR RECORRER	50
2.4 RECONOCER LAS DIVERGENCIAS PARA ENTABLAR DIÁLOGOS Y ALTERNATIVAS INTERCULTURALES A TRAVÉS DE LA EP	53
2.5 CONFLICTO E INTERCULTURALIDAD	55
III CAPÍTULO: METODOLOGÍA	59
3.1 INTERVENCIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA – IAP	60
3.2 AGUA NEGRA, SUS ESTUDIANTES Y SU APUESTA EPISTÉMICA	62
3.3 LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN Y EL CAMINO	68

COMUNITARIO POR RECORRER

IV CAPÍTULO: LA IMPOSICIÓN HISTÓRICA DEL CONFLICTO INTERCULTURAL, SU DECONSTRUCCIÓN Y LA TRANSFORMACIÓN HACIA EL MUNDO AFRONASA	74
4.1 LAS LUCHAS HISTÓRICAS AFRO-INDÍGENAS Y SUS RELACIONES DE EMANCIPACIÓN	74
4.2 LA INCORPORACIÓN DE LOS CONFLICTOS INTERCULTURALES Y SU TIPOLOGÍA	78
4.3 AGUA NEGRA Y EL CONTEXTO DE LOS CONFLICTOS INTERCULTURALES	85
4.3.1 Los partidos políticos y su intervención en el territorio	87
4.3.2 La religiosidad en Agua Negra, sus costumbres y la lucha por los reconocimientos	90
4.4 EL PUEBLO AFRONASA DE AGUA NEGRA REINVENTA Y TEJE LOS CAMINOS HACIA LA SOLUCIÓN DE SUS CONFLICTOS	93
4.4.1 La guardia intercultural de Agua Negra	93
4.4.2 Encuentro artístico y cultural afronasa	97
4.4.3 Plan de vida	102
V CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	113

TABLA DE IMÁGENES

NOMBRE IMAGEN	PÁGINA
Foto1: El mayor afro enseña a los demás comuneros a elaborar canastos	33
Foto 2: Visita a los mayores con los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra	63
Foto 3: Trabajo en mural con los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra	65
Foto 4: Trabajo con comuneros nasas y afros y estudiantes en el rio Dinde. Encuentro afronasa	70
Foto 5: Cabildo mayor posesionando al cabildo escolar de la Institución Educativa Agua Negra.	84
Foto 6: Baile afro con música propia. Agrupación dinastía Mosquera	92
Foto 7: Diálogo y confrontación de saberes nasas y afros. Encuentro afronasa 2018	98
Foto 8: Elaboración de esteras proveniente de la vena de caña brava, por el pueblo afro	101
Foto 9: Peinados afros que hacen parte de la identidad cultural de los habitantes de Los Andes	102

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se llevó a cabo en el resguardo indígena de Agua Negra, ubicado en el municipio de Morales, departamento del Cauca, con el objetivo de analizar las relaciones de conflicto intercultural afro-nasa en el resguardo de Agua Negra después de 1991; sin embargo, en este caminar de la Educación Popular, Educación propia e intercultural surgieron nuevos caminos de investigación que relacionan a Agua Negra, no únicamente como un territorio donde surgieron conflictos interétnicos, sino como una experiencia singular donde el territorio es compartido por dos grupos étnicos que históricamente han sido golpeados a través de la esclavitud y el racismo.

Además, este recorrido comunitario y pedagógico permitió identificar el proceso histórico de movilización y asentamiento de las dos comunidades en el resguardo de Agua Negra, además, conocer los diversos tipos de conflictos interculturales generados en el resguardo de Agua Negra e indagar por propuestas-alternativas de solución de conflictos entre ambas comunidades a través de la Educación Popular. De esta manera, se demostrará que es la comunidad junto a los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra quienes han trabajado y aún continúan, desde sus epistemologías, resignificando el mundo intercultural afronasa.

Con los anteriores objetivos, en el primer capítulo titulado “Morales, Agua Negra y su conformación afronasa” se narra la conformación del municipio de Morales y su rol social, político, económico y de violencia que padece en la actualidad; al tiempo se menciona la forma como las comunidades indígenas de la zona occidente de Morales fueron determinadas a través del “encapsulamiento espacial” provocado por la construcción de la represa La Salvajina, generando desarraigo, empobrecimiento e incumplimiento de acuerdos por parte de la EPSA.

Luego, en este capítulo se describe la conformación de Agua Negra, desde la llegada de gente afro, nasa y misak al territorio, luego con su pertenencia al resguardo de Chimborazo y posteriormente con la conformación del resguardo en pleno. En este capítulo nos encontramos con los inicios del territorio de Agua Negra, su trabajo comunitario, las definiciones de sus límites territoriales, el rol de la escuela y la aparición de los conflictos interétnicos y la conformación de ese mundo afronasa.

En el segundo capítulo que se titula “Educación popular, educación intercultural y conflictos interculturales” se definen a través de realidades del Abya Yala principios de la Educación Popular, que dejan ver el pensamiento de su máximo exponente: Paulo Freire, además de muchos educadores populares que han pensado la educación desde otras experiencias y que permiten ver la figura de opresor y oprimido en las relaciones de poder.

Además, la relación con la educación intercultural y los conflictos interculturales que ahondan grandes problemas como racismo, xenofobia y exclusión social, teniendo en cuenta grandes procesos decoloniales emergentes desde el sur. Precisamente, un sur que resiste y re-existe a pesar de la opresión de los colonos y las nuevas formas de coacción física, simbólica y educativa que generan desigualdad epistémica, política, social, cultural y económica en este mundo actual determinado por la figura modernidad/colonialidad.

En el tercer capítulo se habla de la Metodología del trabajo que se llevó a cabo a través de la IAP y su exponente más claro Orlando Fals Borda. Se observa como esta apuesta investigativa busca devolverle la voz al pueblo, reconociendo a las comunidades como portadoras de epistemologías propias e importantes para las ciencias sociales y la educación. Además, observaremos cómo los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra se involucran en este proceso, haciendo uso de la IAP en el territorio y generando de esta manera investigación intercultural.

En esta reflexión, válida para nuestro proceso comunitario-pedagógico, el texto entra en diálogo con autores como Walsh, Fanon, Escobar, Dussel, Quijano, entre otros, generando la posibilidad de construir nuestras propias maneras de investigar, designando a nombre propio aquellas epistemologías de este mundo “afronasa intercultural”. De esta manera, aunque se continúa en el proceso de la Educación Popular, Agua Negra se podría convertir en una de las apuestas más significativas de la línea intercultural.

Complementando lo anterior, observamos como la escuela empieza a movilizarse hacia la comunidad, generando empoderamiento a través de la EP y la educación propia e intercultural, para transformar algunas estructuras educativas ancladas en el tiempo por el sistema educativo tradicional. A la vez, este capítulo logra ubicar al lector en las estrategias de investigación que

fueron utilizadas por estudiantes e investigador en este proceso comunitario-pedagógico en el territorio intercultural.

Luego, en el cuarto capítulo denominado “la imposición histórica del conflicto intercultural, su deconstrucción y la transformación hacia el mundo afronasa”, el lector observará la forma como Agua Negra “afronasa” en un principio fue marcada por conflictos interculturales, sobre todo cuando el territorio se politiza dentro de la figura del ser indígena; de igual manera, observaremos cómo en los últimos tiempos la entrada del cristianismo, católico y protestante, y la figura de los partidos políticos generaron nuevos conflictos.

Sin embargo, la comunidad afronasa de Agua Negra en la actualidad le ha empezado a dar validez a la interculturalidad, y la intraculturalidad, entendiendo que existen maneras diversas de compartir su territorio. De hecho, instituciones como la guardia afronasa, la estructuración de su plan de vida y eventos hechos por la misma comunidad como: el encuentro afronasa, permiten la transformación de los pobladores, en términos de dejar a un costado el racismo, la xenofobia y la exclusión política, religiosa, social y cultural.

En ese caminar, la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra tiene mucho que contar, teniendo en cuenta que logra romper con el claustro epistémico histórico. No en vano todo este proceso obedece a acciones de los estudiantes, a través de la sensibilización del investigador, que al finalizar termina siendo un educador-comunero del territorio. Así, termina la presente investigación como el inicio de un proceso comunitario y educativo, capaz de entender que la educación es inacabada y que, quizás, no cambiará este territorio pero si cambiará a las personas que harán la transformación social, que arroje oportunidad, equidad y justicia comunitaria.

I CAPÍTULO

MORALES, AGUA NEGRA Y SU CONFORMACIÓN AFRONASA

1.1 EL PROCESO HISTÓRICO DE MORALES Y LA REALIDAD ACTUAL

El municipio de Morales, ubicado en el departamento del Cauca, fue fundado el 27 de septiembre de 1.806 por los señores Juan Manuel Morales de Figueroa, Juan de Rivera Torres, Manuel María Charria, Carlos de Velasco y Joaquín Baptista, quienes compraron los terrenos de la que se llamará la vice-parroquia de San Antonio de Padua del Ático al señor Juan Antonio Torres. El distrito fue creado por medio de Decreto Ordenanza No. 121 de OCTUBRE 7 de 1.852 de la Cámara De Provincia de Popayán, pero su fundación data del 27 de septiembre de 1.806.

Este municipio fue una de las siete divisiones territoriales de la provincia de Popayán. La cabecera municipal de Morales fue fundada el 7 de octubre de 1.852 por el Presbítero Luis Jerónimo Morales y el señor Juan Manuel Morales. Este municipio antes de 1.915 era un distrito de la provincia de Popayán que tenía como cabecera de la provincia a la actual capital del departamento del Cauca.

De esta manera, la memoria de los moralenses tiene relación directa con la iglesia católica, ya que la vida en comunidad en esos tiempos se organizó en torno al pensamiento católico, llevando a la compra de las tierras para que la iglesia se fortaleciera y para que de alguna forma tuviera su propio terreno. Así, los moralenses de ese tiempo empezaron a adorar a su patrono, como se le conoce hasta estos tiempos, San Antonio de Padua.

Actualmente, Morales tiene una población de 25.963 habitantes. El 8% equivale a las personas que viven en el sector urbano, y el resto de la población vive en el sector rural. Es decir, el 92% de la población habita en las 61 veredas, cultivando en la tierra variedad de productos para el autoconsumo y la venta en el mercado de la cabecera municipal y otros municipios vecinos.

Su economía se basa en el cultivo de café, siendo un productor excelente de este producto a nivel nacional, al igual que plátano, caña de azúcar, yuca, tomate, maíz, habichuela, etc. Se encuentra localizado en la región andina, al sur occidente de Colombia, y en el departamento del Cauca se ubica al noroccidente. Además, es un municipio agrícola donde gran parte de su población vive en la cordillera occidental y cerca de las laderas del río Cauca.

En la denominada “zona plana” de este territorio actualmente viven campesinos mestizos y población indígena perteneciente al pueblo misak y nasa, mientras que la mayoría de la población afrodescendiente se ubica cerca a las riberas de los ríos Cauca, Piendamó y Dinde, y cuyas aguas desembocan en la represa La Salvajina; además, la población mayoritaria indígena se ubica en plena cordillera occidental, conformando los resguardos de Agua Negra, Honduras y Chimborazo y cuya etnia pertenece al pueblo nasa, aunque se pueden rastrear familias misak y comunidades afrodescendientes que conviven en los resguardos.

Históricamente Morales fue considerado por excelencia un municipio cafetero, de gente trabajadora que construyó una educación relacionada con valores campesinos para sus hijas e hijos, además por trabajar arduamente para que algunos jóvenes pudieran ingresar a la universidad y, de esa forma, logran construir un futuro próspero donde se contara con personas profesionales en diferentes campos para generar unas dinámicas de mejor vivir en este territorio.

Sin embargo, desde 1991 tan sólo un 5% de los jóvenes bachilleres del municipio lograban asistir a las universidades públicas y privadas, y tan sólo un 2% llegaba a graduarse en diferentes carreras profesionales. Lo anterior es el reflejo de la falta de inversión e inexistencia de centros de educación superior en este territorio, además de los escasos recursos económicos de las familias y del poco apoyo estatal en el sector educativo, para que los estudiantes se pudieran sostener en ciudades intermedias como Popayán y Cali.

Teniendo en cuenta lo anterior, el Cauca ha sido calificado como un departamento geoestratégico para el conflicto armado, reclutamiento de jóvenes, debido a la presencia de una multiplicidad de actores armados, además que históricamente fue una zona de tránsito y refugio de las guerrillas, sin embargo, la dinámica del conflicto armado no ha sido la misma en todos los municipios. El caso de Morales es particular, teniendo en cuenta los siguientes argumentos:

Aproximadamente hasta el 2006 la mortalidad en los habitantes de Morales obedecía a problemas de salud o vejez, lo que indicaba claramente que la violencia, los homicidios y demás actos delictivos no se veían representados en la vida cotidiana de los pobladores; aunque se debe mencionar que en años anteriores, y esporádicamente, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) llevaba a cabo incursiones en la cabecera municipal para llevarse el dinero del banco agrario, además de algunos hostigamientos al puesto de policía.

En los años 1999-2000 incursionaron las Autodefensas Unidas de Colombia, a través del bloque Calima, dejando como resultado muertes, desplazamiento de campesinos, indígenas y afros, además de intimidaciones a la población en general a través del terror que infundía este tipo de fuerzas armadas, hasta ese momento desconocidas por los habitantes. Sin embargo, el paso de este grupo armado fue momentáneo, teniendo en cuenta que en aquel entonces el café no representaba el sustento económico para sostener cualquier grupo armado, como si lo representó en otras regiones de Colombia el cultivo de la coca, la ganadería y la extracción de recursos minerales como el oro, el petróleo, entre otros.

A pesar de lo descrito anteriormente, la tranquilidad en este municipio se podía percibir, el comercio se movía a través del cultivo del café, el plátano, la yuca y otros productos de pan coger; sin embargo, luego del 2006 los asesinatos y otro tipo de violencias se instalaron e incrementaron drásticamente en el territorio. Lo anterior obedeció a la llegada de personas provenientes, en su mayoría, del sur del país y el Cauca, ya que iniciaron con las primeras plantaciones de hoja de coca en el municipio, con lo cual también hubo migración hacia la zona de personas provenientes de otros sitios geográficos, cuyo propósito era la generación de ingresos a partir de la expansión de este tipo de cultivos ilícitos.

De acuerdo a lo anterior, la siguiente gráfica muestra la dinámica que ha presentado el municipio durante el periodo 2005 – 2011, destacando que en el año 2009 se registró el mayor número de población en situación de desplazamiento. Aunque cabe resaltar las múltiples personas-familias que, por diferentes clases de miedos, nunca denunciaron ante las autoridades competentes este tipo de flagelos.

Además, como lo muestra un informe de la Fundación ideas para la paz “se destaca desplazamientos masivos en octubre y noviembre de 2012 en zona rural de Suárez, Caloto y

Morales, por combates entre la fuerza pública y las FARC” (FIP, 2012, p. 45). De esta manera, y de forma apresurada, Morales pasó de ser un territorio pacífico a uno controlado por la guerrilla de las Farc, y la figura del “traquetismo”, donde emergieron fenómenos como las extorsiones a comerciantes, denominadas “vacunas” por esta guerrilla. Dicho control se efectuó principalmente en la zona de la cordillera occidental, donde habitan comunidades del pueblo nasa en sus respectivos resguardos indígenas, además de comunidades campesinas y afrodescendientes.

Tabla 1: Población desplazada (expulsión, recepción y declaración)

Años	Expulsión		Recepción		Declaración	
	Hogares	Personas	Hogares	Personas	Hogares	Personas
2005	13	54	15	87	5	30
2006	40	189	25	104	19	100
2007	39	169	28	115	26	102
2008	79	327	38	141	39	148
2009	97	337	56	194	60	217
2010	37	144	39	148	40	151
2011	58	203	44	153	80	279

Fuente: Acción Social - Estadísticas de población desplazada (Reporte general por ubicación geográfica), 2019.

Sin embargo, las autoridades tradicionales y las comunidades de los resguardos de Agua Negra y Chimborazo en el año 2012 erradicaron las pequeñas plantaciones de coca que hasta esa época empezaban a florecer en estos lugares. Así, los dos resguardos indígenas de manera voluntaria dieron un gran paso en el buen vivir de sus territorios, entendiendo que este tipo de cultivos, a pesar de que “les dejaba ganancias económicas” a las personas involucradas en el proceso, podría generar conflicto y descomposición social.

A pesar de las particularidades de Agua Negra y Chimborazo los gobiernos nacionales de turno a través de la fuerza pública (ejército) en el territorio (cordillera) encontraron resistencias de las Farc, y otros grupos armados, por mantener el control de la zona debido al auge y aumento de cultivos de uso ilícito. Así el conflicto armado, aquel que por mucho tiempo los pobladores escucharon en las noticias como sucesos alejados de Morales, se convirtió en una indiscutida realidad social que terminaría por afectar el buen vivir de los moralenses, generando un clima de incertidumbre motivado por las balas, el despojo, los asesinatos y la consolidación del narcotráfico.

La presencia del conflicto armado en el municipio de Morales se evidencia en el escenario nacional durante el año 2011 con el asesinato del líder máximo de las Farc, Alfonso Cano, quien

fue abatido por las fuerzas militares en la vereda Chirriadero que pertenece al resguardo indígena de Honduras. En los relatos de los indígenas habitantes de este territorio se evidencia el impacto de ser golpeados por la violencia, por cuenta del conflicto armado.

En ese sentido, se puede argumentar que desde el auge de los cultivos de coca los habitantes de Morales han sido objeto de amenazas, desplazamiento, asesinatos y diferentes maneras de violación de derechos humanos, además de un control psicológico a partir de prácticas que infundieron terror y miedo en la población. Hoy, los nasas de Morales, los pueblos afrodescendientes y los campesinos no comprenden cómo sucedió todo, de qué manera el terror se apoderó de su municipio.

Teniendo en cuenta lo anterior se puede agregar que los pobladores de este territorio fueron conducidos a vivir acciones bélicas como el reclutamiento forzado de sus hijas e hijos por parte de las Farc y el ejército, enfrentamiento armado entre fuerza pública y guerrilla, extorsiones, secuestros, desplazamiento forzado, atentados con explosivos en la cabecera municipal por parte de la guerrilla de las Farc, aparición y aumento del sicariato, asesinatos indiscriminados, explosiones “controladas” de artefactos monitoreados por el ejército y estallados en la zona de cordillera, estigmatización de los habitantes campesinos, indígenas y afros quienes los tildaron de ser “colaboradores de la guerrilla”, etc.

Con esta mirada social e histórica, y debido a la aparición de estas acciones que se han mencionado, los jóvenes no sólo han sido víctimas de reclutamiento forzado, ampliando la deserción estudiantil, sino que con la expansión de los cultivos de marihuana, en los últimos seis años, se convirtieron en consumidores. Así, el conflicto armado y consumo de sustancias psicoactivas hoy empiezan a determinar y dirigir a este municipio al desconcierto, permitiendo creer que el hecho de que las Farc se hayan desmovilizado no es garantía de que la “paz” duradera llegue a estas tierras.

Hoy, Morales se encuentra en su máximo auge de violencias: robos, secuestros, extorsión a comerciantes, sicariato, “traquetismo” y la disputa entre grupos armados por el control de la hoja y base de coca. Lo anterior demuestra que luego de que las Farc dejaron las armas este tipo de violencias se apoderaron completamente del municipio, dejando a su paso muerte, despojo, miedos sociales y la gran incógnita: ¿hasta cuándo durará esta ola de múltiples violencias?

1.1.1 La Educación en Morales

Morales siempre construyó su educación en torno al mundo católico, debido al proceso que tuvo en su creación como municipio. Cuando la escuela llega por primera vez a este municipio en la tercera década del siglo XX se diseñó como un vehículo para que las personas aprendieran a leer y escribir el castellano, incluso en algunos casos solo a firmar, para que luego dieran el paso a hacer la primera comunión.

De esta manera la iglesia docente impartió su educación a través de la escuela, permitiendo forjar identidades alrededor de los rituales y demás prácticas que se tejían a través de estos principios católicos. Por ello, pensar en la educación en Morales es adentrarse en las prácticas de aprendizaje que la escuela les generó a los habitantes: una única forma de entender Colombia.

En ese sentido, las personas que se educaron en aquel entonces en estas escuelas veredales los profesores les narraban el ritual histórico plano de Colombia, donde se mencionaba el mestizaje como un proceso “benigno” para todos. En ese sentido, la escuela escondía en su quehacer diario una intención colonial, racial, plana y homogénea.

Desde que la escuela llegó a las zonas rurales y a las selvas y llanos, por lo general reducto de las poblaciones indígenas, el sistema educativo dio rienda suelta a la labor civilizatoria y de reproducción del orden hegemónico criollo que le había sido encomendada, desconociendo, por ende, las instituciones y manifestaciones culturales y lingüísticas de las poblaciones a las que decía atender (López, 2001, p. 4)

Las campañas de castellanización que incursionaron en Morales son un claro ejemplo de lo mencionado anteriormente, ya que el objetivo primordial de la escuela era que sus estudiantes aprendieran mínimamente a firmar y a rezar para luego ser preparados en el dogma católico. La preparación implicaba ejercicios de castigos ante cualquier falta o acción que “atentara contra el buen comportamiento católico escolar”.

Además de lo anterior, la escuela del siglo XX en Morales no reconocía a las comunidades indígenas y afrocolombianas, ya que el otro gran objetivo era llevar a cabo el proceso de construir una nación mestiza, donde todas las personas edificaran su vida a través del catolicismo, la historia nacional donde se excluían completamente los pueblos ancestrales y afros, el escudo, el himno y los partidos políticos tradicionales (conservador y liberal).

A pesar de lo anterior los habitantes de este municipio sólo pudieron contar con su primer colegio (básica secundaria) en la década del 70 del siglo pasado, cuando se conformó la Institución Educativa Francisco Antonio Rada en la cabecera municipal de Morales. Luego de la aparición de esta institución las personas del casco urbano y algunos campesinos, quienes habitaban en las veredas aledañas a la cabecera municipal, empezaron a mirar el colegio como una opción nueva de vida.

Sin embargo, el colegio sólo le representaba a las personas asistir y graduarse, pero no se visibilizaba la universidad como algo alcanzable y que impactara en las familias del municipio. Luego, a partir de la década del 80 las personas empezaron a mirar la universidad pública como sinónimo de progreso y aporte a las comunidades para generar impacto social, además de construir tejido social a través de la educación superior en algunos pocos jóvenes de Morales.

En la actualidad existen más de una decena de instituciones educativas en el municipio, pero el ingreso a la universidad pública aún queda relegado para muchos jóvenes que se gradúan de los colegios, teniendo en cuenta la difícil situación económica que las familias padecen en la actualidad. A esto se suma el olvido estatal y el ingreso a temprana edad del consumo de sustancias alucinógenas por parte de los jóvenes.

Además, los estudiantes y bachilleres de zonas campesinas acuden constantemente a trabajar como “raspachines” en las zonas donde existen este tipo de cultivos, ya que esa actividad, según comentan las personas, les genera buenos ingresos; incluso en el ejercicio de trabajar en esta actividad muchos terminan por desertar de los colegios porque no consideran que la escuela sea una alternativa de vida. Así, algunos jóvenes, incluso, se han dedicado al microtráfico de sustancias psicoactivas, viendo esta actividad como algo “bueno” y “rentable.

Por lo anterior, los colegios poco a poco ven cómo sus estudiantes empiezan a marcharse hacia otras actividades ilícitas. En ese sentido, muchos caficultores han mencionado que los jóvenes ya

no quieren trabajar en épocas de cosechas de café, ya que prefieren ir a raspar coca porque eso “es más rentable” en dinero y tiempo. A pesar de lo anterior, otros jóvenes que se retiran de estudiar se dedican al cultivo de café y otros productos lícitos en el municipio.

La educación, sobre todo la media técnica, en estos momentos en Morales se encuentra en un proceso de “producir bachilleres”, pero no se está preocupando por construir mancomunadamente algunas alternativas a los problemas latentes que golpean a las niñas, niños y jóvenes. De este modo, la competencia en las instituciones educativas por tener más estudiantes se ha convertido en sinónimo de “buena educación”, desconociendo problemas estructurales en las familias y comunidades.

Sin lugar a dudas esto ha afectado de manera amplia el recorrido de la educación en Morales, por ello, la escuela hasta la fecha no ha sido sinónimo de construcción de una educación que visibilice las problemáticas del territorio. Además, a las entidades competentes se les dificulta actuar en pro de mejorar la calidad de vida de los estudiantes o atacar las distintas problemáticas que existen, debido a las amenazas que han aumentado para las personas que demuestren algún tipo de interés en estos temas.

Maestras, maestros, madres y padres de familia, lideresas y líderes manifiestan su preocupación ante los múltiples problemas descritos anteriormente, sin embargo nadie afronta los constantes problemas ya que eso representaría atacar el microtráfico de estupefacientes y grupos ilegales armados que hoy actúan sin ninguna ideología social. Esta es la realidad indiscutida de Morales, que no encuentra salida a esta brecha que se instaló y apoderó de las vidas de las personas.

1.1.2 La salvajina

La represa La Salvajina hace parte del municipio de Morales, pero representa para muchos un símbolo de despojo, desplazamiento y muerte, teniendo en cuenta la manera como gran cantidad de habitantes fueron expropiados de sus tierras conservándose en la memoria de este municipio. Este lago artificial ha representado grandes problemas para los pobladores de Morales y Suárez, teniendo en cuenta momentos históricos importantes para estas personas.

En 1945 comenzaron los estudios en la zona de Salvajina, con el fin de hacer reconocimiento y establecer si en este cañón del río Cauca se podía realizar una obra de gran magnitud como una hidroeléctrica; ubicaron las empresas encargadas 30 estaciones de aforo y 16 instalaciones pluviométrías, para realizar estos trabajos colocaron también una tarabita (Juanillo, 2008, p. 107)

Para esta época en la cordillera occidental se ubicaban los pueblos indígenas de Morales, quienes vivían en las orillas de los ríos Cauca, Inguitó y otros ríos que hacían parte de su vida cotidiana, aportando y trabajando en comunidad. En este lugar las personas cultivaban diversos productos que se usaban en el “tul”¹ pero cuando se construyó el embalse todo quedó en el olvido.

En el área del embalse en septiembre de 1979 existían 613 parcelas, 342 en el municipio de Buenos Aires y 271 en el municipio de Morales, fincas de 3 a 50 hectáreas constituidas por agricultura y ganadería y los cientos de trabajos en toda la región (Juanillo, 2008, p. 40)

Cuando se inundó La Salvajina los habitantes fueron obligados a salir de los sitios cercanos a los ríos dejando atrás sus cultivos de plátano, yuca, café, ganadería, etc., dejándoles desolación, incertidumbre y grandes tristezas por la pérdida de su territorio para siempre. Así, la memoria histórica de estas personas argumenta que dicho despojo provocó daños sociales, económicos y culturales que nunca tuvieron solución.

La corporación autónoma regional del Cauca, CVC, por intermedio de sus funcionarios, estaban adelantando las negociaciones de las propiedades, pero lo estaban haciendo de una forma que no le convenía para nada al campesinado de la región porque con muy poco dinero, los estaban desalojando de las tierras que los había visto nacer y crecer (Juanillo, 2008, p. 213)

Para los habitantes afros de Morales y Suárez el río Cauca, antes que se inundara Salvajina, representaba todo, teniendo en cuenta que vivían de la búsqueda de oro de manera artesanal, barequeo. La gente “negra” dependía del río porque su identidad y su economía se basaban en lo ofrecido por Cauca. Incluso, se puede observar que “en el pacífico pueblo de Suárez veíamos

¹ Para el pueblo nasa el “tul” representa la huerta, donde se encuentran todas las variedades de plantas alimenticias, medicinales, frutales y los animales domésticos.

esta llegada y este inicio, algunos con nostalgia y otros motivados con lo que ocurría; con nostalgia porque con la construcción del embalse quedarían ahogadas para siempre la tierra que nos vio nacer” (Juanillo, 2008, p. 34).

En esos tiempos los resguardos indígenas de Morales ubicados en la cordillera occidental, Honduras, Chimborazo y Agua Negra, hicieron unos compromisos con la Empresa de Energía del Pacífico S.A, EPSA, quien era la encargada del manejo del embalse. Dentro de los compromisos se encontraban la construcción y pavimentación de vías de acceso hacia las diferentes veredas de los resguardos, acueductos, construcción y mejoramiento de escuelas y estructuración de colegios, además de la construcción de centros de salud equipados para su total funcionamiento.

Sin embargo, pasó el tiempo y los compromisos adquiridos entre las comunidades y la EPSA nunca se llevaron a cabo, dejando como resultado el “encapsulamiento espacial” de estas comunidades, es decir, quedaron presos en su propio territorio por la inundación de la Salvajina; lo anterior se relata ya que los pobladores antes de la construcción de esta represa usaban los ríos para salir hacia las cabeceras municipales (Morales y Suárez) y, luego, con la inundación de todo este territorio no pudieron salir fácilmente.

En ese sentido, en épocas de verano y cuando se requería aumentar el caudal del río Cauca para utilizarlo como sistema de riego en las plantaciones de caña de azúcar en el Valle del Cauca, las canoas, lanchas y ferri no llegaban a los sitios que quedaron establecidos para recoger a la gente que, incluso, venía de veredas donde se demoraban en llegar a los pequeños puertos más de 12 horas a pie. Por ello, el “encapsulamiento” fue y sigue siendo evidente para los pobladores de Morales y Suárez.

Teniendo en cuenta lo anterior, la EPSA no invirtió en la elaboración de carreteras, puestos de salud, escuelas y colegios, acueductos, entre otros. Únicamente se dedicó a beneficiarse de la energía que se obtenía por la construcción del embalse y de la producción de agua que, de muchas maneras, le pertenecía a los pueblos indígenas, afros y campesinos de Morales, Suárez y Buenos Aires.

Para la gente de Morales que habita en las cercanías del lago este representa un sinnúmero de cosas, entre las que se pueden encontrar los centenares de personas que el lago “se tragó”, ya

fuera porque se ahogaron intentando pasar de un lado a otro en canoa, lancha o ferri, además de la cantidad de personas que han sido asesinadas desde el auge de los cultivos ilícitos y que fueron lanzadas al lago, “abiertas para luego ser llenadas de piedras y que de esta manera no pudieran flotar”.

Además, para los habitantes de este sector es impresionante e injusto como este embalse lo manejan de acuerdo a las necesidades de los terratenientes del Valle del Cauca, como se mencionó, puesto que en épocas de invierno el nivel sube de manera exagerada, inundando las casas que las personas han construido con mucho esfuerzo, para evitar que los cañaduzales en el Valle se inunden demasiado. Cuando eso sucede las personas deben salir a buscar refugio a otros lugares y así evitar que el agua los alcance.

En épocas de verano el nivel baja drásticamente perjudicando a los pobladores de los resguardos de Honduras (Morales) y Cerro Tijeras (Suárez), ya que quedan completamente incomunicados, perdiendo año tras año la vida de muchas personas, teniendo en cuenta que el lago se convierte en un río lleno de lodo y palos. Cuando sucede lo anterior, las personas dicen que la EPSA lo hace para que en el Valle del Cauca los ricos no se queden sin agua, por ello las compuertas son abiertas para que los cañaduzales no permanezcan secos, sin tener en cuenta los graves daños que produce el bajar el caudal de la represa.

Por lo anterior, La Salvajina para muchos representa turismo, para otros es el recuerdo de su territorio próspero inundado, el oro que quedó enterrado en el embalse, las esperanzas que se perdieron con la represa. Los pueblos que se agrupan en este sector del embalse siempre han considerado que los gobiernos de turno han abandonado a los habitantes y han protegido a los dueños del embalse desde muchos puntos de vista, generando desesperanza y desolación en estas personas.

1.2 CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DEL RESGUARDO DE AGUA NEGRA

Teniendo en cuenta muchos de estos planteamientos “río arriba, monte adentro” le han denominado las mayoras y mayores al proceso de poblamiento del resguardo de Agua Negra, en

donde las diversas historias narradas hacen parte de un proceso de memoria histórica que se llevó a cabo en este territorio en el año 2018. Este caminar comunitario le permitió a los habitantes reinventar, de alguna manera, su rol social de resguardo indígena, territorio e interculturalidad que se tienen en Colombia a través de su memoria colectiva.

Agua Negra, resguardo indígena ubicado en el municipio de Morales, departamento del Cauca, jurídicamente pertenece al pueblo nasa y se ubica en la cordillera occidental. Sin embargo, en este mismo territorio cohabitan desde hace más de un siglo población afrodescendiente y algunas familias misak, quienes han logrado construir comunidad a pesar de las diferencias de tipo racial, de politización ideológica y de acceso al poder local.

Según lo descrito, el territorio de Agua Negra no fue siempre ocupado por los nasas, afros y misak, ya que la población que hoy en día habita este lugar, en su gran mayoría, llegó desde distintos sitios del departamento del Cauca un poco antes y a principios del siglo XX, de lugares como: Caldon, Totoró, Páez, Silvia, Patía, Tambo, Cajibío, Inzá, y Jambaló, entre otros. Las primeras familias que llegaron a este territorio fueron los Rivera, Pajoy, Mosquera, Osnas, Polanco, Camayo, Becoche, Meneses, Chocué, Caso, Campo, Carvajal, Guetio, Yandí, Pechené, Zambrano, Cucuñame, Aranda, Valencia, Chate, Cometa, entre otros.

En ese sentido, se puede inferir que hubo un poblamiento ancestral en este espacio por parte de comunidades indígenas que mantenían lazos estrechos de parentesco y vecindad con indígenas prehispánicos asentados en la zona de Tierradentro-Inzá. A partir de los cuales se concluye que los antiguos pobladores indígenas de esta zona son descendientes de estas culturas. Estos descendientes son nasas y misak, entre otros, que llegaron hasta la Cordillera Occidental habitando toda la zona que hoy corresponde a los resguardos de Chimborazo, Honduras y Agua Negra.

Sin embargo, en la búsqueda de la memoria histórica de este pueblo encontramos población afro que, a nivel de zona, no se le ha dado la importancia necesaria para entender el significado de Agua Negra. Es decir, en este recorrido histórico del siglo XX la gente afro aportó trabajo, fuerza, pensamiento y gentes en la creación del resguardo de Agua Negra, por lo que este documento se encuentra en el deber epistémico de contar lo poco conocido de este pueblo, e

intentará a través de la educación popular encontrar nuevas maneras de entender el tema intercultural.

Por otro lado, los testimonios de los mayores sobre el poblamiento de la zona (Agua Negra, Honduras y Chimborazo) se asocian al desplazamiento desde otras zonas por efecto del terraje, especialmente en las grandes haciendas de Silvia.

La ola migratoria de indígenas de la cordillera central hacia el municipio de Morales ocurrida durante la época de la Guerra de los Mil Días a finales del siglo XIX, una segunda ola migratoria ocurrida a mediados del siglo XX, en la época de la violencia entre conservadores y liberales (Plan de Vida Zona Occidente, 2004, p. 5).

En ese sentido, se puede pensar que la migración, al menos en Colombia y en el departamento del Cauca, tuvo una influencia de cambios en los espacios habitados por las personas que se asentaron, además de la reproducción y reinención de formas de vida en temas como: idiomas originarios, usos y costumbres, aplicación de técnicas de siembras, etc. Por ello, existen en la actualidad territorios donde cercanamente conviven comunidades cultural y fenotípicamente diversas, que han aprendido, o en ocasiones no, a convivir a través de la diferencia y la construcción de elementos sociales que les ha permitido respetar y vincularse por medio de figuras como la interculturalidad.

En el proceso migratorio de la zona occidente “Cuentan los mayores que se hablaba solamente el nasa. Los mayores mantenían el idioma pero fue necesario, según ellos, aprender el español para poder entenderse con los blancos” (Plan de Vida Zona Occidente, 2004a, p. 7) Aunque los motivos para la llegada de las familias indígenas-afros a este territorio fueron diversos, se puede afirmar que una de las razones más fuertes para la movilización fue la del enfrentamiento directo con el gobierno nacional, con “los partidos políticos y los propietarios de la tierra, los terratenientes y latifundistas, entre otros actores” (González, 2006, p. 115).

Frente a estos hechos, los indígenas tuvieron que marcharse de sus anteriores resguardos, a causa del despojo y del miedo que provocó todas estas acciones por parte de actores externos a los resguardos. Lo anterior dejó ciertas secuelas y experiencias en sus vidas, dichas secuelas provocaron una desconfianza de la vida comunitaria en resguardos, aunque no en todas las

personas. El territorio de Agua Negra comenzó a ser poblado por familias que vivieron y produjeron en la tierra, comenzaron a formar nuevamente una cosmogonía y una armonía con el sitio, mirando y teniendo como referencia las partes más altas, los ríos, los lugares más vistosos.

Al mismo tiempo, construyeron sus casas en sitios altos y en los lugares cercanos a los ríos, para obtener sus beneficios. En esa acción la población afro se empieza a asentar en las cercanías del río “Dinde”, viviendo de la pesca y de otros cultivos de pan coger, que les permitieran vivir en comunidad, lejos de las múltiples violencias que en aquel entonces padecía Colombia. Cuentan que las mayores y mayores afros empezaron a edificar una vida cercana al río porque éste les permitía pescar y cultivar productos que se daban en el clima cálido.

Los nasas, por su parte talaron bosques para hacer el “tul” de producción de alimentos y pastoreo para la ganadería. Teniendo en cuenta la extensión del territorio y sus climas, lograron establecer productos como: maíz, frijol, sisa, cebolla, papa, caña y algunos frutales para el autoconsumo. Además del café, que básicamente se usó para el consumo doméstico y para comercializarlo en menor escala.

También las mayores nasas y afros dicen que las primeras viviendas que se construyeron fueron hechas a base de madera, algunas con paredes de bahareque y techos de paja, cabuya y otros materiales del territorio; no existían caminos, ni mucho menos puentes sobre los principales ríos. Los primeros habitantes que llegaron a esa selva virgen tuvieron que hacer trochas y, luego, con el paso de las décadas lograron construir caminos de herradura; el objetivo de construir aquellos caminos era con la intención de comunicarse con las cabeceras municipales de Morales, Tambo, Cajibío y Suárez.

Luego, cuando se organizaron Agua Negra hizo parte del resguardo indígena de Chimborazo en un comienzo, debido a la cercanía territorial que tenían y a las condiciones de vida que comunitariamente eran parecidas, ya que en las riberas del río “Dinde” se ubicó la población afrodescendiente y en la parte alta se ubicó la comunidad del pueblo nasa y misak, como se mencionó. El mayor Domingo Camayo en sus sabias palabras cuenta que “Chimborazo se constituyó en 1906, llegaba hasta chorrera, pero entonces se dividieron, porque esto lo respetaron por el nombre de agua negra, entonces Chimborazo mandó hasta el límite de ellos, hasta ahora tenemos el nombre de Agua Negra”

Luego, nos cuenta el mayor Crisanto Rivera que se constituyó Agua Negra como tal en 1926 y se alejó de la estructura política de Chimborazo, de forma pacífica y en armonía, no a través de luchas territoriales entre los pobladores, pero si en contra de personas ajenas al territorio. Lo anterior sucede por procesos políticos que motivaron a los pobladores a llevar a cabo la constitución de un nuevo resguardo.

Un pequeño cabildo en 1926 y que se formó por los abuelos de don Domingo, de todos. En 1925 entró unos terratenientes de nombre los Vásquez, Alejandro Vásquez, y hacían trabajar tres días a los indígenas para ellos, pero los indígenas se enojaron y garrotearon a los terratenientes y de allí se creó el cabildo.

Particularmente la historia del terrateniente de apellido Vásquez se conserva en la memoria de los pobladores de Agua Negra, ya que representó la figura directa de terraje, teniendo en cuenta que este personaje había entrado al resguardo a apropiarse de las tierras de los habitantes originarios, sometiéndolos a largas jornadas de trabajo, sin pago alguno, además de generarles a los habitantes el desprecio por ellos mismos, es decir, por ser indígenas y afros.

Vásquez, como muchos comuneros de Agua Negra lo recuerdan, intentó por largo tiempo imponer sus reglas, vinculadas directamente al pago de terraje, sin embargo muchas mayores y mayores han mencionado que este personaje fue sacado a “garrote” por los habitantes. Luego de ese proceso llega la conformación del resguardo de Agua Negra, teniendo en cuenta que el señor Vásquez se oponía firmemente a la conformación de esta entidad.

De esta manera, y según cuentan los mayores de Agua Negra, lograron confrontar lo adverso y el resguardo se creó, no legalmente ante el Estado colombiano, pero si desde lo comunitario, desde la concepción de territorio. Crisanto Rivera menciona: “El municipio dijo que no hicieran cabildo, pero la gente no hizo caso y dejaron ese cabildo de 1926. De allí iban a formar otro pequeño cabildo, dijeron que no se dejaran de joder de la gente mestiza”. De ahí como dice don Domingo Camayo:

Florentino Pérez, entre otros, hubo un roce entre ellos y llegó un doctor y la gente hizo el trazo la línea recta. De allí se hizo una reunión, con los de Honduras, y no quisieron recibir a nosotros, entonces dijeron que eso lo iban a volver zona campesina, pero don Crisanto dijo que no (...) dijo esta tierrita queda para agua

negra misma, y contestaron que ese terreno era muy pequeño, pero puso pie firme y dijo el terreno es pequeño pero el alma es grande. En ese tiempo no tenía plata, no es como ahora, y unos decían que él no podía, pero el luchó y quedó el resguardo en 1973, ya que luchó bastante (Crisanto Rivera, 2018, memorias)

De esta manera Agua Negra en 1973 logró conformarse legalmente como resguardo indígena, permitiendo incluso la aparición de la escuela que hasta esos días no existía en el territorio. Así, la escuela en Agua Negra empezó a tejer una educación para población indígena en 1978, intentando construir una educación pensada en la comunidad pero con derroteros expedidos por el ministerio nacional de educación.

En estos momentos históricos Agua Negra se constituyó legalmente ante el Estado nación colombiano, permitiendo que fueran reconocidos como territorio indígena, aunque sabían que el resguardo había sido creado inicialmente junto a población afro. Población afro-nasa y misak que pensó en construir vida comunitaria desde el reconocimiento legal que proporcionaba Colombia.

1.3 CONFIGURACIÓN HISTÓRICA DE LAS COMUNIDADES NASA Y AFRO

1.3.1 La escuela y la construcción de identidades

Para entender Agua Negra es indispensable describir algunos procesos históricos en torno a la escuela, ya que los primeros pobladores de la zona, con recursos propios, construyeron las primeras aulas que funcionaron con grados primero y segundo. Durante varias décadas las comunidades pagaron a los docentes para que educaran a sus hijos, teniendo en cuenta que el Estado no hacía presencia en esta zona. Sólo hasta el año de 1948 el departamento del Cauca por medio de una ordenanza oficializó las escuelas de Mesón, Chimborazo, Tierradentro, Quingos y Honduras como escuelas unitarias, desde el grado primero a tercero.

La escuela de Agua Negra surge en el año 1978; dicha escuela se ubicó en una casa de familia, apoyada por la Junta de Acción Comunal. Más tarde, en 1979, el municipio nombra por primera

vez un docente en este resguardo, luego se legalizaría a través de un acuerdo municipal. Las escuelas de Samaria y Los Andes se legalizarían en los años 1986 y 1989 respectivamente.

Se reunieron 41 personas para expresar temas y tratar asuntos de la escuela del resguardo, con el cabildo y la junta de acción comunal, se pusieron de acuerdo y el personal que se reunieron en la casa del señor gobernador julio cometa, para escoger el profesor que iba a quedar Patricio Campo Rivera. Todos los padres de familia estaban de acuerdo y quedó en la casa de pablo Chocue. (Crisanto Rivera, 2018, memorias)

Antes de la conformación de la escuela de Agua Negra los habitantes de Agua Negra cuentan que cuando ellos asistían a la escuela que estaba ubicada en Chimborazo, en la frontera de los dos resguardos, los profesores les obligaban a hablar el castellano y a rezar. En ese sentido, muchas personas narran la manera como los castigaban cuando ellos hablaban en nasa yuwe.

Primero cuando nosotros éramos pequeños cuando los profesores llegan y ellos si nos regañaban cuando hablaban así, de allí es que ahora todo se fue perdiendo, que no tenían que hablar así, y que tenían que hablar castellano, y así primera vez cuando nosotros teníamos siete años y estábamos en la escuela y verdad eso si lo castigaban cuando hablábamos nasa, entonces del miedo ni hablábamos para que no nos castigaran (Dioselina Pajoy, 2018, memorias).

De esa manera, la escuela contribuyó significativamente al olvido del idioma nasa yuwe generando la no enseñanza de la lengua materna del pueblo nasa. Además, las diversas formas de castigo que les construyó a las niñas y niños se fue incorporando hasta el punto de pensar que era “malo hablar en nasa”, ya que no representaba lo “bueno del idioma español y lo escrito en la biblia católica”. En este territorio las historias narradas por sus habitantes incluso tienen parentesco con otras comunidades indígenas del país.

La educación de las poblaciones indígenas viene a ser tramitada como parte de la instrucción pública del Estado -a través de la escolarización- fijando su objetivo en desaparecer los rasgos culturales diferentes y desvanecer a las comunidades en la categoría de ciudadanos nacionales mediante la promoción de un proceso de mestizaje cultural (Mueses, 2010, p. 4).

En ese sentido, se puede observar que la escuela en Chimborazo desde 1948 empezó a instalar una de las formas de clasificación social, a través de una línea de la colonialidad del poder: la raza. Por ello, la escuela cumplió un papel de supremacía en este territorio, debido a la categorización, inferiorización del mundo indígena y negro, porque logró instalar en las subjetividades/colectividades de los habitantes de Agua Negra principios de “menosprecio cultural” y subvaloración del mundo indígena y afro.

Las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría “raza,” aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales. La importancia y la significación de la producción de esta categoría para el patrón mundial de poder capitalista eurocéntrico y colonial/moderno, difícilmente podría ser exagerada: la atribución de las nuevas identidades (Quijano, 2014, p. 373).

En las diversas maneras de castigos en la escuela se puede escuchar el fuste que lo hacían con cuero de vaca y era usado comúnmente para castigar severamente y subalternizar la lengua nasa y misak, además del maíz, y otros elementos, que se ubicaba en el suelo para que luego los estudiantes se arrodillaran y permanecieran allí durante horas.

Así mismo, los profesores utilizaban las reglas de madera para castigar en las manos a los estudiantes haciéndoles entender que era “prohibido” hacer uso de los idiomas originarios. Con el paso del tiempo, esa manera de prohibir el nasa yuwe, y el namui wam, se convirtió en una “realidad indiscutible” en muchas familias, ya que no le inculcaron a sus hijos el idioma propio porque creían que necesitaban comunicarse en castellano con las personas de afuera y el idioma de ellos “no servía” para llevar a cabo esa dinámica de comunicación.

Ese tipo de educación al mismo tiempo estaba controlada en la figura “iglesia-docente” ya que la iglesia católica impartía sus dinámicas al interior de la escuela, fijando ideologías que se establecían en el ámbito católico. Lo anterior se puede entender ya que en la frontera de los dos resguardos, Agua Negra y Chimborazo, en la década de 1950 se construyó una iglesia católica y que de alguna forma recuerda el poder de la educación eclesiástica en este territorio.

Este modelo de Iglesia docente se legitimaba gracias a la autonomía que el Estado otorgó a las congregaciones religiosas para definir de qué manera educar a las

poblaciones indígenas. De este modo la separación de los niños indígenas de sus familias con la finalidad de confinarlos en escuelas-internados, la imposición de la doctrina cristiana por la vía de la escolarización y los castigos y penalidades impuestos por los misioneros se vieron como procedimientos adecuados dadas las finalidades que perseguía la misión” (Castillo & Rojas, 2005, p. 68).

Aunque en Agua Negra no se usaban los internados se podía observar en la escuela de Chimborazo la construcción de un mundo hostil, que relegaba y menospreciaba el mundo nasa-misak-afro, ya que los diferentes castigos que se usaban en la escuela lograban generar ambivalencias que marcarían a muchos niños que hoy son madres y padres de familia. Así, los profesores, la mayoría provenientes de otros lugares, ocupaban un lugar importante en la configuración de nuevas identidades donde lo indio y negro se debía ocultar, para aprender las lógicas coloniales heredadas.

Aquel mundo colonial/segregador se construyó en el imaginario de las personas generando pensamientos colectivos, donde el poder racial operó de una manera hegemónica en los habitantes del resguardo. Incluso, en la escuela se pueden rastrear momentos históricos de conflictos raciales entre afros y nasas que a la larga derivarían en conflictos familiares y comunitarios.

Así, algunas comuneras nasas hablan que los estudiantes afros le contaban a los profesores cuando ellos estaban hablando en su idioma propio, lo que provocaba múltiples castigos contra los nasas. La mayora Dioselina Pajoy nos cuenta que “esos días habían esos morochitos, para que nos castigaran ellos avisaban a la profesora y de allí yo no aguanté y yo salí, porque me castigaban tanto, de allí estudiamos dos años no más” (Dioselina Pajoy, 2018, memorias).

En esta última parte no sólo se observa la forma como la escuela le hizo creer al pueblo nasa que el hablar su idioma propio era malo, sino que influyó en los afros para hacerles creer que el castellano era la única manera de comunicarse, construyendo resentimientos y racismos entre nasas y afros. Lo anterior incluso se podía evidenciar, luego, en las peleas que se generaban en el mercado de la frontera (Agua Negra y Chimborazo) dejando como resultados muertos y rivalidades en torno a diferencias étnicas. Don Raúl Rodríguez nos comparte lo siguiente:

En Chimborazo en las fiestas era que, como allí celebraban las fiestas de San Pedro, de San Gerardo, porque los antiguos ellos eran católicos, ellos eran creyentes de Los Andes, entonces tenían a San Pedro que es el cabecilla y los otros santos. En esas fiestas si peleaban, o en el mercado también peleaban cuando se ponían a tomar chirrincho. Como siempre le digo que ellos con los de acá siempre tenían ese roce, que vos sos negro y allí empezaban, y el negro ya no le gustaba que le dijeran negro y los indios porque este indio y allí principiaba el problema. Muertos hubieron en esas fiestas por las noches, llegaban y guape pegaban la carrera y ahí lo dejaban, de lado y lado (Raúl Rodríguez, 2018, memorias).

1.3.2 La aparición del mundo afronasa

Desde el momento en que se conformó Agua Negra en 1926, nombre que deriva de una quebrada que emanaba agua de color negra, incluso desde antes, se observaron procesos organizativos y comunitarios entre nasas, misak y afros, postulando el territorio y la vida familiar por encima de cualquier estereotipo racial. Procesos como las mingas, la solidaridad y la vida intercultural se podían ver en este territorio.

Por aquel entonces los nasas, que se ubicaron en la parte alta del resguardo, en las veredas Samaria y Agua Negra en la actualidad, vivían de productos cultivados en su tul y practicaban su lengua originaria en familia, al igual que los misak; los afros vivían a las orillas del río Dinde, de la pesca y de diferentes productos que cultivaban en el huerto. Cuentan que las mujeres nasas tejían los chumbes y las mochilas de lana de ovejo, que criaban en las partes más altas y frías, además los hombres tenían el deber de elaborar sus propios sombreros a partir de hoja de caña brava.

Tanto las mochilas de lana de ovejo como los sombreros nasas tenían un ritual específico que obedecía a una relación directa con la luna, para el corte de la lana y de la hoja, además de la preparación de todo el material. Las mayores y mayores recorrían el territorio descalzos, sin

embargo, a partir de la década de los 60 algunas personas empezaron a elaborar las alpargatas, que eran tejidas a base de fique y se utilizaban como zapatos.

El fique, a partir de esta época, representó una fuente de ingresos para los habitantes de Agua Negra, teniendo en cuenta que se cultivaba, se desfibraba y se elaboraban lazos, alpargatas, mochilas y demás utilidades que le podían dar a este producto. Incluso las familias nasas y misak recuerdan el cultivo del fique como una forma de vida y de identidad, a pesar de que las familias entendían que cuando se lavaba las fibras en las quebradas contaminaba el agua.

En este caminar comunitario encontramos cómo algunos habitantes de este resguardo le llamaban “guambisa” a una mochila grande que se usaba para recolectar café, y que empezó a ser tejida con hilo traído desde afuera. En la actualidad las mayores nasas y de descendencia misak tejen esta mochila por su gran utilidad en los hogares de los habitantes de Agua Negra, siendo considerada un elemento importante en la vida cotidiana de las personas.

Además, las mayores y mayores nasas y misak recuerdan que sus abuelos y padres elaboraban su vestido, casi en su totalidad, y cultivaban en el tul variedad de productos traídos de los sitios ya mencionados, generando equilibrio total en sus vidas. Se podía apreciar de manera notoria dicho equilibrio familiar, teniendo en cuenta que la alimentación era sana y la convivencia comunitaria se resaltaba de gran manera.

Incluso, cuando se menciona que los habitantes elaboraban su propio vestido se relacionaba con el tejido del kapisayo, o ruana, elaborada a partir de lana de ovejo y que siempre se utilizó para vencer el frío del territorio. Esta prenda representaba para estas personas la importancia de convivir en un lugar donde los animales no solo les servían para alimentarse, sino que les proporcionaban la lana para tejer sus prendas.

Por otro lado, los afros que se ubicaban en la vereda Los Andes construían las esteras, a partir de las “venas” de la caña brava, y que eran utilizadas para dormir, incluso para secar café; los mayores afros también fabricaban los canastos, a partir de un bejuco especial, que les servía para cargar todo tipo de productos, por ejemplo para recolectar café. Este proceso fue compartido de generación en generación, entendiendo la importancia de cuidar el territorio y de saber utilizar de forma adecuada lo ofrecido por la naturaleza.

Además como complemento de su dieta alimenticia estas personas siempre miraron en el río Dinde la posibilidad de obtener alimento, ya que la sabaleta se convirtió en su plato favorito por la facilidad de pescarlos y porque este río comenzó a ser parte de su identidad como pueblo afro. Por ello, pensar en la historia de los afros y en la conformación como pueblos es pensar en el río Dinde, en lo que significó y en lo que hoy representa para estas personas.



Foto1: el mayor afro enseña a los demás comuneros a elaborar canastos

Teniendo en cuenta lo anterior, algunos mayores afros conservan en la memoria diversos sucesos que pasaron y que aún hacen parte de lo que hemos denominado el mundo afronasa.

Hace tiempo el cabildo de Chimborazo ellos dijeron que ellos no podían estar allí, que los negros no podían estar allí, y dieron la pelea hasta que vinieron unos señores, de dónde sería que vinieron, pero ellos vinieron de lejos, vinieron unos señores a Chimborazo y allí como tenían la escritura vieja cuando han fundado esto, pidieron esa escritura y se las leyeron. En esa escritura de los fundadores del resguardo existía uno solo que cuando han hecho esa escritura ha estado pequeñito, un señor Santos Pajoy, él fue el único que reconocimos. Dijeron ustedes a los blancos no los pueden sacar, a los negros no los pueden sacar porque este desmonte de estas montañas fueron desmontadas con los negros y los blancos, fueron traídos aquí como comprados, porque cuando ya había que mandar un papel para afuera acá nadie sabía leer, entonces consiguieron un blanco lo trajeron

acá, pa que ese estuviera leyendo y haciendo un papel, por eso a los negros no los pueden sacar” (Raúl Rodríguez, 2018, memorias).

Aunque esta historia es de Chimborazo el mayor Raúl asegura que por la década de 1970, que sucedió lo descrito arriba, si la gente negra de Chimborazo no hubiera hecho leer y respetar las escrituras seguramente los hubieran desterrado por su color de piel. Además, según dicen, lo mismo hubiera ocurrido con los habitantes afros de Agua Negra, ya que en ese momento empezaba el movimiento indígena a tomar fuerza en el Cauca, construyendo en ocasiones un indigenismo que no les permitía ver una vida en comunidad a través de una interculturalidad.

Con el paso del tiempo se puede evidenciar que surge un tipo de conflicto interno entre afros y nasas, ya que estos últimos representaban la mayoría de la población en Agua Negra. En el mercado de Chimborazo entonces empiezan a verse enfrentamientos entre estos dos pueblos, aun siendo parte de un mismo territorio; el tema racial entonces se empieza a mirar como una condición para pertenecer a una vereda u otra.

En ese sentido, los habitantes narran como cada domingo las personas se mataban a machete por discusiones “sencillas”, pero que tenían de fondo el legado racial que había instaurado la iglesia docente y que se empezaba a hacer más evidente con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, por la década de los 70. Esto último se entiende porque las personas a pesar de vivir en un resguardo no encontraban diferencias raciales marcadas entre estos pueblos, sin embargo cuando se politiza y se reinventa en la década del 70 el mundo indígena ingresan al territorio nuevas maneras de ser indígena y afro

Los nasa se echaron para arriba porque a ellos siempre la calor los saca, y ellos fueron echando para arriba para lo frío, para lo fresco, y los negros si aguantaban la calor, todo eso se los explicaron ese día esos señores que vinieron, y vea se quedaron quietos hasta ahora. Si no hubiera sido así nosotros no estábamos aquí, ya que ellos les explicaron bien. Pero los que querían sacar a los afros eran los de Chimborazo, pero al sacar a los afros de Chimborazo nos sacarían a todos los de Agua Negra” (Raúl Rodríguez, 2018, memorias).

Por ende, la manera de ser indígena se transforma porque el CRIC a través de su plataforma de lucha e ideología empieza a construir en muchos territorios otra forma de ser Colombia, y en ese

andar Agua Negra no fue la excepción, ya que los indígenas empiezan a reinventarse como pueblos y en esas lógicas no contaban los afros. Por ello, luego de los 70 suceden algunos conflictos que se deben entender desde estas lógicas históricas para aproximarnos a las realidades de este pueblo intercultural.

Así, desde los 70 Agua Negra empieza a tomar otros rumbos políticos con respecto al inicio del resguardo, ya que, como se mencionó, dentro de esa colectividad indígena no cabía la etnia negra, al menos en decisiones que tenían que ver con el cabildo. Incluso en los testimonios de las personas se idealiza lo indígena por encima de lo afro, dando como resultado una especie de subalternización étnica que toma fuerza con la aparición del CRIC, ya que esta organización generó el empoderamiento histórico y politización del mundo nasa por encima de otros grupos étnicos, incluidos los procesos no politizados del pensamiento afro en Agua Negra.

Además, las pocas familias misak que habitaban el territorio empiezan a considerarse nasas, olvidándose de sus raíces debido a la gran influencia que ejerció el ser nasa. Cuentan las mayores y mayores afros que desde esas épocas nunca hubo un gobernador afro en el resguardo, ya que las políticas indígenas se instalaron en el territorio, generando la suficiente politización para entrar en una diferenciación étnica.

Esa diferencia racial se puede visibilizar aún más con la aparición de la Constitución Política de 1991, ya que debido a la expansión de su contenido se generó una brecha social entre los unos y los otros, así habitaran el mismo territorio, por ejemplo en el artículo 246 de la Constitución se establece que “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República”

Además de la protección, al menos en el papel, de las lenguas originarias por medio de la puesta en marcha del bilingüismo, de los territorios inembargables, imprescriptibles e inalienables y del acceso a la participación política, etc. La anterior generó aún más la politización y división entre afros e indígenas, construyendo un tipo de conciencia histórica indígena que ahondaba en el rol del ser indígena, contrario al ser afro y su relación con el territorio.

En ese sentido, se tiene en cuenta que Agua Negra, así como los resguardos indígenas en el Cauca y Colombia, empezó a recibir recursos de transferencia luego de 1993, generando tensiones

sociales, políticas, económicas, ideológicas y sobretodo raciales. Lo anterior se comprende desde esa óptica porque el manejo del cabildo ya no sólo implicaba construir autoridad sino saber cómo administrar dichos recursos.

En esa lógica el interés por llegar al cabildo se hacía evidente, teniendo en cuenta que el Estado colombiano a través de este sistema de dineros le generó a esta comunidad, y a cientos más, un problema social, legal, político y de disputa interna. Agua Negra entró en una considerable tensión étnica entre nasas y afros, dejando como resultado el privilegio del poder en el cabildo por parte de los nasas, teniendo en cuenta el tiempo que han ocupado los cargos más importantes en el cabildo, a diferencia de los afros.

De esta manera, siempre que elegían gobernadores lo hacían los habitantes de las veredas de Agua Negra y Samaria, quienes tenían población mayoritaria nasa. Por el contrario, la gente negra de Los Andes ocupaba los cargos menos importantes dentro del cabildo indígena, sintiendo que comunitariamente existían racismos en contra de ellos, y entendiendo que en la politización de ese mundo indígena el negro no estaba “llamado a ser parte de ese proceso”.

En ese sentido, se configuró el territorio intercultural afronasa existiendo algunos cambios en los años más recientes. Esa configuración territorial a través de la construcción étnica, de esa diferenciación racial, llevó a estos habitantes a repensar y sobre todo a reinventarse como pueblos diversos que comparten el mismo territorio, que tienen luchas comunes, y que pueden aprender a vivir en la diferencia a pesar que desde el Estado colombiano y desde distintas ideologías han pretendido inculcar diferencias a partir de la piel.

Precisamente este trabajo que fue construido por la comunidad intercultural de Agua Negra hace parte de una apuesta política de los habitantes del resguardo. En ese sentido, no existe una sola forma de hacer investigación comunitaria y epistémica, ya que como hijas e hijos del Cauca debemos construir entre todas y todos las herramientas propias que abran caminos, que generen la necesaria equidad cognitiva, donde las abuelas y abuelos puedan contar lo que antes nunca fue escuchado, lo que nunca fue considerado importante por la academia, las elites del poder, y por las sociedades segregadoras y racistas.

Por ello, es nuestro deber como educadores populares permitir que la gente hable, que cuente, que se exprese, que realce la importancia de sus abuelos, de sus mayores, la necesaria manera de

ver, concebir y entender su territorio; a la luz de procesos externos, e incluso pensando en distintos mecanismos de investigación se hace necesario en el presente trabajo que los habitantes afrodescendientes de Agua Negra plasmen sus esperanzas, sus memorias, sus conflictos, sus luchas interétnicas, sus tradiciones y sus particulares formas de convivir y construir interculturalidad.

II CAPÍTULO

EDUCACIÓN POPULAR, EDUCACION INTERCULTURAL Y CONFLICTOS INTERCULTURALES

2.1 EDUCACIÓN POPULAR: HISTORIA Y PRESENTE

Hoy en muchas naciones la gente e investigadores empiezan hablar, debatir y poner en práctica la Educación Popular, como una apuesta política para diseñar a través de la praxis procesos de acción - reflexión para aprender haciendo, encontrando como objeto de transformación las relaciones de dominación, explotación y subordinación. Es decir, la Educación Popular trabaja con las comunidades, campesinas, indígenas, afros, sindicatos y demás movimientos sociales, para encontrar respuestas y transformaciones a las luchas de las personas que en tiempos y espacios diversos han sido explotados, oprimidos, excluidos y llevados a la esclavitud, invisibilidad y estigma.

La educación popular llega al siglo XXI con un acumulado construido en sus luchas por transformar la sociedad y hacer posible la emancipación de todas las formas de dominio que les permiten proponerle al mundo de la educación, en sus diferentes vertientes, una concepción con sus correspondientes teorías, y propuestas pedagógicas y metodológicas para ser implementadas en los múltiples espacios y ámbitos en los cuales se hace educación en esta sociedad. En tal perspectiva, dota a los educadores críticos de una propuesta por implementar en la sociedad toda, bajo el reconocimiento de que hacerlo desde los intereses de los grupos oprimidos y excluidos permitirá la transformación de esa condición para construir sociedades más justas y más humanas, y ante todo con una diferencia que impida la desigualdad y el control, por razones de clase, género, etnia, raza, opción sexual, edad, condiciones físicas (Mejía, 2015, pp. 17-18).

De acuerdo a lo anterior, hablar de educación popular implica llevar a cabo varios cuestionamientos en torno al funcionamiento de la educación general en el mundo entero, en

Latinoamérica y en Colombia. De esta manera, la educación popular tiene una historia, un cuerpo conceptual que la define, una propuesta pedagógica y una epistemología propia que logra fundar nuevos conceptos para empezar a desalambrar, desaprender y transformar las sociedades a través de la educación.

Para el profesor Marco Raúl Mejía, en América Latina se pueden evidenciar unos “truncos históricos” donde se pueden ver claramente procesos donde la educación popular empezaba a tener un destino, claramente de lucha y desobediencia a la injusticia humana. En un primer momento se observa a Simón Rodríguez (maestro de Simón Bolívar) y José Martí, argumentando sobre la posibilidad de que los americanos construyeran su propia educación y que forjaran sus caminos lejos de la sombra y la imposición de los europeos.

En un segundo tronco se menciona la opción por construir universidades populares en plena mitad del siglo XX, en naciones como Perú, El Salvador y México, generando en los obreros un tipo de conciencia histórica, defensa de los intereses de las clases obreras y su posición política en el tiempo. Además, estas universidades se consideraban la antítesis de las universidades formales en los países de Latinoamérica, ya que buscaban transformar la apuesta política para el pueblo.

Luego, aparece la fundación de escuelas propias, que estaban ligadas al pensamiento aymara y quechua, y cuya máxima representación se observa en la escuela Ayllu, de Warisata en Bolivia, cuya idea fue planteada por Elizardo Perez en 1962. En esta idea de escuela se plantea la defensa del pensamiento indígena, para lograr la transformación a través de una pedagogía del trabajo en la escuela, que hasta ese momento era un modelo impuesto por la educación tradicional.

Un cuarto momento lo hace visible el padre José María Vélaz S.J. y su intención por pensarse una escuela desde los principios de la educación popular, en 1981, a través del movimiento fe y alegría, y cuyas bases estaban pensadas en una transformación de la educación para romper las cadenas y convertirla en una democracia educativa e integral. De esta manera, se puede notar un recorrido de la educación popular en América Latina, con un cuerpo y unas ideas puestas en práctica para la lucha de la igualdad de los menos favorecidos.

Estos cuatro truncos históricos – en los cuales la búsqueda de una educación propia y en algunos casos llamada “educación popular” fue llenada de contenidos

en su momento y en las particularidades de su realidad – vuelven a surgir en nuestro continente en la década de los 60 del siglo XX, constituyendo un quinto tronco que originarán procesos que tomarían nuevamente el nombre de Educación Popular, Educación Liberadora, Pedagogía del Oprimido, Educación Emancipadora, Pedagogías crítico – sociales, Pedagogías comunitarias, de la cual Paulo Freire, miembro del Movimiento de Cultura Popular en Recife, sería su exponente más preclaro” (Mejía, 2015, p. 15).

Así, el maestro Freire se convierte desde la Educación Popular en su exponente más claro e importante, ya que desde su idea la educación es portadora de transformación y vínculo directo con las clases sociales menos favorecidas. En ese encuentro importante entre oprimidos y opresores, incluso advierte que ambos deben ser liberados y que es precisamente la educación liberadora la encargada de suprimir las injusticias sociales, derivadas de procesos históricos de sometimiento, colonización y educación bancaria.

Este educador brasileño desde la experiencia de sus Círculos de Cultura, critica el extensionismo y los métodos tradicionales de educación de adultos como pedagogías “bancarias” o “domesticadoras”. Al mismo tiempo, propone un método de alfabetización que denomina concientizador, el cual, a la vez que posibilita que los adultos aprendan a leer y escribir, ayuda a que éstos tomen conciencia de su propia realidad, que establezca un puente entre sus propias vivencias y el lenguaje escrito (Torres, 2016, p. 27).

Por ello, en América Latina Paulo Freire se convierte en el referente inmediato, sin embargo, “salvo contadas excepciones, la mayoría de estudiantes universitarios desconocen la Educación Popular, no han leído a Paulo Freire mucho menos se han acercado a prácticas específicas de Educación Popular” (Torres, 2016, 11-12). De esta manera la EP tiene un largo camino por recorrer, teniendo en cuenta todos los antecedentes anteriormente expuestos y el desconocimiento de la EP por parte de muchos sectores sociales.

A pesar de lo anterior se puede observar a lo largo de América Latina procesos distintos, así no se encuentren registrados en la historia de la EP, donde las maneras de re-existir y reinventar otro tipo de educación ha sido posible, lejos del anclaje de esa escuela tradicional estatal. En dichas

acciones encontramos movimientos campesinos, indígenas, sindicales, entre otros, quienes han decidido tejer alternativas educativas en oposición a lo establecido y en contravía de lo que “es correcto”.

En ese sentido, la EP continúa investigando junto a las comunidades la diversidad como apuesta intercultural, entendiendo que la sistematización es un recurso importante para estos pueblos; de igual manera, el recurso oral se encuentra instalado en el seno de muchas comunidades quienes han repensado la educación desde otras lógicas de organización y poder comunitario.

Teniendo en cuenta lo anterior, la Educación Popular –EP- logra construir lo común, y precisamente lo común construye lo diverso para enfrentar la desigualdad en este mundo; de esta manera, la EP ha terminado siendo la voz crítica, ya que recrimina cómo la escuela ha construido una manera única de educar las comunidades, imponiendo un currículo pensado desde las clases dominantes, en beneficio de unos pocos, pero en detrimento de los menos favorecidos.

Así, la EP tiene un planteamiento investigativo propio, ya que ha diseñado una propuesta para investigar las prácticas, pero no las prácticas como la “cenicienta”, es decir sin fundamento y carente de derroteros que le permitan encaminarse hacia unos objetivos definidos, sino la práctica como un nuevo lugar de investigación, donde se comienza a establecer unos estatutos de saber distinto. Por eso hoy la sistematización empieza a tomar fuerza, y cuya propuesta tiene alrededor de 50 años, la entendemos como el hilar las experiencias desde el sur, en oposición al positivismo que recorre cerca de 400 años.

En ese sentido, la EP tiene una episteme propia en la cual funda su construcción y donde el saber adquiere un estatus para darle lugar en las ligas de la discusión epistémica. La EP ha empezado a recuperar los derechos y libertades que han sido negados por largo tiempo, entonces ahí se mueve una episteme distinta. Por esas razones muchos movimientos sociales, indígenas, campesinos y afros empiezan a ver hoy la EP como un camino de esperanza en medio de tanta imposición histórica.

De esta manera, la Educación Popular reconoce la realidad y lleva a cabo una lectura crítica para entender las relaciones de poder y dominación que se encuentran presentes en el vivir diario de los pueblos. Por ello, piensa en las brechas sociales que han generado injusticia, exclusión social,

racismo, segregación, explotación y dominación para transformar esas condiciones humanas por prácticas que no enajenen, y que posibiliten nuevas oportunidades de vida en este mundo.

Además del gran interés por los excluidos y menos favorecidos del mundo, abre su visión por la defensa de la madre tierra, a través de una visión ético-política, en oposición a la visión del antropocentrismo inventado en Europa y expandido en todo el mundo, generando a su paso desolación, pobreza, sequías, y destrucción de la vida vegetal y animal. En esa acción la EP considera importante analizar las acciones epistémicas y humanas, teniendo en cuenta que mucho del conocimiento, impuesto desde las lógicas eurocéntricas ha sido utilizado para acabar con todo a su paso.

Al tiempo la EP genera el empoderamiento de esos excluidos y sometidos a través del saber, conocimiento, sexualidad, género y diversas formas de organización jerárquicas de la sociedad, permitiendo ver que otras formas de vida social son posibles. En esas distintas maneras de entender para empoderarse surge la necesidad de construir nuevas alternativas desde fuera de la matriz.

Además, “construye mediaciones educativas con una propuesta pedagógica basada en procesos de negociación cultural, confrontación y diálogo de saberes” (Mejía, 2015, p. 22). En ese sentido, quien enseña aprende y quien aprende enseña, debido a los saberes abarrotados en las comunidades, pueblos, donde nunca antes la educación tradicional-bancaria le había dado la suficiente validez dentro de estos paradigmas educativos, pero en los caminos de la EP se empieza a cerrar la brecha en términos del reconocimiento, negociación, confrontación y diálogo de saberes.

Por otro lado, propicia procesos de autoafirmación y construcción de subjetividades críticas, busca cambios alternativos a las distintas maneras de control de estas sociedades capitalistas, al igual “genera procesos de producción de conocimientos, saberes y de vida, con sentido para la emancipación humana y social” (Mejía, 2015, p. 27). Al tiempo reconoce el desarrollo de los desiguales como una huida a la homogeneización epistémica al que fueron sometidas las naciones en América Latina, Asia, África, permitiendo pensar en pedagogías propias para generar procesos que logren subvertir lo impuesto.

Por último la EP afirma que “no hay ejercicio de negociación cultural y diálogo de saberes si quien dialoga no se inscribe en una cultura que reconozca como propia, a la vez que lo dote de una identidad (intraculturalidad) desde la cual constituye los procedimientos de relacionamiento con los otros mundos, en cuya mediación se manifiestan los diferentes de la sociedad actual (interculturalidad). En igual forma, interpela un discurso de la multiculturalidad globalizante y liberal en la cual se respeta lo diferente pero no se lo valora. En tal aspecto, se construye una diversidad que, escondida en el pluralismo, prolonga y produce desigualdad (...) se trata de entender que siempre es una relación intercultural y ésta, por tanto, requiere negociaciones para fijar agendas, aprendizajes y organizaciones” (Mejía, 2015, pp. 23-24).

Con el acumulado anterior podemos pensar en el sur, donde no se marca como un sur geográfico, no es el sur colonizado, sino que es un sur que quiere resignificar la manera como se ha dado y se sigue dando la colonización y el capitalismo. Ese sur resiste la “homogenización biótica”, ya que el capitalismo convirtió a la naturaleza en su objeto, y al convertirla en objeto la volvió mercancía, convirtió a la naturaleza en un nuevo elemento del control y explotación humano. Por ello, ese sur resiste de manera distinta a la de Europa, como una forma de resignificar la existencia de los pueblos, ya que vuelven visibles las diferentes cosmogonías.

Por lo anterior, diferentes pueblos han construido en distintos espacios y tiempos cosmogonías diversas, que han tenido la capacidad de explicar su mundo por fuera de la matriz que las sociedades colonizadoras han impuesto. De esta manera, las cosmogonías explican bajo su concepción los lugares propios y se enfrentan al eurocentrismo para descolonizar, reinventar y transformar lo impuesto. En ese sentido, la EP Es una construcción social, epistémica, histórica que busca revertir lo establecido en el tiempo, no solo en el plano de la educación, sino en las muchas injusticias impuestas a los menos favorecidos.

2.2 DEL MULTICULTURALISMO A LO INTERCULTURAL

El multiculturalismo se podría explicar desde distintas ópticas y autores, teniendo en cuenta las diferentes maneras con el que ha sido concebido y usado en beneficio de determinada clase social, por ejemplo Peter McLaren desde la lógica de proyecto político habla de cuatro posibles tendencias: el conservador, el humanista liberal, el liberal de izquierda y el multiculturalismo crítico-revolucionario.

En el primero argumenta que el grupo social dominante pretende que los grupos “subordinados” asimilen el orden social impuesto a través de la cultura; en el segundo se observa un humanismo etnocéntrico y universalista que en la práctica le da privilegios a los grupos que históricamente han dominado a los pueblos menos favorecidos; en el tercero el autor argumenta que puede tender a favorecer un “elitismo populista”, donde se privilegia los grupos étnicos y populares pero se desconoce y casi que anula la cultura dominante.

Sin embargo, en el multiculturalismo crítico y revolucionario McLaren intenta dar respuesta al contenido de lo anterior a través de una manera distinta de concebirlo, teniendo en cuenta dinámicas que se alejan de lo impuesto en los tres anteriores. En ese sentido, el autor, desde su trabajo, hace un importante aporte para entender el multiculturalismo.

La perspectiva de multiculturalismo que aquí presento es la que en otro momento he denominado "multiculturalismo crítico" (...) no se trata sencillamente de describir la historia cultural sino de analizar el poder social y transformar los discursos, las instituciones y las prácticas sociales del privilegio. No considera que las identidades son estables, fijas o esencializadas, sino inestables e históricamente situadas; es recíproco y dialogístico, y rechaza las definiciones estrechas de la política de identidad como la simple obra de comunidades discretas y delimitadas. Si se hace acompañar de una estrategia de articulación política, el multiculturalismo crítico puede ser una práctica crucial para cortar el racismo de tajo y trabajar por una visión de una democracia cultural cuyas premisas son la justicia social y económica. (McLaren, 1998, p. 284).

McLaren le da uso a un tipo de multiculturalismo crítico-revolucionario que tenga relación directa y que favorezca lo local, potenciando la transformación de las estructuras de dominación, que por siglos han estado ancladas al poder de las élites, a través de la figura del colonialismo y

en los últimos siglos por la aparición de la colonialidad/modernidad del poder, quien ha desanclado lo local, provocando pérdidas de lenguas originarias, identidades locales e impuesto un sinnúmero de pensamiento que han logrado desaparecer las culturas de cientos de pueblos.

A pesar de lo expresado por McLaren no podemos quedarnos situados en una sola forma de entender la figura multicultural, ya que existen otros autores importantes en la educación popular quienes han contribuido, y lo siguen haciendo, en la construcción mancomunada de elementos que permitan entender y hacerle frente a estos fenómenos sociales de la colonialidad/modernidad, que van en contra de las identidades étnicas y las vacían de su contenido.

Zizek (1997), entre otros, sostiene que en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierte en un componente central del capitalismo global, o en lo que Quijano (1999:101) denomina “su otra cara”, el nuevo modelo de la dominación cultural posmoderna (Jameson 1996) que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad entendida de manera integracionista, esta interculturalidad no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista. La decolonización, tal como la definió Frantz Fanon (1967) hace más de tres décadas, como la liberación del colonizado pero también del colonizador, no cabe dentro de este discurso oficial (Walsh, 2003, p. 9).

De acuerdo a lo anterior, Walsh argumenta que el multiculturalismo en general produce avances en los procesos de acumulación de capital para sectores burgueses, desconociendo y sometiendo a los pueblos de múltiples maneras, ya que nace en las entrañas de la colonialidad/modernidad en procesos claramente establecidos en la posmodernidad. El fin de este multiculturalismo es sostener la diferencia colonial y generar procesos de no cambio social en las estructuras sociales

de las naciones en América, Asia y África, procurando conservar el poder en las élites de dominación.

Precisamente sostiene Walsh que en esa dupla modernidad/colonialidad se esconden acciones de negación, exclusión y subordinación moldeados en un discurso “neoliberal multiculturalista”, generando en las sociedades la idea de que lo multicultural reconoce y no discrimina, pero lejos de construir lo anterior produce la reinención de la figura de la colonialidad. Incluso Walsh advierte la existencia de procesos de “re-colonialidad” que se nutren en los discursos globales y las necesidades de mercado impuestas desde arriba hacia abajo, determinando y vaciando las epistemes y culturas locales.

Incluso, la interculturalidad, como herramienta conceptual del multiculturalismo, es vinculada al sostenimiento de ese poder y de la posibilidad de enlodar la transformación de ese sistema de dominación. Por ello, esta investigación procura, en su medida, hacer referencia de los espacios epistemológicos para ahondar en el tema multicultural e intercultural, pero teniendo en cuenta las diversas maneras que los autores lo abordan, de acuerdo a sus características investigativas, sociales y políticas.

Por ello, nos quedaremos con lo expuesto por McLaren y Walsh dentro de lo que concierne a la figura del multiculturalismo para abordar un poco la interculturalidad. Como se mencionó anteriormente, la interculturalidad fue diferente en Europa y Estados Unidos, sin embargo, nació en América Latina como una apuesta desde los pueblos indígenas, decolonial y que intentó subvertir lo establecido en las altas esferas del poder, a través de luchas protagonizadas por estos pueblos y otros movimientos sociales.

El enfoque y la práctica que se desprende la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacionales (uninacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural -las que mantienen la desigualdad-, la interculturalidad crítica parte del problema de poder, su patrón de racialización y la diferencia (colonial no simplemente cultural) que ha sido

construida a función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización (Walsh, 2009, p. 9).

En ese sentido, la interculturalidad crítica como lo plantea la maestra Walsh es una apuesta desde abajo hacia arriba, que no nace en la academia ni en los Estados Nación, sino en aquellas discusiones que han puesto en escena los movimientos sociales en América Latina y que al hacerlo han determinado su posición política a través de la re-existencia, y de una apuesta contra-hegemónica que pretende la transformación de esa relación “estructural-colonial-capitalista”, llegando a posicionar por encima de cualquier figura de raza la vida misma.

Así, a diferencia de la interculturalidad funcional que le han “vendido” e impuesto a muchas sociedades-pueblos, la interculturalidad crítica traza un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales y culturales, ya que se preocupa por la negación, exclusión y subalternización epistémica y ontológica de los pueblos-grupos racializados a través de prácticas de deshumanización, exclusión, estigma, segregación, privilegiando algunos por encima de otros. De esta manera, considero que la maestra Walsh acierta al darle un sentido mucho más amplio a la interculturalidad, incluso pensando en una figura que intenta subvertir lo establecido por las élites del poder.

Va mucho más allá de una simple definición conceptual donde se articularía la figura de raza y cultura como simples nombres de diferenciar y excluir los grupos por su color de piel, costumbres, o pensamientos diversos. La maestra encuentra en la interculturalidad crítica una figura decolonial que produce el quiebre de estatus en América Latina, teniendo en cuenta lo impuesto por esa figura colonialista y en los últimos tiempos por la modernidad/colonialidad que han socavado y estigmatizado la figura de los pueblos de América, Asia y África.

Sin embargo, no solo representa los grupos étnicos, sino aquellos que desaharrados a consecuencia de las luchas de clases sociales han sido condenados al olvido, la deshumanización y subordinación siguen luchando por un mundo más justo, lleno de esperanza para los que carecen de ella. “Por ende, su proyecto se construye a la mano con la de-colonialidad, como herramienta que ayude visibilizar estos dispositivos de poder, y como estrategia que intenta

construir relaciones –de saber, ser, poder y de la vida misma- radicalmente distintas” (Walsh, 2009, p. 11).

Así, empezamos a construir entre todos y todas la interculturalidad-crítica como una apuesta política dentro de la EP para los pueblos de América Latina. En ese sentido, la educación popular tiene unas epistemologías, un cuerpo y unos derroteros propios como se mencionó anteriormente, por ello, urge que nuestra línea intercultural se abarrote de procesos de sistematización derivadas de procesos comunitarios, experiencias particulares que logren insertar y repensar en otras posibilidades como las que se narrarán en este trabajo comunitario.

En ese contar y permitir que la gente cuente su propia historia estamos demostrando que la historia, a través de las IAP, es uno de los caminos para que los pueblos cuenten, construyan sus propias teorías, sus propias soluciones, y no sigan atravesados por los cánones de la opresión epistémica, social, cultural, política y económica. En ese andar encontramos al maestro Paulo Freire con sus sabias palabras acerca del mundo modernidad/colonialidad que ha producido desigualdad, oprimidos y opresores, que incluso tienen mucha relación con lo planteado por la maestra Walsh

Lo importante, por esto mismo, es que la lucha de los oprimidos se haga para superar la contradicción en que se encuentran; que esta superación sea el surgimiento del hombre nuevo, no ya opresor, no ya oprimido, sino hombre liberándose. Precisamente porque si su lucha se da en el sentido de hacerse hombres, hombres que estaban siendo despojados de su capacidad de ser, no lo conseguirán si solo invierten los términos de la contradicción. Esto es, si solo cambian de lugar los polos de la contradicción (Freire, 1970, p. 37).

De esta manera particular el maestro Freire reconoce procesos de deshumanización a través de las figuras opresor/oprimido, siendo estos productos de las desigualdades culturales, económicas, sociales y simbólicas que ese mundo modernidad/colonialidad arrojó. “El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia. Hemos visto cómo el colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono” (Fanon, 1963, p. 30).

Generando una relación entre el colonizado y el oprimido podemos observar la manera como ambos anhelan, en algún momento, instalarse en las altas esferas del poder, repitiendo la misma lógica déspota que el opresor y el colono utilizaron por siglos. Por ende, la EP adquiere el reto de redescubrir, de pensar en lo inacabado que somos los seres humanos, de creer en que las fórmulas construidas deben ser repensadas para hacerle frente a los complejos problemas de deshumanización que latentes se observan en nuestro andar.

Por lo anterior, la EP ha sido catalogada por muchos Estados Nación como subversiva y “comunista” teniendo en cuenta los principios que tiene en su andamiaje político, y sin lugar a dudas logra postularse como un proceso que pretende subvertir las injusticias sociales, pero no con el ánimo de cambiar de lugar, es decir, de pasar de oprimidos a opresores, sino para restaurar lo humano a través de las luchas sociales. Aunque la EP es uno de los referentes a nivel mundial, y la figura de Paulo Freire es reconocido por sus grandes aportes a la educación transformadora, liberadora, etc., su conocimiento y circulación es restringido.

Bastaría solo mirar la manera como, a través de los modelos educativos latinoamericanos, muchos gobiernos catalogan la propuesta de la EP como una “simple” expresión populista y cercana a procesos que quieren despolitizar la educación tradicional/bancaria. Aunque en lo planificado por la maestra Walsh se observa claramente una ruta que marca cambios en este mundo de dominio, así como lo da a conocer Freire cuando habla de restaurarles la humanidad a los opresores que, por historia, han sido forjados bajo principios de crueldad, represión y han tomado posiciones reaccionarias.

“Es que, para los opresores, la persona humana son solo ellos. Los otros son solo “objetos cosas”. Para ellos, solamente hay un derecho, su derecho a vivir en paz, frente al derecho de sobrevivir que tal vez ni siquiera reconocen” (Freire, 1970, p. 38). En este plano, las comunidades diversas en América Latina construyen procesos interculturales a través de la EP, en una relación política/epistémica que se encontró no hace mucho en este gran territorio, llamado por algunos pueblos indígenas Abya Yala, y que busca reinventarse desde la raíz de los pueblos para pensar en procesos interculturales-descolonizadores para trabajar en el buen vivir de los pueblos.

2.3 EDUCACIÓN POPULAR Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL, EL CAMINO POR RECORRER

En contraste con lo anterior, en la educación intercultural “se propone que la EP, en su perspectiva emancipadora, debe reconocer e incorporar estas dimensiones de lucha social y política. Sin embargo, esta temática brilla por su ausencia en los artículos y discursos del período” (Torres, 2016, p. 125). En ese sentido, falta avanzar desde la EP en la construcción y robustecimiento de la educación intercultural, lo intercultural o la apuesta de la diversidad en muchas sociedades.

Joao Francisco De Souza, en el seminario de la Región Brasil (2002), es el único que plantea y desarrolla el problema de la “educación multicultural o intercultural, o respeto a la diversidad”; frente al reconocimiento de la existencia de diferencias económicas, políticas, sociales, religiosas, culturales, ideológicas, etc., se preguntan sobre cuáles pueden ser las bases para una convivencia de dichas diversidades. Para Joao, dicho contexto cultural plantea la posibilidad de nuestra convivencia o nuestra destrucción” (Torres, 2016, pp. 125-126).

Sin embargo, surge un gran debate acerca del origen y utilización del término interculturalidad y de la educación intercultural, ya que se tienen datos de la década de los ochenta del siglo XX y comienzos del siglo XXI, donde su uso en los distintos escenarios empezó a ser interpretado de manera amplia. Lo que se ha encontrado en las distintas investigaciones es que en América Latina la interculturalidad nace como una manera de designar a los pueblos indígenas.

En ese sentido, debemos tener en cuenta que es paradójico y complejo hablar de lo intercultural desde una sola lógica histórica, ya que en la misma época lo intercultural se convierte en algo muy situacional, es decir, en un contexto puede significar algo distinto que en otro. Por ejemplo, en los ochentas del siglo pasado en el contexto europeo y en Estados Unidos se entiende como un “corto circuito” con los diferentes, con los otros, teniendo en cuenta el tema racial o la llegada de migrantes hacia esos territorios.

Por esta razón, la interculturalidad, o la idea que se construyó, aparece en Europa y Estados Unidos con la llegada de migrantes de países considerados “subdesarrollados”, en crisis humanitarias, en guerras, distintos conflictos, elevados índices de desigualdad social o pobreza económica (incluso provocados por Estados Unidos y algunas naciones europeas), generando debates y diálogos sobre la diversidad, ya que afectaron a las naciones potencias, resultando conceptos como multiculturalismo o interculturalidad.

Por el contrario, en América Latina –desde México hasta la Argentina-, la interculturalidad se transforma en una especie de “justicia restaurativa de largo plazo”, que se cristaliza en prácticas de hecho, como las recuperaciones de tierras o los sistemas educativos indígenas para fortalecer las lenguas nativas, así como el ocupar puestos en los órganos de representación democrática de los Estados-Nación y sus divisiones político administrativas.

El término interculturalidad surge en América Latina dentro del contexto educacional y, más específicamente, vinculado a la educación escolar indígena. Según López-Hurtado Quiroz, Mosonyi y González, dos lingüistas antropólogos venezolanos, son los primeros en definir el concepto de interculturalidad, en la primera mitad de los años 70, para aplicarlo al tema educativo y utilizarlo para describir sus experiencias con los indígenas arhuacos, de la región de río negro en Venezuela (Sacavino, & Vera, 2015, p. 69).

Lo que evidentemente se advierte es que, a pesar de las distintas concepciones que se tengan de la interculturalidad, los grupos considerados minoritarios en algunos países, como en Colombia, miran la interculturalidad como un vehículo hacia la democratización de la vida local, las costumbres, los saberes de las mayores y mayores, el pensamiento andino y en los últimos años afros, diversidad de género, etc.

En ese recorrido podemos ver a la educación intercultural en el rol de reconocer el pluralismo de racionalidades y, por consiguiente, la diversidad de saberes válidos, sin exclusiones ni jerarquizaciones. Lo anterior pone en cuestión el sentido y el contenido de la racionalidad única –euronorteamericana – predominante hasta ahora. Así podemos ver que en Ecuador “el uso del concepto de interculturalidad se inició en el seno del movimiento indígena como meta central de lucha contra la hegemonía, colonial e imperial, dominante” (Walsh, 2003, p. 3).

Sin embargo, en este ejercicio investigativo podemos encontrar que la educación intercultural en América Latina en la actualidad lleva una tendencia “indigenista” desconociendo, de múltiples maneras, la coexistencia de otros grupos que viven, que han sido esclavizados, segregados y han luchado por la reivindicación de sus derechos colectivos de diversas maneras. Esta es otra de las razones por las que la EP debe llevar a cabo procesos de sistematización para robustecer la educación intercultural en los distintos pueblos.

En América Latina, por su parte, la educación intercultural aparece como un discurso propio en una fase posindigenista de redefinición de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Esta nueva “educación intercultural y bilingüe” (Schmelkes, 2009) nace con el afán de superar las limitaciones tanto políticas como pedagógicas de la anterior educación indígena bilingüe y bicultural, pero mantiene un fuerte sesgo hacia el tratamiento preferencial de las cuestiones étnico-indígenas (Dietz, 2012, p. 15).

De este modo, la educación intercultural para muchas personas tiene relación directa con el movimiento indígena y sus procesos educativos, sociales, políticos y culturales, sin embargo, desde la EP se busca encontrar nuevas intenciones interculturales que permitan reconocer, aceptar y avanzar en la búsqueda de puntos de convergencia epistémica, comunitaria e histórica, para afianzar la diversidad y derrocar la subalternización racial.

Se argumenta, a partir del reconocimiento de la reivindicación de los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como de los movimientos de mujeres y que reivindican la diversidad sexual, que dichas luchas han colocado el tema de la vida cotidiana como escenario político y cuestionado los roles, relaciones e identidades que se construyen a partir de dichas diferencias (Torres, 2016, p.125).

Precisamente esas luchas son las que hoy generan el encuentro de la educación popular y la educación intercultural, permitiendo trascender en acciones colectivas que logren desalambrar y construir en conjunto otras alternativas; de esta manera la alteridad tendrá un significado más responsable y justo en términos de historia y un presente que marca derroteros de lucha social, procurando salir de esa matriz colonial y reinventando nuevos elementos pedagógicos y políticos de lucha.

2.4 RECONOCER LAS DIVERGENCIAS PARA ENTABLAR DIÁLOGOS Y ALTERNATIVAS INTERCULTURALES A TRAVÉS DE LA EP

El debate propuesto por la interculturalidad tiene que ver con que la pregunta no es sólo por el cómo estar juntos y ser incluidos dentro de un orden jurídico particular, sino por aceptar la diferencia de los individuos y colectivos en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimientos y formas de actuar; ello supone reconocer que esas diferencias son dinámicas, históricas y que como se ha mencionado, generan tensiones (Torres, 2016, pp. 128-129).

Esas tensiones son las que se pueden encontrar no sólo en la casi inexistente profundización investigativa de la EP, sino porque no se han reconocido, en la forma en que se pretende, otros grupos étnicos que, al igual que el indígena, han padecido acciones grandes de exterminio histórico como pueblos. Es evidente que esas tensiones sociales han provocado incluso un distanciamiento desde lo legal, social y cultural teniendo en cuenta que los gobiernos latinoamericanos le han dado un tratamiento especial al mundo andino, olvidando y reconociendo tardíamente a ese mundo afro.

De hecho, en esa búsqueda de reconocimiento cultural a los pueblos afros les ha sido negado su rol social e histórico en estas naciones, aun sabiendo que muchas de las grandes ciudades fueron construidas utilizando mano de obra africana, así como la economía colonial y republicana que fue levantada bajo el modelo esclavista, además fueron los herederos africanos los que llevaron a cabo, hasta el momento, el único proceso revolucionario, que enfrentó al pueblo en contra de esclavistas europeos.

La primera y única revolución social que conoció el continente americano, hasta tiempos muy recientes, fue la de los esclavos de Santo Domingo (Haiti), que conquistaron su libertad por sí mismos. La pretendida «Revolución americana» del siglo XVIII, como las posteriores de las colonias españolas, no fueron sino revueltas de las clases dominantes locales que buscaban librarse de los tributos que

pagaban a la madre patria para continuar con la misma explotación de los esclavos y de los pueblos conquistados que emprendieron las metrópolis del capitalismo mercantilista. Nunca tuvieron una revolución en el sentido completo del término. (Fanon, 2009, p. 6).

Por ello, Latinoamérica debe gran parte de su lucha no sólo al movimiento indígena, sino al aporte del pueblo afro quien siglos atrás logró hacerle frente a un proceso colonizador que pretendió arrasar con todo un sistema cultural, que aún pervive en las raíces de las mayores y mayores. A pesar de lo anterior, lo que se observa en la práctica es precisamente un proceso de “subalternización” étnica por parte de la élite criolla y sus gobiernos que fueron conformados en contra de lo afro.

Esa lucha racial o por el reconocimiento se nota claramente en Colombia, ya que a los pueblos indígenas se les reconoció sus derechos en la Constitución de 1991, gracias a la lucha incesante, siendo cooptados legalmente por el Estado Nación, sin embargo, al pueblo afrocolombiano se les reconoció luego en la ley 70 de 1993. En estas acciones notamos que en muchas sociedades el término intercultural es referenciado hacia lo indígena y no a lo afro y la diversidad, construyendo una segregación que postula un escalón arriba a lo indígena por encima de lo afro.

A pesar de lo expuesto, la EP y sus educadores populares empiezan a trabajar la línea intercultural como una forma política de descolonizar la vida en Latinoamérica para repensar en otras posibilidades donde la diversidad sea, en verdad, una apuesta pedagógica, comunitaria, cultural y de vida. En el desarrollo de esta idea debemos continuar en la búsqueda de injusticias raciales, injusticias que se puedan atacar a través de procesos locales, de minga y de resistencia colectiva.

Requerirá un profundo ejercicio de interculturalidad marcado por la toma de conciencia de que somos de acá y por tanto ello implica una búsqueda profunda en nuestra historia, en nuestras epistemes, en eso que el maestro Fals Borda llamaba sentí-pensante. Lo anterior exigirá incorporar permanentemente este aspecto en nuestras prácticas, porque en alguna medida significa ejercicios de reflatar nuestra memoria histórica, silenciada por los ejercicios de colonización de la mente, el cuerpo, el deseo, en sus múltiples manifestaciones (Mejía, 2015, p. 82).

Así, la educación popular nos invita al desaprender, a la transformación, al empoderamiento y a entender que el peligro es pensar que la educación y los pueblos son los mismos en todos lados. Por ello, es deber nuestro evitar lo que la escuela clásica nos ha impuesto: la receta, el mismo “cajón” para todos los pueblos, el mismo idioma para todos, e incluso la interiorización de las naciones construidas para continuar con el dominio de los pueblos.

De esta manera, a través de la interculturalidad y la educación popular empezamos a deconstruir derroteros de segregación racial grabados en la piel, en las creencias excluyentes; en ese sentido, necesitamos soluciones de abajo hacia arriba, es decir, atrevernos a pensar la educación desde la base, la cotidianeidad, desde el sentir y pensar de los pueblos, ya que el problema es de todos; por ende, las alianzas educativas, sociales, políticas y religiosas son importantes porque permiten ampliar el aspecto intercultural hacia lo diverso, la inclusión, la aceptación del otr@, el respeto y la confrontación de saberes.

2.5 CONFLICTO E INTERCULTURALIDAD

Aunque la interculturalidad es un proceso que nace en la raíz indígena – para nuestro caso-, y que ha representado por años una de las banderas de lucha del movimiento indígena en América Latina, en los últimos años este concepto ha empezado a crecer notoriamente, ya que se ha venido pensando desde los diversos grupos étnicos que viven y que han padecido en la historia distintas formas de dominio, control, esclavitud y odio a través del color de la piel. Por ende, la EP tiene una responsabilidad epistémica para subvertir procesos de subalternización y “estratificación de razas” en América Latina.

En ese sentido, la EP entiende que aquellos procesos radicales de adjudicación de tierras, privilegios de algunos grupos étnicos, como los indígenas por encima de los pueblos afros, que han llevado a cabo los Estados Nación hacen parte de la estrategia racial de las élites del poder. En este proceso de separación étnica y de estatus social-racial en distintas naciones de América se observa claramente el poder que tienen los aparatos del poder para “diferenciar” y llevar al

conflicto a diversos pueblos, ya sea por problemas de tenencia de tierras, prebendas económicas o accesos a privilegios de unos por encima de otros.

Imaginar pueblos afros a 2.800 metros como es el caso de ciudades como Quito o Bogotá, o más alto aún en el caso de La Paz, es poner cabeza abajo la noción todavía presente en América Latina, de que los negros son solo gente de la costa. También es evidenciar la subalternización territorial y la racialización espacial construidas en la misma noción de lo “Andino”. A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecido afuera de las construcciones e imaginarios tanto de “lo andino” como de “la nación”; sus historias y pensamiento negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas, como también a las culturas indígenas” (Walsh, 2007, p. 201).

Por ello, la tarea como educadores populares no es fácil, ya que debemos repensar las múltiples figuras que no reconocen y soslayan la alteridad en América Latina, como una apuesta decolonial y transformadora. Walsh en su posición de interculturalidad crítica nos habla sobre lo mezquino que fueron y son aún las élites del poder, ya que no han reconocido y por el contrario han relegado a un segundo plano a los pueblos afros, desconociendo su aporte en la construcción de ciudades, naciones y de la vida intercultural en América Latina

Aunque para entender este tipo de conflicto es necesario argumentar que en el caso de Colombia en la Constitución de 1886 no se tuvo en cuenta los pueblos indígenas y afros en la declaratoria de dicha carta constitucional. “Así las cosas, negros e indígenas no tendrán estatus de ciudadanía durante todo el siglo XIX y casi todo el siglo XX, y, por lo tanto, estarán cobijados por normas de origen colonial” (Castillo, 2010, p. 113). Solo hasta 1991, con la aparición de la Constitución, las comunidades indígenas superarán la “marginalidad jurídica”, quedando pendiente las comunidades negras, quienes hasta la aparición de la ley 70 de 1993 podrán tener ciertas garantías legales de reconocimiento en el Estado colombiano.

Sin embargo, en Colombia, y otras naciones como Ecuador y Bolivia, se presentan diversos conflictos en términos de reconocimiento, aceptación y consolidación de una interculturalidad que permita vencer y transformar aquellas barreras de raza, impuestas por el mundo colonial. Lo anterior se menciona ya que el mundo andino logró establecer un estatus por su historia

milenaria en estas tierras, relegando e invisibilizando a aquellas mujeres y hombres afros, quienes fueron y son portadores de una lucha de supervivencia, primero en ese mundo esclavizador y luego en un mundo que construyó estructuras de racismo por su color de piel.

En ese camino, a los afros que llegaron y nacieron en América se les impuso una figura que implicaba la “animalización”, se les hizo desaparecer su humanidad, su vínculo con la vida misma. En ese sentido, la historia nos dibuja los panoramas de conflicto contruidos en ese mundo colonial en compartimientos. “Sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como es superfluo recordar el apartheid en Sudáfrica” (Fanon, 1963, p. 21).

De esta manera, en Colombia los resguardos indígenas y los consejos comunitarios, donde habitan los pueblos afrocolombianos, se encuentran separados por límites y barreras privadas, que implican la protección de bosques y territorios que le fueron atribuidos a estas comunidades, a través de escrituras coloniales y republicanas, pero al tiempo implica la separación de etnias, que, como se advirtió, han entrado en conflictos por tierras y otros problemas legales, entre afros contra pueblos indígenas, entre indígenas, y campesinos contra indígenas. En función de lo anterior, la interculturalidad crítica de la que nos habla la maestra Walsh actúa en detrimento de lo anterior, ya que pretende ser una apuesta descolonizadora, transformadora y forjadora de procesos nuevos.

Sin embargo, es paradójico pensar en que el conflicto no deba existir, por el contrario, el conflicto interracial ha hecho que la EP empiece a sistematizar procesos locales que puedan ser el soporte para transformar esos conflictos en alternativas de vida intercultural. Si este sistema/mundo impone la separación étnica a través de multiculturalismos, únicamente para marcar derroteros de segregación y subalternización, entonces la EP construirá junto a los distintos pueblos apuestas descolonizadoras que privilegien la vida, la humanización, la aceptación, el respeto y el caminar hacia una vida comunitaria donde lo diverso sea posible en un mundo hostil.

En Agua Negra entonces se logran instalar procesos de subalternidad en lo social y subjetivo, produciendo al tiempo el empoderamiento de lo indígena por encima de lo diverso. En ese sentido, la EP empieza a hilar procesos interculturales que permitan construir desde los saberes diversos el mundo en Agua Negra, a pesar de que la relación entre la EP y aquello de interculturalizar el mundo indígena/afro es complejo y paradójico, teniendo en cuenta la manera como se han dado las relaciones de poder en el territorio.

Por eso, será un verdadero reto para la EP comprender los límites y alcances debido al poco soporte teórico/sistematización que se tiene desde la EP, en temas de interculturalidad, convirtiendo esta experiencia afronasa en una de las apuestas que tenga límites, determinados por el respeto hacia lo diverso; además, los alcances nos permitirán encontrar nuevas maneras de entender el Cauca, instalado en una nación que por siglos forjó el mestizaje como herramienta de dominio hacia los pueblos.

La educación popular es parte de esa construcción común desde nuestras raíces, pero sin la madurez de la literatura o de otras expresiones, como la teología de la liberación, la comunicación popular o alternativa, la filosofía de la liberación, la descolonización y de muchas otras que se han desarrollado en nuestros contextos por dar forma a lo propio y en donde cada vez emergen más contenidos específicos ampliando sus desarrollos (Cendales & Mejía, 2016, 228).

Así, la EP junto con la línea intercultural trabajarán de la mano buscando encontrar las herramientas epistémicas reinventadas por el pueblo afronasa de Agua Negra, generando desde abajo pensamientos y formas de vida sui géneris, desancladas de las posiciones arbitrarias que históricamente los modelos coloniales impusieron y expandieron. Esta, la historia y procesos comunitarios-epistémicos de Agua Negra se convertirá en uno de los derroteros para continuar con la búsqueda y la sistematización de experiencias en el sur.

III CAPÍTULO

METODOLOGÍA

La comunidad de Agua Negra me abrió las puertas de su casa para contar y reflexionar un poco sobre su situación social y cultural dentro de lo que consideran su identidad como pueblo. Esta comunidad, que se ha autodenominado “afronasa” hace parte de un resguardo indígena en el departamento del Cauca y lleva más de un siglo viviendo en este territorio, lleno de quebradas, algunos bosques, el cerro “pico de águila” que representa un sitio sagrado para los nasas y el río “Dinde” que hace parte de la identidad cultural del pueblo afro.

Agua Negra se ubica en el centro de la investigación, ya que fue a través de la IAP (investigación acción participativa) que logramos entender las maneras de mirar la vida, a través de conflictos, pero también por medio de un proceso intercultural que no ha sido impuesto sino que, según la comunidad, ha empezado a reinventarse dentro de esos paradigmas impuestos por el Estado, las ONG´s y otras instituciones que siempre han ido en contravía de los intereses de esta comunidad.

En ese sentido, nuestro enfoque metodológico tiene relación con la figura decolonial trabajada por autores como Fanon, Walsh, McLaren, Dussel, Quijano, Escobar, entre otros. Por ende, nuestra apuesta, y teniendo como gran referente a Paulo Freire, se relaciona directamente con el proceso de emancipación social que la EP pretende lograr a través de un cambio en las estructuras históricas, que han llevado a establecer injusticias que terminan siendo naturalizadas y creíbles por estos pueblos.

Como educador popular tengo una perspectiva filosófica y epistémica que tiene lógicamente una inclinación política, robustecida por elementos tomados en la EP y en la educación propia de los pueblos indígenas que están adscritos al CRIC. Es decir, la EP claramente tiene una intención epistemológica de transformación, sin embargo, en este ejercicio comunitario la educación propia/intercultural tiene relevancia y respeto, teniendo en cuenta su trayectoria en el ejercicio educativo y comunitario.

Por ende, nuestro enfoque de investigación lleva consigo un trabajo basado en el respeto por la educación propia que se trabaja en el territorio de Agua Negra, pero al mismo tiempo la

inclinación hacia lo intercultural, debido a las características de la comunidad afronasa. De hecho, la educación propia, la EP y su recorrido en la interculturalidad muestran claramente que es a través de la interculturalidad crítica donde se llevaron a cabo estos ejercicios que intentan subvertir los procesos de dominación, para llegar a una emancipación colectiva.

3.1 INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA - IAP

Para entender un poco lo anterior es necesario hablar sobre el exponente más claro de la IAP: Orlando Fals Borda, padre de la sociología en Colombia y uno de los pensadores-investigadores más relevantes, no solo de Colombia sino de América Latina: “Una de las características propias de este método, que lo diferencia de todos los demás, es la forma colectiva en que se produce el conocimiento, y la colectivización de ese conocimiento.” (Fals & Brandao, 1987, p. 18).

Por allá en la década de los 60 y 70 del siglo pasado en América Latina surgieron varias corrientes de pensamientos, entre ellas, la Educación Popular, la Comunicación Alternativa, la Investigación Acción Participativa y la Filosofía de la Liberación; todos los anteriores pensamientos buscaban producir conocimientos que brindaran a los sectores marginados populares de Latinoamérica transformar sus realidades de vida, a través de un profundo proceso de reflexión/acción.

Con estos antecedentes la IAP nace en Colombia en 1960 con el auge de la sociología, precisamente auspiciada por Fals Borda, transformando las relaciones entre investigador e investigados, permitiendo reconocer a las comunidades como portadoras de epistemologías propias e importantes, en ese vínculo entre los que “sabían” y los que “carecían de conocimiento”. En esa línea de trabajo la IAP rompió con el vínculo positivista que eran portadoras las ramas de las ciencias sociales como la sociología, y lo cambió por una nueva forma de hacer investigación en Colombia.

En ese sentido, la IAP se convirtió en ciencia con sentido político y dentro de sus múltiples ventajas le apostó a la construcción de personas sentí-pensantes, capaces de dar fin a la marginalidad e injusticias al que habían sido conducidas las comunidades en Colombia,

Latinoamérica y el mundo. De hecho, desde la EP esta herramienta se ha convertido en la apuesta política, investigativa y pedagógica mejor estructurada en nuestro país para llegar a la transformación social.

De acuerdo a lo anterior, una de las propuestas de la IAP es la ruta donde la descolonización se haga realidad a través de una apuesta investigativa que defienda los intereses de las comunidades. Por ello, la IAP no puede llegar a reforzar la larga historia de marginalización al que han sido conducidas las comunidades en América Latina, además nuestra línea intercultural permite posicionar las narrativas que son contadas por los mismos actores, construyendo, de-construyendo y reinventando sus visiones históricas, políticas y sociales.

De esta manera, Orlando Fals Borda en su concepción metodológica nos hace el llamado a abordar el conocimiento de la sociedad desde una perspectiva holística, dialógica, respetuosa de la diferencia. Las historias de las mujeres y los hombres de América Latina que fueron sepultadas por las narrativas opresivas de los colonizadores, pero que remueven los obstáculos para hacerse oír, para cantar sus voces, sus historias, sus sueños, sus luchas.

Estas son las historias que Orlando Fals Borda nos enseñó a identificar, a decantar, a valorar, a rescatar de entre tanta mentira oficialmente impuesta para ocultar no solo la verdad, sino también y fundamentalmente para ocultar los caminos de transformación, justicia social y dignidad. Precisamente a través de la IAP las comunidades tienen el derecho de escribir y repensar sus propias vivencias, alejándose de los múltiples procesos coactivos generados en sus territorios, en sus vidas.

De acuerdo a lo anterior, en sus recurrentes polémicas con los académicos científicistas, Fals Borda, expresaba y defendía su concepción de ciencia popular, fundamentada en la urgente necesidad de recuperar el conocimiento propio para que éste movilizara a los pueblos en procura de soluciones estructurales a sus necesidades fundamentales. Por ello, lo que Fals llamaba ciencia popular los positivistas no la aceptaban, ya que el conocimiento popular no se basaba en la imposición eurocéntrica y su mundo colonial, y además porque ese conocimiento del pueblo pretendía convertirse en movilización y cambio.

En ese sentido, la IAP plantea el reconocimiento de la ciencia popular como algo válido, así como las ciencias académicas lo hacen en su forma y contenido. Por ende, rompe la concepción

cartesiana de asumir la naturaleza como una cosa que fractura la relación sujeto-objeto, teniendo en cuenta que para los viejos paradigmas el ser social era un mero objeto, no era un ser pensante sino un objeto material que debía ser observado, analizado y fragmentado en el laboratorio de los “verdaderos científicos”.

Teniendo en cuenta lo anterior, en la Educación Popular el protagonista es el actor social, el comunero, no es el investigador, ya que tan solo somos acompañantes del proceso, y es allí donde la gente tiene y construye conciencia comunitaria, cultural, de su propia realidad a través de un proceso de acompañamiento que los investigadores llevamos a cabo, sin olvidar nuestro ejercicio comunitario de escuchar, aprender, debatir y transformarnos conjuntamente para cambiar los paradigmas existentes en los espacios academicistas.

3.2 AGUA NEGRA, SUS ESTUDIANTES Y SU APUESTA EPISTÉMICA

Cómo se mencionó, Agua Negra me permitió entrar para conocer su particular manera de concebir su territorio, teniendo en cuenta que he sido maestro en la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra por largos años, logrando aprender de esta comunidad afronasa muchos elementos que hoy permiten llegar a compartir estas experiencias. Con los estudiantes de la institución educativa logramos generar procesos de investigación a través de encuentros con las mayores y mayores del resguardo, permitiendo conocer muchas historias ocultas para los estudiantes.

Por ello, esta experiencia intercultural se considera un proceso de Educación Popular, teniendo en cuenta que el compartir con las personas, mayores, jóvenes, niñas y niños me permitieron reconocer sus epistemologías, entender su vida intercultural, social, política y educativa. En ese sentido, el reconocernos como sujetos inacabados, inconclusos nos permitió entender la importancia de construir y deconstruir nuevos derroteros comunitarios e interculturales.

Fuimos no en la búsqueda de información, sino en la búsqueda del aprender y el querer entender las circunstancias por las que siempre existieron “conflictos” físicos (raciales) y en los últimos tiempos de poder político en el cabildo, teniendo en cuenta la IAP como vehículo para que las

personas lograran construir sus propias historias y aproximarnos a una transformación social. Además, los estudiantes empezaron a notar que a través de este método de investigación compartíamos con las personas que, ellos mismos, consideraban “sin conocimiento”.

Las mayores y mayores fueron compartiendo con sus hijos, nietos, sobrinos (estudiantes) construyendo los derroteros que serán mencionados en este trabajo, tejiendo y brindando su chicha, agua de panela con arepa, hablando acerca de la constitución de las veredas y el resguardo. En esas conversas logramos entender las características propias como la designación del nombre del resguardo, su relación con los otros dos resguardos vecinos, los conflictos históricos, las soluciones que le dieron en su debido momento, etc.



Foto 2: Visita a los mayores con los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra.

Además, con los estudiantes trabajamos, en distintos momentos, las historias de las naciones originarias que habitaban América antes de la invasión europea, la Colonia, sus luchas y la creación de las Repúblicas en América Latina. Al mismo tiempo empezamos a documentarnos acerca del rol histórico que cumplieron los pueblos africanos que fueron traídos hacia América para ser esclavizados, torturados y su posición social en la actualidad en América Latina, Colombia, el Cauca y Agua Negra.

Establecer el contenido de lo humano, negado para los indígenas americanos inicialmente y luego decantado jurídicamente para legitimar no solo la barbarie como justificación de la expoliación de África sino la animalidad e inhumanidad

de los africanos esclavizados. La conversión del africano en negro, tendrá como sustento la antropomorfización de la bestialidad y su convección como hombres máquinas (Blandón & Arcos, 2015, p. 67).

Lo anterior fue de gran utilidad ya que los estudiantes no conocían las verdaderas historias contadas por diversos investigadores populares, como Fanon, donde se relatan las torturas y la puesta en marcha de un proceso de “animalización” al que fueron conducidas las poblaciones de descendencia africana en América. De esta manera, los estudiantes de origen nasa y afro entendieron que el racismo se encuentra construido en una figura de poder global para continuar, desde otras lógicas de poder, con el abuso y el sometimiento de las culturas y pensamientos locales.

En cuanto a los pueblos originarios se trabajaron documentos donde se relataban los abusos por parte de los europeos, criollos y los dirigentes del Estado. Ellos reconocieron el paso por los procesos históricos, que marcaron su vida en comunidad: Conquista, Colonia y República, y donde siempre emplearon una de las maneras de supervivencia: la vida en resguardo. Además, encontraron que esa institución fue creada por la Corona española, con unas políticas especiales en el siglo XVI, y fue precisamente lo anterior lo que llevó por muchos siglos a una lucha histórica por el mantenimiento de sus resguardos, de su tierra, la extensión de esta, sus límites, la armonía con la naturaleza y la identidad que lograron reproducir en ella.

En ese sentido, para entender la noción entre el indígena y la tierra, debieron comprender el concepto de territorio, ya que este no sólo representaba el espacio donde habitaban personas que producían en la tierra, como los campesinos. Para los indígenas, la concepción del territorio, alude a formas propias de identidad cultural, identidad que depende de la cosmovisión con el territorio y la construcción histórica que hayan edificado en el tiempo, permitiendo compartir ese conocimiento a sus hijos y nietos de forma oral.

Con las anteriores herramientas la escuela se “volcó” hacia la comunidad afronasa de Agua Negra, compartiendo en asambleas, reuniones, congresos zonales, y visitas a las mayores y mayores, escuchando y generando debates acerca del racismo impuesto desde las altas esferas del poder. Incluso, en esta dinámica de escucha, reflexión e incorporación de nuevas historias las personas empezaron a aceptar el racismo que había sido construido desde la escuela misma.

Los estudiantes en sus casas, en las actividades que participamos, en las visitas, empezaron a hablar sobre el racismo, y la subalternización como producto de un sistema/mundo tradicional que se gesta sobre estos pueblos generándoles conflictos por el color de piel. Así, las personas mencionaban que la escuela tradicional-antiquísima tuvo mucha relación en la construcción de racismos en Agua Negra, que luego se trasladaron al enfrentamiento físico entre estas dos etnias.

Por ello, nosotros comenzamos a elaborar carteleras, murales y exposiciones donde hablábamos de las llamadas minorías que sufrieron, y aún sufren, la carga del modelo de estratificación socio racial, la dominación y la exclusión de las llamadas mayorías blancas, agenciadoras del poder político, social y económico. En ese sentido, la propuesta fue enfrentar la colonialidad del saber, permitiendo que afloraran otras voces, otras formas de ser y estar en el mundo, como las de aquellos subalternizados que están allí presentes en la vida de una sociedad que no los reconoce. Se propuso entonces recuperar y reactualizar una postura crítica desde el pensamiento latinoamericano para nuestro caso: Agua Negra.



Foto 3: Trabajo en mural con los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra.

Además de los múltiples conceptos trabajados, hablamos sobre la figura de raza, que fue introducida para construir diferencias y para perpetuar desigualdades sociales en los pueblos que habitan América, Asia y África. Con las niñas y niños encontramos que estos mecanismos de poder lograron instalarse en las comunidades indígenas en Colombia, de manera más notorio,

luego de la Constitución de 1991 cuando los pueblos milenarios entraron a ser parte del Estado Nación bajo el concepto legal, siendo involucrados a través de la ley para generar procesos de cooptación y de “separación racial”.

Eso es lo que Aníbal Quijano (2000) ha llamado la *colonialidad del poder*, el uso de raza como criterio fundamental para la distribución de la población en rangos, lugares y roles sociales, y con una ligazón estructural a la división de trabajo (Walsh 2005), lo que Zapata Olivella, antes de Quijano, explicó como “los lazos que ligan los conceptos de raza, clase y cultura en el contexto de la explotación del indio y del negro en nuestro Continente (Walsh, 2009, p. 2).

De esta manera, los estudiantes empezaron a comprender y a compartir estas experiencias que brinda la EP y a trasladarlas a la comunidad, y más que eso, para interpretar de manera crítica lo establecido en el territorio. Aquello que se ha hablado en torno a construir seres sentí-pensantes es posible en las dinámicas de la EP, ya que permite poner en tela de juicio la naturalización de las palabras, las acciones y la historia que ha sido contada desde arriba hacia abajo, al tiempo que se robustecía lo intercultural como eje potenciador en nuestro andar.

Es decir, empezamos a tejer y a darle validez a las epistemologías del sur, a los distintos relatos que las mayores, mayores y no tan mayores narraban desde su lógica, desde su mundo. Con lo anterior, las personas se dieron cuenta que los procesos que llevaban a cabo como el encuentro cultural y artístico “afronasa” representaba una apuesta política, intercultural en búsqueda de encontrar nuevos matices en ese mundo impuesto, segregador y mezquino de razas, encontrando en la interculturalidad una apuesta que se pensaba en formas nuevas de reinventar la posibilidad de compartir un territorio.

Cuando se genera el campo de fuerzas en conflicto en donde se articula el control con sus mecanismos, ése es el terreno donde surgen las resistencias, ya que ellas aparecen como los modos, prácticas, estrategias, discursos, con los cuales los sujetos en condiciones de subalternidad enfrentan esos modelos específicos de control que se constituyen a partir de esas formas concretas de producción de subjetividad, ya que es el sujeto el que resiste. Aquél, histórico, concreto, que en su praxis humana la realiza, ya que se rebela contra los procesos de dominación,

explotación. En esa lógica, la resistencia es camino de emancipación, pues se realiza sobre todos los poderes existentes que dominan, excluyen, segregan, no importa el signo político de este control (Mejía, 2011, p. 75).

Escaparse de esas lógicas que determinan los límites y el pensar que solo las comunidades indígenas pueden vivir en un resguardo es la apreciación más exacta en Agua Negra, ya que no solo empezaron a reconocer la existencia de racismos y conflictos por el tema raza, sino que le dieron cada vez más validez al mundo afronasa, a la interculturalidad y a la posibilidad de convivir, particularmente, entre nasas y afros. En ese proceso la institución educativa con sus estudiantes se vinculó en este ejercicio de IAP.

El tema afronasa desde el punto de vista intercultural es importante, incluso desde lo glocal, teniendo en cuenta que desde ese mundo eurocéntrico la apuesta siempre fue construir la separación de los pueblos por el tema raza, religión, territorio, poder económico, etc., sin embargo, Agua Negra en este ejercicio de transformación social desde hace algunos años ha empezado a tejer procesos, desde abajo hacia arriba, que permiten ver la manera como se vinculan las dos etnias, nasa y afro, logrando fortalecer caminos que permitan la vida en comunidad y en armonía.

De hecho, podríamos pensar que en Colombia existen claros ejemplos donde comunidades afros comparten límites territoriales con comunidades indígenas, pero no comparten dentro de un mismo territorio una figura política-histórica como el resguardo indígena. De esta forma, entendemos que Agua Negra está empezando a reconocer y a tejer que, a pesar de esos procesos de politización determinados desde arriba, el color de piel no debe ser un factor que determine la existencia de vida comunitaria.

Estas ideas no surgieron del investigador sino de un proceso de IAP, hilado desde la EP, como se mencionó, que se ha empezado a construir desde el interior de este resguardo, compuesto por tres veredas y un pueblo que se considera afronasa. Al autonombrarse afronasa, Agua Negra rompe con el esquema legal, étnico, y simbólico que hasta el momento se ha impuesto en Colombia, sin embargo debemos contar las distintas maneras de compartir el poder al interior del resguardo, arrojando conflictos sociales, políticos y raciales jerarquizando dicho poder en una de las etnias.

3.3 LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN Y EL CAMINO COMUNITARIO POR RECORRER

Para que nos compartieran sus conocimientos y compartir las nuestras, sus historias, sus esperanzas, las luchas, etc., la comunidad de Agua Negra los días lunes tenía la costumbre, y aun la tiene, de hacer reuniones, asambleas y diferentes actividades para hablar de los avances que ha llevado a cabo el cabildo, los proyectos que llegan para beneficiar a los habitantes, o incluso para aplicar alguna sanción a algún comunero-comunera que haya cometido alguna falta y que amerite una sanción, como: el fuate, el cepo, la cárcel o llevar a cabo un trabajo comunitario por determinado tiempo. En algunos casos el cabildo, junto a la asamblea, aplica el destierro por faltas graves que atenten contra el bienestar comunitario.

Los estudiantes y el investigador (maestro comunitario/educador popular) hicieron parte de estos procesos de manera activa, participando, escuchando e intentando conocer la manera cómo entre autoridad y comunidad orientan y encuentran soluciones a sus problemas. En estos ejercicios asisten los pobladores de Samaria, Los Andes y Agua Negra, las tres veredas que conforman el resguardo, es decir, a estos actos grupales asisten nasas y afros escuchando atentamente para luego tomar decisiones personales y comunitarias.

En esas actividades comunitarias aprendimos la manera como la gente construye el imaginario de organización y autoridad, permitiéndonos conocer muchas de las dinámicas de sanciones y castigos sociales ejercidos en este territorio. Comprendimos en estos ejercicios que los pobladores de este territorio han reapropiado algunos castigos, además, cumpliendo con los mandatos propios hacen uso de lo estipulado en congresos regionales, asambleas zonales, etc., y en algunos casos se afianzan en las leyes ordinarias del Estado colombiano.

En muchas ocasiones interveníamos y brindábamos nuestras opiniones acerca de lo discutido, en otras únicamente escuchábamos lo expuesto por los comuneros en torno al caso expuesto o al tema trabajado. Al tiempo los estudiantes empezaban a reapropiarse de los conceptos trabajados en comunidad, de sus problemas, de sus esperanzas, de su espiritualidad, de la manera como pretenden defender el territorio a través de la guardia indígena, etc.

Además, la comunidad desde el año 2018 viene trabajando el Plan de Vida para fortalecerse y poder construir mancomunadamente una mirada mucho más amplia de la vida en resguardo. Así, el plan de vida les permite a los pobladores de Agua Negra comprender el pasado para proyectarse hacia los tiempos que se aproximan y que demandarán problemas comunitarios y transformaciones generales en el resguardo. El profesor Adonías Perdomo, quien acompaña este proceso lo califica como:

Un producto de la capacidad social y cultural de los pueblos indígenas, cuya finalidad es garantizar la pervivencia, el mejoramiento, sus lenguas, sus culturas, es el plan para la vida. Debe ser un plan que se nutra en la historia, en los pensamientos de la historia, de acuerdo a nuestras cosmovisiones (Adonías Perdomo, 2018, memorias)

De esta manera, en el territorio de Agua Negra vive comunidad nasa, afro y algunas familias misak, siendo la familia la institución más importante dentro de la comunidad. Así, el plan de vida es un camino colectivo y comunitario, donde tiene unas instancias de construcción, decisión y control, en el cual participan una serie de actores: la familia, el cabildo, la comunidad, las juntas de acción comunal, asociaciones, iglesias, instituciones educativas y demás que hacen parte importante en el proceso.

Lo anterior nos permitió entender el ejercicio del Plan de Vida que llevan en el resguardo, generando al tiempo un proceso de reapropiación por parte de los estudiantes, quienes en el pasado casi nunca participaban en estas actividades de carácter político/organizativo. De esta manera, encontramos en esa historia contada por las abuelas y abuelos características de lucha, conformación del resguardo y la comprensión sobre cómo las personas afros y nasas habían llegado a Agua Negra. Es decir, la EP empezó a movilizar a muchas personas hacia los caminos de la interculturalidad, dándole validez y respeto hacia lo afronasa.

Elementos importantes encontramos como el cambio que sucedió luego de que los recursos de transferencia llegaran al territorio, ya que dan a entender un proceso de politización y sobretodo de conflicto de poderes. De esta manera, las personas argumentaban que les gustaría que “todo fuera como antes, antes de llegar la plata”, ya que eso les permitiría vivir en armonía como pueblos diversos. Estos encuentros sirvieron para culminar este proceso de investigación, aunque

se continúe trabajando con los estudiantes y comunidad procesos interculturales que permitan empoderar, reinventar y transformar la realidad intercultural afronasa.

Complementario a lo anterior se trabajó como herramienta de investigación el diálogo de saberes, que fue un soporte necesario para este proceso investigativo de educación popular, teniendo en cuenta que la comunidad afro-nasa de Agua Negra asumió este proceso en igualdad de condiciones políticas/epistémicas con respecto al investigador. El diálogo de saberes permitió entender que el compartir, el dialogar y el negociar la cultura son elementos importantes para no tropezar con dinámicas internas de las dos etnias.

Además, cómo técnica de recolección de la información se planteó la observación dentro de los espacios comunitarios que se mencionaron anteriormente. El diálogo con las mayores y mayores de las veredas: Samaria, Los Andes y Agua Negra arrojaron resultados que no desconocieron las percepciones comunitarias e históricas de los pobladores afros y nasas. De igual forma se tuvo en cuenta algunos documentos de los comuneros que nos sirvieron para tejer la relación histórica que existió y existe con los resguardos de Chimborazo y Honduras.



Foto 4: Trabajo con comuneros nasas y afros y estudiantes en el rio Dinde. Encuentro afronasa

En algunos momentos muchos mayores quienes tenían documentos antiguos no los compartieron porque pensaban que los íbamos a utilizar de mala manera, lo que evidentemente se justifica, ya que en el pasado muchas personas entraron al territorio a generar extractivismo epistémico,

dejando el recuerdo nada más. Por esos motivos los mayores tenían desconfianza de estos procesos de investigación, aunque con la colaboración de los estudiantes logramos articular un trabajo que se estructuró de buena manera.

Como se relató, nuestro propósito nunca fue el de usurpar el conocimiento de los habitantes de Agua Negra, ya que junto a los estudiantes entendíamos la necesidad de potenciar los discursos, relatos y memorias de las abuelas y abuelos para el bienestar del territorio. Además, comprendíamos que cada historia contada por estas personas debería ser resaltada en un trabajo más extenso, no sólo para escribir esta investigación, donde el pueblo afronasa comprendiera la importancia de contar y transformar la cuestión racial en alguna medida y que permitiera empoderar a la comunidad hacia la interculturalidad.

En ese sentido, la propuesta anterior para la EP sirve para empezar a transformar el esquema histórico impositivo del extractivismo, que siempre ha golpeado a estos pueblos en muchos aspectos, generando la usurpación de conocimientos locales que luego son usados y patentados por las naciones que han colonizado Abya Yala. Siguiendo esta línea, permitimos que la escuela entendiera el rol que le corresponde en el ejercicio comunitario, de transformación, y sobre todo de recuperación de la memoria histórica para ejercer procesos interculturales, intentando subvertir las figuras de poder impuestas.

Escuela y comunidad unen esfuerzos en este trabajo que hace parte de una investigación que le pertenece a los habitantes de Agua Negra, que sin lugar a dudas representa una apuesta política intercultural, y de la mano de la EP, de sus más importantes investigadores, logra construir otra forma de compartir territorio, ya sea en conflicto o en armonía, pero edificado dentro de un derrotero que ellos mismo han denominado “afronasa”, fuerza sui géneris en el Cauca que rompe con aquellas figuras de raza impuestas en diferentes momentos por las élites del poder.

Precisamente, aquellos que han intentado limitar el territorio imponiendo lógicas de poder, de segregación, de raza, de piel, observarán en esta experiencia comunitario algo particular: el quebrantamiento de esa línea racial, donde nasas y afros “deban” vivir bajo límites fenotípicos y territoriales; luego, se demostrará que es posible la convivencia de dos etnias, históricamente marcadas por el atropello, la esclavitud y la desaparición como pueblos por parte de la Colonia, los criollos y su República y en sí por las élites del poder.

Por otro lado, en nuestro proceso metodológico las dificultades estuvieron atravesadas por el acceso a la información documentada de Agua Negra, ya que, como se mencionó anteriormente, algunas mayores y mayores aún conservan dentro de su concepción que el entregar algún tipo de documentos a personas ajenas al territorio podría representar la usurpación de aquel conocimiento. Además, los encuentros con algunos mayores no fueron fáciles por la lejanía de las viviendas y por el tiempo que ellos tenían para compartir con nosotros.

Las abuelas y abuelos del territorio siempre conservan y siempre contarán momentos importantes de su territorio, tal vez buenos y quizás malos, pero con la convicción de que los tiempos que lleguen sean para edificar la armonía y el respeto a la vida. En ese compartir encontré una riqueza alejada de lo material, del acumular, ya que aprendí que los tiempos pasados, llenos del verde montaña, del canto de las aves y el sonido de las quebradas, fueron mejores, porque les permitía vivir del territorio encontrando una conexión armónica de respeto, contrario a lo que acontece en la actualidad.

A pesar de lo anterior, fue enriquecedor y un logro importante, personalmente, el compartir con la comunidad afronasa de Agua Negra, entender a través del diálogo y confrontación de saberes sus epistemologías que reinventan las figuras raciales en Colombia. Como maestro comunitario, educador popular e investigador social, afirmar que esta investigación se llevó a cabo únicamente para sellar un ciclo académico no sería real, en contraste con las vivencias en Agua Negra, ya que el aprendizaje a través de estas líneas metodológicas forja enseñanzas de transformación social y pedagógica.

Además, en la actualidad a través de la escuela se siguen trabajando procesos interculturales encaminados al fortalecimiento de la resistencia y re-existencia como pueblo diverso, reinventando, construyendo y transformando estructuras ancladas en las mentalidades colectivas y subjetivas. De esta manera, este camino investigativo del que hago parte activa, logra conducirnos a la re-significación de la vida de los habitantes de este territorio, quienes históricamente fueron condenados a la invisibilidad y negación de su existencia como pueblos.

De hecho, en este tránsito por las líneas de la educación propia y la educación popular se pueden comprender que ambas pretenden emancipar y transformar todo aquello que ha representado exclusión y segregación. Justamente, en aquellos espacios donde la cultura se negocia para

encontrar el consenso de lo común entre los diferentes aparece Agua Negra, hilando, tejiendo y promoviendo un mundo donde la raza no sea lo único que justifique la prolongación de la vida comunitaria.

El mundo afronasa, como fue popularmente bautizado por los mismos pobladores de este territorio, representa en la actualidad el lugar donde el investigador encontró un hogar, un motivo epistemológico y de vida para aprender, aportar y reinventarse como un comunero en el territorio. Lo anterior deja ver que la educación empieza en las raíces de los abuelos, de las abuelas en el fogón, en la tulpa, en aquellos momentos de siembra, en todas esas epistemologías interculturales que se encuentran arrinconadas en el ayer y en el hoy de Agua Negra.

Por último, este es un aporte más para nuestra línea intercultural en el Cauca, Colombia y Latinoamérica, paso a paso, compartiendo comunitariamente, aprendiendo, aprehendiendo interculturalmente, caminando la palabra, dejándose sorprender por las epistemologías de aquel mundo afro/andino, que fusionado ha logrado demostrar vida intercultural. Así, desde la academia y desde las epistemologías propias y reinventadas debo continuar con el proceso comunitario, acompañando y sobre todo caminando junto a los mayores que sabiamente nos comparten y están dispuestos a entender los cambios que acontecen en su territorio y en el mundo.

IV CAPÍTULO

LA IMPOSICIÓN HISTÓRICA DEL CONFLICTO INTERCULTURAL, SU DECONSTRUCCIÓN Y LA TRANSFORMACIÓN HACIA EL MUNDO AFRONASA

4.1 LAS LUCHAS HISTÓRICAS AFRO-INDÍGENAS Y SUS RELACIONES DE EMANCIPACIÓN

Agua negra se conforma por un proceso de movilización a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, como se mencionó al inicio, dentro de las movilizaciones que provocaron las guerras civiles internas que sufría Colombia en esa época, entre conservadores, su aliada iglesia católica y los liberales por la disputa del poder político y económico. En ese plano social los habitantes de las zonas más alejadas del mundo urbano fueron víctimas de masacres, persecuciones y odios entre sectores que compartían alguna ideología de los partidos tradicionales.

Por aquellas épocas algunas poblaciones afros e indígenas fueron obligados a asistir a las guerras para “defender alguna ideología partidista”, lo que provocó cambios adversos en la organización de la vida comunitaria de estas personas. A inicios del siglo XX aparece la Guerra de Los Mil Días, época recordada en la memoria de los colombianos, donde se evidenció un gran odio entre “azules y rojos”, provocando el reclutamiento de muchas personas de estas etnias que terminaron en esa disputa del poder de las élites criollas.

Incluso en la historia podemos precisar que para los indígenas las luchas por la “independencia” y la conformación de la República les fue ajena, ya que entendían que la disputa por ese poder se efectuaba para cambiar el látigo tan solo de mano. En la mano estaba el látigo español que fue cedido, en aquellas luchas independentistas, a los criollos terratenientes quienes empezaron a pensar el territorio desde la figura eurocéntrica.

Por ejemplo, Simón Bolívar no se inspira en el pasado indígena, sino en la antigüedad clásica. Es iluminado por Rousseau y Montesquieu y por el pasado

griego y romano. Con frecuencia se refiere a Solón, a Licurgo y a César y a las experiencias políticas de Atenas y Esparta. Era del republicanismo de la Grecia clásica, no del pasado indígena, del que extraía los criterios teóricos y la experiencia indirecta para pensar la situación presente y construir el futuro (Castillo, 2007, p. 67).

Dentro de esa figura lógicamente no tenía cabida la figura de resguardo, ya que era oficialmente recordar a la Colonia española, por ello la disolución de dicha institución fue reglamentada a través del decreto 20 de mayo de 1820, incluso con leyes como la del 11 de octubre de 1821, la del 6 de marzo de 1832 y la Constitución de 1863, en el artículo 78. Aunque en el Cauca hubo resistencia por parte de los indígenas, poco a poco algunos territorios que en la Colonia hicieron parte de resguardos fueron disueltos, gracias a las políticas estatales de expansión de la propiedad privada y no colectiva.

Dicha disolución se llevó a cabo a través de múltiples engaños y diversas maneras de apropiarse de las tierras, que terminó por convertirse en un proceso de colonización agresivo en pleno siglo XIX y en el XX. Esas tierras fueron ocupadas por colonos que llegaron de distintas partes, transformando las tierras de resguardo en propiedad privada, llevando la idea de la hacienda y diversas formas de explotación que implicó el desplazamiento de muchas comunidades indígenas.

Las personas que se quedaron fueron convertidas en terrajeros en su mismo territorio, provocando una nueva manera de esclavitud de estos pueblos, ya que el indígena fue obligado a pagar por medio de trabajo al terrajero, a cambio de que “el dueño” de la tierra le permitiera vivir en sus predios. Lo anterior se llevaba a cabo ya que le hicieron creer al indígena que la tierra le pertenecía a los colonos y no a las familias y comunidad indígena, construyendo una especie de “naturalización social” del ser terrajeros.

Sin embargo, Manuel Quintín Lame, hijo de terrajeros empezó una lucha por la recuperación de la tierra que ancestralmente les pertenecía, llevando a cabo procesos en contra los terrajeros y un momento en la historia que se conoce como “Quintinadas”, es decir las acciones para recuperar las tierras de sus mayores. Sin embargo, en este proceso Quintín Lame fue llevado a la cárcel varias veces, debido a lo reaccionario que se convirtieron los terratenientes terrajeros del Cauca y

el ejército. A pesar de lo anterior su legado siempre se mantuvo hasta la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, convirtiéndose en un hito histórico para el movimiento indígena.

Mis intenciones son de todo corazón proteger el futuro que duerme todavía en la ignorancia y que mañana le sirva esta obra de microscopio para hacerle frente el enemigo de nosotros los indígenas y que conozcamos la Pradera de nuestros grandes destinos y no corramos como mujeres abandonando el cariño de sus padres (Quintín, sf, p. 86).

Además, muchas familias indígenas que huyeron de estos procesos agresivos de terraje y las múltiples guerras se fueron internando en territorios donde no había, hasta ese momento, ninguno de los procesos antes descritos, llegando muchas de estas personas a la zona occidente, donde hoy se encuentra Agua Negra y los otros dos resguardos (Chimborazo y Honduras). El anterior rastreo histórico es importante abordarlo teniendo en cuenta que los habitantes nasas y misak de este territorio fueron víctimas de los procesos de homogenización y de conformación de la nación mestiza que se llevó a cabo en Colombia.

Por otro lado, la historia afro, como las diásporas africanas en el camino hacia América, tiene personajes históricos que, en muchos espacios, no se les ha dado la suficiente relevancia para que sean contadas sus hazañas en la lucha que estos han llevado, incluso desde el proceso de esclavización hasta hoy. Recordamos a Benkos Biojó y su mujer Ulva quienes fueron traídos a estas tierras para ser esclavos, sin embargo, el histórico Benkos logró escaparse de sus captores europeos, fundando el primer palenque rebelde en la Matuna.

La historia nos cuenta que por la lucha de su independencia Benkos recorrió con mucha rebeldía el territorio que existe desde Tolú hasta la Mojana, incluso logró hacer la unión con algunos pueblos indígenas, como Jegua, Chimilas y con el Cacique Loba, que le permitieran luchar contra los esclavizadores españoles. En el territorio que se conoce como San Basilio del Palenque este gran personaje logra, al igual, las alianzas con los pueblos originarios.

Esas alianzas históricas, que nos muestra Benkos, permitirán entender por qué a pesar de las diferencias raciales, entre pueblos originarios y afros, Agua Negra se convierte en un espacio particular de vida en Colombia. Esas luchas de los herederos de África se trasladan también en

pensadores como Manuel Zapata Olivella, Frantz Fanon, el martinico Aimé Césaire, entre otros, quienes han aportado al reconocimiento de las luchas afros, en tiempos diversos, además de construir elementos históricos que permitan reinventar la idea del mundo afro, ya que le han aportado a la construcción de la Nación colombiana, pero sin lugar a dudas siguen siendo segregados por una sociedad que desconoce y no reconoce.

Por otro lado, los afros en el Cauca hasta casi finales del siglo XIX seguían siendo víctimas de la esclavitud, de la compra y venta de personas afrodescendientes por parte de familias esclavistas, como los Arboleda, quien era la “mayor accionista” de este sistema inhumano que aún se seguía practicando en Colombia, convirtiéndose estas personas de descendencia africana en la mano de obra que sostenía las grandes haciendas de los criollos en el Cauca y el Valle del Cauca.

Con las guerras de independencia, el Libertador Bolívar llamó a la población negra a participar en la lucha, prometiéndoles la libertad; pero sostuvo también que los negros debían luchar y morir ya que si solamente luchaban y morían los blancos, Colombia sería gobernada por negros y esto no era de su agrado ni del de otros criollos ricos. Durante la guerra, muchos negros lograron escaparse de sus amos y se fueron a vivir a la selva. La gran mayoría de la gente que vive al norte del Cauca es descendiente de los esclavos que trabajaban las minas y las haciendas de los Arboledas. Estas haciendas eran La Bolsa, Japio, y Quintero. Unas minas de oro estaban en la loma arriba de Caloto y Santander de Quilichao. El pueblo de Santa María era el centro minero más importante de la región. Los Mosqueras, los Arboledas, los Valencia y otros payaneses aumentaron su riqueza con el trabajo de los esclavos negros (Mina, 1975, p. 35).

De esta manera la población afrodescendiente que escapaba, haciéndose cimarrón, de la esclavitud de los Arboleda y otras familias aristocráticas del Cauca empezaron a huir hacia distintos sitios donde no los pudieran atrapar. Es así como estas personas de origen afrodescendiente llegan a este lugar que hoy se conoce como Agua Negra, Chimborazo y todo ese corredor, en las estribaciones del río Cauca, que tiene conexión entre los municipios de Cajibío, Morales y Suárez.

Incluso, según relatos de los habitantes de la vereda Los Andes, sus abuelos llegaron mucho antes que los nasas, ya que vienen de procesos como los que describe Mateo Mina. Estas personas heredadas de una lucha por sobrevivir ante los embates de aquellos criollos que se sintieron con el poder de abusar, comerciar y disponer de la vida se encuentran en Agua Negra, donde han tejido nuevas formas de ver la vida comunitaria a través de la interculturalidad.

Lo anterior dejó como consecuencias el desplazamiento de pueblos afros, hacia las zonas más apartadas, encontrando en este territorio ubicado en la cordillera occidental un lugar predilecto para vivir tranquilamente. Desde aquellos tiempos afros, nasas y misak conviven en un territorio que les acogió y donde el acceso era difícil, según cuentan los mayores, ya que debían caminar un día entero, desde la cabecera municipal de Morales, para llegar al territorio.

4.2 LA INCORPORACIÓN DE LOS CONFLICTOS INTERCULTURALES Y SU TIPOLOGÍA

Antes de que entraran al territorio la escuela y la iglesia las personas compartían el territorio dentro de la figura de resguardo, pero en armonía, sin conflictos. Afros, nasas y misak vivían dentro del resguardo de Chimborazo, como se mencionó, luego aparece Agua Negra, pero las personas no visibilizaban conflictos de tipo racial, como si se pueden localizar cuando ingresa al territorio la iglesia docente. Ese tipo de conflictos reconfiguran la vida misma en este lugar, teniendo en cuenta que se empieza a construir unos imaginarios raciales, de inferiorización, de barreras cognitivas y de trabajo.

En un primer momento las personas mencionan a la iglesia católica docente, instalada en Chimborazo en 1948, de imponer odios interraciales, ya que a través de la escuela se construyeron unos estereotipos donde las lenguas originarias, como el nasa yuwe, fueron prohibidas hablarlas en la escuela, generando en las niñas y niños nasas y misak una “vergüenza impuesta”, considerando el castellano como la única lengua que debía impartir la escuela, como se mencionó al inicio de la investigación. Al tiempo, la escuela le vendió la idea racial donde la

población afro e indígena se les consideraba “inferiores” a la población mayoritaria, tanto en la manera como estaban organizadas, como en el color de piel.

Ellos decían que eran muy bravos, pero no sabemos, ya acá todo es diferente, yo no sé entre ellos cómo será que viven. Eso sí decían que esos si eran muy bravos, yo cuando era pequeña en Chimborazo el día domingo eso sí peleaban, hasta se morían, eso decían que si eran bravos los de los andes, entonces era que decían que si peleaban, se mataban, o sino decían que corrían a los indígenas, pero eso ahora ya ha cambiado. (Dioselina Pajoy, 2018, memorias).

Además, internamente en esas épocas la escuela empezó a construir cierta diferenciación de piel, de lengua y de organización social, llevando a cabo estrategias que hacían ver al nasa como un ser extraño para los afros por su forma de hablar y al afro como una persona “extravagante”, que debía ser civilizado por la escuela y la iglesia. Con todos estos antecedentes las personas empezaron a tener conflictos en el mercado y en su vida cotidiana, ya que las divisiones raciales empezaron a establecerse claramente en un espacio donde anteriormente no se le daba la importancia necesaria al tema racial.

Es decir, antes de que la escuela hiciera su aparición en el territorio las personas en este espacio social convivían de manera armónica, espiritual, compartiendo sus conocimientos y sus lógicas diversas de vida. En aquel entonces rompiendo monte desde el río hacia arriba llegaron, se instalaron y empezaron a organizarse comunitariamente, sin importar el color de la piel, sin ningún interés económico, religioso o político.

La escuela se constituye en una de las instituciones donde esta ideología de la superioridad racial se ha reproducido con gran potencia, pues, desde sus orígenes y a lo largo de casi dos siglos, en su interior se anclaron prácticas de saber sostenidas en la idea de la inferioridad moral e intelectual de los descendientes de africanos. El racismo entendido de este modo, transita como parte de los contenidos de la socialización primaria que acontece en la escuela para un amplio conjunto de la población infantil; por esta razón se reconoce como un fenómeno que marca el mundo de los valores y las creencias moralmente asumidas en esta etapa de la vida (Castillo, 2011, p. 2).

Poco a poco, al comunero afro lo caracterizaron como una persona que “no le gustaba trabajar”, entendiendo que en las mingas que se llevaban a cabo en el resguardo las personas empezaban a cuestionar y a estigmatizar el trabajo de los habitantes de Los Andes. “Esos eran bien porque están dentro del cabildo, ellos es que decían que llegaban como a medio día, casi ellos no les gusta trabajar, será que levantan muy tarde, hay veces a las diez a las once” (Dioselina Pajoy, 2018, memorias).

Al mismo tiempo, la escuela empezó a instalar en las mentes de los afros que el hablar el castellano era lo mejor, y que los idiomas como el nasa y namui wam eran “irrelevantes” y estaban por fuera del proceso civilizatorio llevado a cabo por la iglesia docente. Frente a estos actos muchos niños indígenas se retiraban de la escuela, ya que eran criticados cuando hablaban su idioma originario, incluso siendo castigados por hablar su lengua nativa. En ese sentido, se construye una lucha al interior de la escuela por el uso y la prohibición de las lenguas originarias.

La lucha por otra escuela, iniciada por las organizaciones indígenas en el siglo pasado, condensa el rechazo de estas poblaciones a las formas de escolarización que les fueron impuestas desde el siglo XVI, y que hemos denominado *Iglesia-docente*, para dar a entender la función desempeñada por las misiones católicas en la tarea de civilizarlos e integrarlos a través de la escuela. Las consecuencias de tres siglos de internados y escuelas misioneras en territorios indígenas afectaron de manera estructural las formas de vida de estos pueblos (Castillo, 2008, p. 17).

En un segundo momento, y con la aparición del CRIC, en 1971, el movimiento indígena se politiza y empieza a reinventar las identidades de los pueblos indígenas que comienzan a tejerse a través de la recuperación de las lenguas originarias, el territorio, la educación, etc. Teniendo en cuenta el legado de Manuel Quintín Lame, aprovechando las leyes de reforma agraria que por esas épocas se habían empezado a llevar a cabo en gran parte por el movimiento campesino y la ANUC. El movimiento indígena en el Cauca a través del CRIC retoma como bandera de su lucha “tierra, cultura y autonomía”, enfrentándose a instituciones como la iglesia-docente, quien propició décadas atrás la pérdida de las lenguas originarias y las diversas formas del ser indígena.

Lo anterior generó en Agua Negra acciones comunitarias que empezaron a privilegiar el mundo indígena, por encima de lo afro, ofreciendo discursos indigenistas donde, por razones históricas,

el mundo afrocolombiano no cabía en ese discurso segregador que años atrás había incorporado la iglesia docente. Es decir, empezó una lucha por reinventarse como pueblos originarios, aunque la zona occidente donde se encuentra Agua Negra tiene un proceso distinto al llevado en la zona norte o en Tierradentro Cauca.

Para comprender la situación que se vivía en Agua Negra por esa época debemos analizar el contexto en Colombia en torno a la diversidad étnica, teniendo en cuenta que hasta esos momentos el país aún estaba lejos de entender la deuda histórica que la Nación tenía con estos grupos étnicos. Eso se ve reflejado en el poco acceso a la educación, y que además respetara los usos y costumbres de estas comunidades, y al inminente proceso de sometimiento de estos pueblos a la nación mestiza propiciada por las élites criollas.

El surgimiento del movimiento indígena con un conjunto de demandas de carácter educativo y una apuesta muy clara por la autonomía educativa. En segundo lugar, la agencia de un proceso organizativo de gente negra, responsable de promover importantes proyectos educativos en varias regiones del país. Ambos procesos corren por cauces distintos, pues las luchas educativas de los indígenas hacen parte de un movimiento agrario, en el cual avanzan paulatinamente durante los años setenta en lo que se denominó *recuperación de las tierras de resguardo*. De otra parte, la movilización de las comunidades negras hace parte de un importante proceso regional de afirmación y visibilización de la negritud en regiones como la costa Caribe y el litoral Pacífico fundamentalmente. Las formas de lucha, los modos organizativos y las discursividades que se producen en uno y otro caso son distintas, pero complementarias. (Castillo & Caicedo, 2010, p. 119).

Desde las luchas emancipadoras que llevó Benkos Biojó aliándose con población indígena, hasta la constitución de Agua Negra como territorio diverso, incluso desde múltiples experiencias en Colombia que demuestran lo complementario que han sido este mundo originario-afro, podemos afirmar que afros e indígenas tienen historias y luchas en común. Sin embargo, en este segundo momento observamos la forma como estos procesos de disputa logran politizar el mundo indígena por encima de la diversidad y la inclusión del mundo afro.

Incluso, y como se mencionó al inicio del texto, en algún momento la comunidad vecina de Chimborazo pretendió desterrar a los afros de su territorio, ya que habían politizado el concepto del ser indígena por la década de los 70s; sin embargo, al revisar las escrituras de conformación del resguardo se podían ver que los fundadores del resguardo eran indígenas y afros, dando la consolidación de aquel territorio y permitiendo la convivencia de estas dos etnias, y dejando como resultado el no destierro de los afros.

Además, se puede rastrear en la historia de Agua Negra que nunca un gobernador fue de descendencia afrocolombiana, ya que siempre fueron los indígenas, y más exactamente el mundo nasa el que politizó el discurso y dirigió los destinos en el territorio como autoridad tradicional dentro del cabildo. Al llevar a cabo lo anterior los afros se sintieron relegados a un segundo plano, ya que la armonía que al inicio contaban los mayores ver ya no aparecía, tan solo se empezaba a conformar el mundo indígena que estaba, sin pretenderlo, subalternizando a los pobladores afros de Agua Negra.

Aquí, no nos han dejado tener gobernador hasta ahora que llegó uno de acá de Los Andes, ya nosotros nos sentimos representados por el gobernador, antes no nos representaban, pero fue duro, fue de lucha de tiempo, porque no nos dejaban, solo por ahí alguaciles, o cargos menos que el de gobernador, hasta hoy que si tenemos (María Lucía Mosquera, 2018, memorias).

Sin embargo, como se mencionó al inicio de este acápite, las iglesias protestantes hicieron que se disminuyera el conflicto físico que se inició, casi desde la aparición de la iglesia docente católica en este territorio, permitiendo que el conflicto no se ahondara mucho más. A pesar de ello, las mayores y mayores afros siempre marcaban la inconformidad que acontecía en Agua Negra, ya que sentían la existencia de una discriminación de tipo racial, que obligaba a abrir debates en las asambleas que se llevaban a cabo.

Un tercer momento se observa con la aparición de la Constitución de 1991 en Colombia, ya que la figura de la autoridad tradicional toma aún más fuerza, dentro de lo legal, dejando como resultado la aparición de los recursos de transferencia desde 1993. Ese mundo indígena re-politizado empezó a gestar dentro del movimiento indígena una gran división en el territorio,

donde los nasas estaban encargados de manejar los recursos que el Estado Nación giraba a las cuentas de las alcaldías municipales, dejando a un lado a los habitantes afros de Los Andes.

De esta forma, el conflicto se empieza a marcar mucho más cuando el Estado Nación en Colombia empieza a construirle los imaginarios a los pueblos indígenas que deben vivir en un resguardo, que fue establecido sólo para las poblaciones originarias. En ese caminar Agua Negra se convierte, silenciosamente, en una comunidad que empieza a construir procesos de subalternidad hacia los afros, ya que en temas de participación política, representación en la figura máxima del cabildo, gobernador, no se les dio cabida a estas personas.

En contrapeso a lo anterior el habitante afro de Agua Negra en este proceso de politización encuentra a partir de la ley 70 de 1993 unas dinámicas que le son favorables para reinventarse dentro del rol afro, entendiendo que en algún momento de su historia esas acciones podrían ser de gran utilidad. Claramente, si el mundo indígena se empezó a reinventar a través de la Constitución de 1991, el mundo afrocolombiano no fue la excepción, teniendo en cuenta las herramientas legales que el Estado brindó, obviamente con intenciones de cooptación y control social para ambos pueblos.

Durante una década, desde que fue promulgada la Ley 70, el 27 de agosto de 1993, hasta el año 2003, esta extensa e intensa movilización social cambió la fisonomía de la propiedad sobre el territorio en las tierras bajas del Pacífico colombiano, introduciendo, al igual que en los territorios de resguardos de los pueblos indígenas, una “revolución” en la territorialidad (Castillo, 2007, p. 307).

Aunque no podríamos afirmar que los habitantes afros de Los Andes hayan empezado a hacer un proceso organizativo alterno, como un consejo comunitario, ya que tan solo se han encontrado con otro tipo de alternativas legales que, evidentemente, hacen parte de las estrategias del gobierno nacional. Por lo anterior, las personas han visto en estas dos apuestas con alguna preocupación, ya que el movimiento indígena politizado no brinda alternativas a las personas afros en torno a lo expuesto.



Foto 5: cabildo mayor posesionando al cabildo escolar de la Institución Educativa Agua Negra.

Incluso, algunos manifestaban que a la población afro solo se les tenía en cuenta para el censo y para que los recursos de transferencia aumentaran cada año. Además, la equidad en términos de repartición de los recursos no se evidencian desde que llegaron las transferencias al resguardo, generando conflictos y una lucha por estos recursos que aunque eran comunitarios, construyeron una serie de grupos que pretendían el manejo de estos, dedicándose o reinventando la figura de autoridad hacia el manejo de dichos dineros.

En este tercer momento, aunque se sostiene la mirada sesgada de racismo entre afros e indígenas, prevalece el factor económico, ya que los conflictos que se reflejan en los últimos tiempos ya no dan cuenta de problemas interétnicos únicamente, sino de manejos de dineros comunitarios. De hecho, la vereda Los Andes tan sólo en el 2018 pudo contar con un gobernador afro, luego de todo el tiempo donde Agua Negra y Samaria eran los encargados de ubicar a su autoridad año tras año.

Aunque cabe resaltar que por primera vez, como se mencionó anteriormente, la comunidad afro tuvo su primer gobernador en el 2018, hecho que sin lugar a dudas marca un punto a favor en este conflicto histórico. Este hecho empieza a construir los derroteros en este pueblo

intercultural, donde lo impuesto desde afuera advierte que “debe existir una separación étnica”, sin embargo Agua Negra trabaja en estructurar una comunidad intercultural, donde la diversidad no sea sinónimo de conflicto y separación.

4.3 AGUA NEGRA Y EL CONTEXTO DE LOS CONFLICTOS INTERCULTURALES

Con los tres momentos mencionados, donde se pone en evidencia los tipos de conflictos al que ha sido conducida la comunidad de Agua Negra, logramos entender las dinámicas de poder que se han gestado en el tiempo, además de algunas instituciones responsables de tales acciones. Sin embargo, nos centraremos en el tercer momento, desde 1991, siendo este el que recoge las historias de tensión social, las alternativas de solución, y la puesta en marcha de unos problemas que dibujan otro panorama como la lucha por el poder año tras año.

Estos procesos de división racial histórica donde participa la iglesia docente y menosprecia lo indígena y afro, además de un proceso de politización indígena donde se logra instalar el imaginario de vivir en un mundo únicamente nasa, son las causas principales del conflicto al llegar al tercer momento. Estos actos históricos se instalan en la memoria de las personas habitantes y empiezan a ejercer presión en los últimos tiempos, sobre todo con la llegada de los recursos de transferencia y las “ayudas del gobierno y ONG a este territorio”

De acuerdo a lo anterior, los pueblos indígenas, en general, tienen dentro de su estructura político-organizativa al cabildo como su figura máxima, siendo el gobernador el que ocupe el cargo más importante dentro del “gabinete” nombre con el que designan a los comuneros que hacen parte de esta institución. Sin embargo, el rol de la autoridad ha ido cambiando frente a las dinámicas que el Estado colombiano les ha ido construyendo a las comunidades, convirtiéndolas en figuras públicas como las alcaldías municipales, sobre todo a partir de la Constitución de 1991.

Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, caracterizados por tener título de propiedad colectiva y límites establecidos por la ley. Estos, según el

artículo 22 del Decreto 2164 de 1995, serán manejados y administrados por los respectivos cabildos o autoridades tradicionales de las comunidades, de acuerdo con sus usos y costumbres, la legislación especial referida a la materia y a las normas que sobre este particular se adopten. Dentro de este marco se definen como características básicas de los resguardos: a) un territorio delimitado, b) un título de propiedad comunitaria registrado, c) una o varias comunidades que se identifican a sí mismas como indígenas, y d) una organización interna que se rige por sus propias regulaciones internas. (Díaz, E. & Moreno, O. 2017, p.p. 10-11).

Este concepto es el que se maneja desde el Estado colombiano y el que se ha impartido a las comunidades y sus respectivos cabildos, construyéndoles un imaginario desde el manejo de los dineros como “prioridad”, teniendo en cuenta el control que empieza a llevar a cabo el Estado a través de sus instituciones, como la contraloría y otras. Además, en este ejercicio se observa que se “respetan” las prácticas, usos y costumbres internas de estas comunidades, a pesar de que deban ser vigiladas a través de un control fiscal.

Con lo anterior no pretendo en este trabajo criticar el proceso histórico de lucha que las comunidades indígenas en el país han llevado a cabo, sobretudo en el departamento del Cauca, ya que lo plasmado es el sentir de la gente, la inconformidad y las nuevas apuestas políticas-territoriales. De esta manera, los habitantes de Agua Negra manifiestan que antes el gobernador hacia su ejercicio como autoridad sin recibir nada a cambio, o sin manejar dineros que han provocado la disminución paulatina de sus funciones como autoridad, en temas de control territorial, problemas comunitarios, familiares, etc.

Hasta 1993 éramos unidos, cada uno llevaba el maíz, la yuca, etc., pero en 1994 cuando llegan los recursos de transferencia a los mayores los dejaron a un lado por el tema del dinero. En ese tiempo nos reuníamos todos así y decían don Hernando es el gobernador y decían que sí. Hoy sacan 5, 6 7 candidatos, pero eso lo hacen los politiqueros y a raíz de eso se empiezan a perder muchas cosas, algo muy importante que es la autonomía, la unidad porque cada uno anda por su lado (Gloria Pechené, 2018, memorias).

Hoy, el conflicto intercultural aparece cuando se quiere llegar a ocupar el cargo más importante del cabildo, gobernador, generando problemas en las elecciones del cabildo, que se hacen a través del sistema de votación por parte de los comuneros de Agua Negra a partir de los 14 años. Cuentan las personas que este ejercicio ha sido asimilado como las elecciones de alcaldías, teniendo en cuenta que se forman grupos para elegir a quien va a ser el futuro gobernador y a los cabildantes de su “gabinete”.

Aquellas disputas por lograr acceder a esa figura de autoridad se han convertido en un ciclo de tensiones al interior de esta comunidad diversa. Muchas personas comprenden que aquellos dineros que provienen del Sistema General de Participaciones–SGP han empezado a agrietar un proceso que anteriormente era natural, sin relación alguna con el manejo de dineros que ahora llegan para ser destinados a salud, educación y territorio, lo que evidentemente refleja la puesta en marcha de un proceso de cooptación hacia el Estado colombiano, que pretende construirle “necesidades” legales a través de dineros, a pesar de que es el resultado de las largas luchas del movimiento indígena en Colombia.

En este territorio hay mucha necesidad, pero los gobernadores han encontrado unos recursos, y se nos olvida dónde está la comunidad. Cada autoridad que esté que no se enfoque en el signo pesos, pero han descuidado la comunidad. No van a la comunidad hablar con ella, qué está pensando la comunidad, no está pasando, el plan de vida debe ir enfocado a eso. Los gobernadores deben pensar más en la comunidad y no en otra cosa (Adriano Mosquera, 2018, memorias).

Por ello, el tema de conflicto interétnico gestado en los dos primeros momentos de esta comunidad viene a ser relevante puesto que el manejo de dichos recursos conlleva a una disputa por ello. De hecho, las personas sostienen que el vínculo de las personas afros a este proceso es reducido, convirtiéndose en un “monopolio” manejado por algunos grupos que se encuentran en el ejercicio de sostenerse en este tipo de cargos. Lo anterior refleja el sentir del pueblo, teniendo en cuenta que muchas de las personas no manifiestan lo anterior en público, ya sea porque la religión cristiana evangélica les impide llegar a niveles de conflicto o por diferentes situaciones.

4.3.1 Los partidos políticos y su intervención en el territorio

En la actualidad el territorio ha sido atravesado por temas “politiqueros” como ellos mismos han mencionado, ya que miembros a nivel municipal, departamental y nacional de diversos partidos políticos han hecho su ingreso al territorio para obtener votación. Cuando estas personas han llegado a Agua Negra, y a los otros resguardos, han prometido vías, viviendas, acueductos y diversos beneficios personales a algunos líderes locales para que puedan “convencer” a la gente que va a votar por ellos.

De esta manera, esta clase dirigente desde hace muchos años han hecho su ingreso al territorio, prometiendo, engañando y haciéndole creer a esta comunidad que por esta vía se “podían conseguir beneficios comunitarios y personales”. Lo anterior ha generado en Agua Negra una división interna que hasta la fecha se puede evidenciar en el ambiente comunitario, marcando derroteros que tienen que ver con la vinculación hacia un partido u otro, incluso con la puesta en marcha del seguimiento de personas que se consideran líderes, quienes hacen su aparición en este territorio cada cuatro años.

En Agua Negra se observa una fragmentación entre las veredas nasas y afros, generando nuevamente conflictos a causa de este tipo de situaciones externas que logran impactar el bienestar y el equilibrio de sus pobladores. Lo anterior exagera el conflicto intercultural, ya que como hemos demostrado existieron situaciones de conflicto en la historia construidas desde afuera, pero que se han instalado en las mentes y en el sentir de la comunidad afronasa.

Como es de esperarse la unidad, a pesar de los conflictos internos, en Agua Negra se ha visto opacada tanto en las asambleas que se llevan a cabo, como en el funcionamiento del cabildo año tras año. Algunos mayores consideran que la autonomía interna gira en torno a lo que “consideren algunos politiqueros de afuera”, generando alguna fuerza social para que determinado gobernador quede en el cargo por el periodo correspondiente.

Por otro lado, desde el 2009, época en que aparece la Organización de los Pueblos Indígenas del Cauca más conocida como OPIC empiezan a aparecer en diversas zonas indígenas, adscritas al Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, algunos problemas por el control político, ideológico y territorial de los resguardos indígenas. Agua Negra no ha sido la excepción, ya que

a partir del 2016 llegó al territorio la OPIC con sus dinámicas que para muchos es considerada como un tipo de “indigenismo de derecha” que logra provocar una división dentro del resguardo.

Para muchas personas la creación de la OPIC en el Cauca obedece a un proceso que proviene desde el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, en colaboración de Fabio Valencia Cossio y la clase dirigente caucana quienes siempre han intervenido e impuesto sus lógicas de poder en los territorios. En ese ejercicio el gobierno nacional actuó bajo el lema “divide y vencerás”, teniendo en cuenta las distintas mingas que se habían llevado a cabo desde el movimiento indígena en contra del proceso de represión que se instaló en el país, desde la llegada Uribe Vélez al poder, como fuerza mayor del paramilitarismo y el despojo de los territorios de las comunidades indígenas, afros y campesinas en Colombia.

Sin embargo, entender la figura de la OPIC en el Cauca no sólo es presentarlo como el movimiento adverso al CRIC y los pueblos que conforman a éste último, sino que se debe entender desde la puesta en marcha de las iglesias evangélicas en el territorio nacional. Los indígenas evangélicos han desarrollado una subcultura propia, producto de un proceso de larga duración: la presencia evangélica en el Cauca, para no mencionar otras zonas, data de los años treinta del siglo XX (Rappaport, 1984, p. 113).

De acuerdo a lo anterior, analizando la historia de conformación de la OPIC el “Instituto Lingüístico de Verano-ILV” contribuyó a un progreso en la mentalidad donde el avance de modernidad/colonialidad y su capitalismo lograran su expansión e hiciera débil el respeto hacia la autoridad tradicional. En ese sentido, diríamos que el ILV entró a los territorios a aprender el idioma, entender la cultura, las creencias locales y su visión del mundo, para luego adoctrinarlos en el sistema cristiano-evangélico.

Con estos antecedentes Agua Negra entró en una disputa desde el 2016 por el ejercicio de la autonomía, el control territorial y la gobernabilidad, ya que algunas familias habitantes de Agua Negra se inscribieron a la OPIC, intentando “crear una especie de cabildo dentro del mismo resguardo”, con el nombre de Agua Limpia. Las familias que estaban afiliadas a la OPIC empezaron a incorporar personas del territorio a través de la nueva iglesia denominada “monte de santidad”.

Lo anterior generó conflictos a nivel de resguardo, ya que era evidente la manera como la OPIC quería operar en Agua Negra: a través de esta iglesia evangélica. Las personas que conformaban la OPIC pretendían hacerle contrapeso político a la autoridad del resguardo, sin embargo, encontraron una fuerte resistencia por parte de los comuneros afromonasas. En el 2018 la comunidad de este territorio decide expulsar a las personas que hacían parte de este proceso al que han denominado “indigenismo de derecha”.

4.3.2 La religiosidad en Agua Negra, sus costumbres y la lucha por los reconocimientos

La iglesia de la vereda Samaria “*Misión Integral Cristo la única esperanza de Colombia*” hace parte del territorio de Agua Negra y representa una de las instituciones más importantes, junto a la Alianza Cristiana y Misionera de Agua Negra, logrando acoger a cientos de personas, sobretodo del pueblo nasa, quienes asisten, comparten y predicán el cristianismo de manera comunitaria, respetando la autoridad tradicional: el cabildo. Esta experiencia, al igual que la interculturalidad, le da una particular forma de entender la vida comunitaria evangélica en el ejercicio de construir apuestas políticas relacionadas con la vida en resguardo.

Un claro ejemplo se observa cuando la OPIC intentó instalarse en el resguardo y no les fue permitido este ejercicio, ya que los habitantes de Agua Negra: evangélicos y no evangélicos se opusieron fielmente a la derogación de la figura del cabildo ancestral como figura máxima en este territorio. Es decir, a pesar de, quizás, compartir dinámicas religiosas en términos de la vida cristiana, los comuneros nasas que hacían parte de la iglesia de Samaria decidieron no apoyar a las personas de la OPIC, respaldando la decisión de la asamblea.

Esto permite tener una visión mucho más amplia de figuras como el ILV, que en la década de los 60 y 70 tuvo una expansión hacia las zonas indígenas donde la iglesia católica no llegaba. Al parecer en Agua Negra, a pesar de la expansión y de contar con una población mayoritariamente cristiana-evangélica, los pastores y fieles de estas iglesias han reinventado su rol como iglesias, aunque a gran escala hacen parte de las prácticas coaccionantes del mundo actual, ya que sienten

un gran respeto por la autoridad tradicional, teniendo en cuenta los conflictos contruidos y reconstruidos en Agua Negra.

Sin embargo, cabe precisar que en el resguardo, como en los otros dos vecinos resguardos, las iglesias empiezan a aparecer constantemente ya que en el momento Agua Negra cuenta con 4 iglesias (evangélicas-protestantes y católica) donde la gente se congrega. Esto no deja de preocupar a la autoridad tradicional y a las iglesias más antiguas, ya que implica abordar procesos que generan tensiones por la “verdad católica o cristiana evangélica” o porque podrían significar la disputa del control político-territorial en la comunidad, provocando conflictos como los que se vivieron con la OPIC y su iglesia, que sigue aún en funcionamiento.

Por otro lado, los habitantes afros de la vereda Los Andes se consideran católicos y aún convocan a los sacerdotes para llevar a cabo los bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios. Aunque se debe resaltar que el sacerdote católico visita este territorio cada año, esporádicamente, conduciendo a que las iglesias evangélicas protestantes incorporen un mayor número de fieles, teniendo en cuenta la escasa intervención del catolicismo.

De esta manera el contexto de la vida en comunidad de los pobladores afros de Los Andes difiere de lo establecido en Samaria y en Agua Negra, ya que para el pueblo afro el ser católico es sinónimo de “rezar, bailar y tomar”. “Desde antes, eso bajaba el padre que venía de Morales o Cajibío y bautizaba a los niños, matábamos las gallinas, y bailábamos toda la noche, en diciembre, eso eran fiestas de días, aquí las hacía yo” (Ana Tulia Mosquera, 2018, memorias).

Teniendo en cuenta lo anterior, la religiosidad en el mundo afro se puede observar desde otra forma, ya que estas personas en diciembre o en fechas especiales, que ellos consideran importantes, llevan a cabo fiestas que se relacionan con rituales católicos. “De antes se bailaba pasillo, tango, el baile enganchado eran cuatro parejas, uno se enganchaba a la derecha y el otro a la izquierda, primero era el baile en pareja y después el enganchado”. (Ana Tulia Mosquera, 2018, memorias).

Es decir, para el habitante afro el baile y las costumbres de sus abuelos y abuelas aún se conservan en la memoria colectiva, representando una característica dentro del resguardo, ya que hasta el momento la mayoría de los habitantes se consideran católicos y llevan a cabo algunas actividades particulares. Por lo anterior se pueden escuchar las críticas de los nasas que asisten a

las iglesias evangélicas, debido a la prohibiciones que existen al interior de estas iglesias, como: bailar, tomar alcohol, pelear luego de estas actividades, entre otras.

De esta forma en asambleas y congresos zonales muchos pastores han postulado la idea de establecer la evangelización cristiana como el camino a seguir en el territorio, sin embargo, no ha sido posible ya que en el resguardo y en la zona occidente la medicina tradicional existe y lucha por ocupar un lugar dentro de la reinvención del mundo indígena. Esta pugna existe y se convierte en una manera de convergencia como de divergencia comunitaria, ya que la apuesta de las iglesias evangélicas difiere del uso de la medicina tradicional y de la religión católica.

Siguiendo la línea del mundo afro algunas mayores afros relatan, a través del uso de la memoria histórica, algunos cantos que para estas personas es importante porque representan la tradición como pueblo, que hasta el momento no ha sido reconocido en ese pensamiento indígena de la zona occidente. Es decir, en la visión que tiene el imaginario colectivo del indígena-nasa de la zona occidente en cuanto a los pensamientos, la memoria, las luchas y el aporte a la construcción de territorio el afro no ocupa un lugar histórico, a pesar de los conocimientos que se encuentran en las familias y comunidad.



Foto 6: baile afro con música propia. Agrupación dinastía Mosquera.

Los entierros si era un angelito era tocando una tambora, bailando, tomando, porque así decían que los hijos no se moría, de dos meses a tres meses. Al otro día uno lo cargaba, tocando tambora y la bandera, nosotros decíamos: dichoso angelito se murió al amanecer se fue arriba al cielo porque no tiene ningún deber, dichoso el angelito se murió esta mañana se fue a bailar al cielo por su padre y por su mama. Mataban toro para darle a la gente en los otros entierros (María Olegaria Mosquera, 2018, memorias).

De esta manera, se observan a las “cantadoras” de Los Andes quienes relacionan la muerte humana desde de otra mirada, diferente a la que se puede apreciar en el mundo evangélico. Es verdad que la raíz es católica, pero en su memoria aparece otra manera de entender la relación muerte, catolicismo y raíces africanas, reinventando nuevas formas de interpretar las realidades locales, en temas de espiritualidad.

Con lo anterior, podemos afirmar que “cuando se revisa la literatura especializada, pareciera que en Colombia los afrodescendientes empezaron a existir políticamente a partir de la Constitución de 1991” (Blandón & Arcos, 2015, p. 119). Es por ello que esta apuesta epistémica afronasa de Agua Negra logra resaltar aquello que estaba escondido, incluso en la memoria de los habitantes de la zona occidente, en donde el ser afro no se encuentra en el imaginario que se ha construido como zona, ya que la referencia que se tiene es de pueblo nasa.

4.4 EL PUEBLO AFRONASA DE AGUA NEGRA REINVENTA Y TEJE LOS CAMINOS HACIA LA SOLUCIÓN DE SUS CONFLICTOS

4.4.1 La guardia intercultural de Agua Negra

Para Agua Negra la guardia indígena es sinónimo de lucha, defensa de su territorio intercultural, teniendo en cuenta las constantes amenazas a los derechos humanos y la violación al derecho internacional humanitario para los grupos étnicos en los territorios. Bajo el modelo de nación

mestiza, que se encuentra en un proceso de dominio, se han visto en los territorios de las comunidades afros, indígenas y campesinas, del Cauca y Colombia, masacres, desplazamientos, asesinatos de sus líderes y estigmatización social.

Las constantes violaciones en los territorios son ejercidas por grupos de izquierda, fuerzas militares y ultraderecha, ya que en los territorios del Cauca las comunidades siempre han rechazado cualquier acto que atente contra su integridad como pueblos. De hecho, podemos ver que desde el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, hasta la fecha, las represiones contra los pueblos del Cauca han sido constantes y terroríficas, propiciando un proceso de segregación contra los habitantes rurales del Cauca, quienes han sido considerados “guerrilleros” y subversivos.

Lo anterior ha generado en el Cauca un proceso de organización y estructuración de la guardia indígena por parte de las comunidades adscritas al CRIC, teniendo en cuenta que se hace necesario construir un proceso de defensa de los territorios, entendiendo que la fuerza pública y múltiples grupos de distintas ideologías siempre han ido en contravía de la vida comunitaria y el proceso organizativo que tienen los pueblos, ya que al contrario de lo presentado en los medios de comunicación privados, estas fuerzas han atacado a los habitantes de los territorios instalando muerte y desolación a su paso.

De hecho, la guardia indígena tiene su raíz en el conglomerado histórico de lucha que se gestó desde la instalación de la Colonia en América. Actualmente representa la disputa de los pueblos indígenas en contra de los procesos neoliberales llevados a cabo por los gobiernos de turno en Colombia, en temas de despojo de los territorios, asesinatos selectivos, represión en las mingas llevadas a cabo por los pueblos originarios del Cauca.

En medio de este panorama, a inicios del siglo XXI se constituye la Guardia Indígena, la cual mantiene el espíritu y la cosmovisión de los *Kiwe Tenzas*, como los guardianes o protectores del territorio presentes de manera ancestral en la memoria de las comunidades. Esta guardia, se irá modificando y adaptando a las nuevas necesidades de las comunidades, y pasaran de ser un apoyo exclusivamente de las autoridades, para convertirse en un cuerpo que interviene y transforma las relaciones sociales en medio de uno de los conflictos más prolongados y violentos, como es el del caso Colombiano (Martínez, sf, pp. 2-3).

De esta manera, Agua Negra y su guardia indígena recogen lo trabajado en el Cauca por otros pueblos indígenas, sin embargo, la particularidad que tiene esta institución en el territorio lo representa la inclusión de la gente afro. Así, la fuerza de la guardia se observa en la interculturalidad afronasa, no solamente siendo una fuerza indígena propia, sino porque representa un conjunto de personas que se han preparado para defender el territorio de grupos extraños, de personas que ingresen a desarmonizar el territorio. Incluso, la guardia empieza a ser sinónimo de paz, símbolo de lucha pacífica en contravía de las múltiples fuerzas militares que han propagado la violencia en Colombia.

Hitos históricos para el pueblo afro, como los de Benkos Biojó, hacen el llamado a la memoria afronasa ya que desde aquellas épocas se observaba las alianzas interétnicas, entre afros e indígenas, por la defensa de la vida y el territorio. Coaliciones que representan procesos particulares y sin ninguna clase de intención racista son lo que nos deja aquella lucha de Benkos y las múltiples luchas que estos dos grupos étnicos han llevado a cabo en distintos tiempos en Colombia y América Latina, en búsqueda del fin de la injusticia, la esclavitud y la muerte de estos pueblos.

Por ello, *la guardia afronasa de Agua Negra* representa una de las alternativas para ir encontrando maneras de trabajar en comunidad, a pesar de las historias anteriormente descritas. Población afro, nasa y los descendientes misak trabajan conjuntamente para fortalecer su guardia, ya que en los últimos años se ha visto en el territorio incursiones de la fuerza pública, grupos guerrilleros y otras personas que entran con intenciones claras de atacar la armonía de Agua Negra.

De esta forma, el conflicto intercultural encuentra en la guardia afronasa una de las características donde el respeto a la diversidad se puede notar ampliamente. El trabajo que se lleva a cabo en ese ejercicio es comunitario y no tiene relación con procesos de subalternidad étnica, como en la historia de Agua Negra ha sucedido, ya que en diversas ocasiones mujeres y hombres que hacen parte de la guardia afronasa han llevado a cabo procesos de defensa del territorio, en búsqueda de la armonía intercultural.

Además, la guardia afronasa de Agua Negra dentro de sus característica se encuentra el no uso de armas de fuego, y en el proceso de transformación hacia un carácter humanitario, tejiendo y

reinventando las relaciones sociales, culturales y comunitarias en la búsqueda de intervenciones no violentas. Es decir, si los grupos armados del Estado, paraestatales y de izquierda golpean el territorio con violencia, la apuesta política de la guardia afronasa es revertir este tipo de situaciones a través de la construcción de paz y el respeto hacia la vida.

Incluso, la guardia de Agua Negra ha hecho acompañamiento en la zona occidente cuando sus resguardos hermanos (Honduras y Chimborazo) han hecho llamados relacionados con problemas como: minería ilegal, grupos armados, desarmonización territorial a causa de la existencia de homicidios, robos, abusos sexuales y varios problemas que suceden en la zona. En estas acciones la guardia intercultural de Agua Negra ha respaldado los procesos colectivos de la zona occidente.

Además, la guardia de Agua Negra siempre hace presencia en los procesos regionales al que convoca el CRIC, construyendo procesos alrededor de la lucha social que llevan en su interior, como institución importante para el resguardo, la zona y para el CRIC. Al tiempo, mujeres y hombres, nasas y afros, de Agua Negra que pertenecen a la guardia han acudido a las mingas que se han convocado a nivel regional y nacional, constituyendo una fuerza particular para el movimiento indígena.

A pesar de lo anterior cabe advertir que la guardia afronasa de Agua Negra, al igual que otras guardias en el departamento del Cauca, carece de apoyo económico para poder solventar gastos relacionados con implementos y otras actividades relacionadas con su ejercicio. “Se nos ha olvidado fortalecer la guardia, se nos ha olvidado hablar con los mayores, pero es porque no tenemos una ruta a seguir y la ruta a seguir es el plan de vida” (Adonis Campo). De acuerdo a lo anterior, las personas han empezado en fortalecer la guardia, teniendo en cuenta lo que representa para el territorio.

En la actualidad, la guardia afronasa de Agua Negra es la más organizada de la zona occidente en términos de trabajo en equipo y de vinculación de personal afro, nasa, cristiano evangélico, católico, mujeres, hombres y jóvenes. Es decir, los habitantes, sin importar su religiosidad, género o etnia, trabajan mancomunadamente en pro de la búsqueda de la armonía territorial, con dificultades pero con el convencimiento de que la organización es la mejor manera intercultural de hacerle frente a los procesos externos que poco a poco empiezan a golpear el territorio.

4.4.2 Encuentro artístico y cultural afronasa

Para las personas que siempre han vivido en el territorio de Agua Negra, así como para aquellas que han llegado y han sido acogidas por esta comunidad en armonía, equilibrio y respeto, el encuentro AFRONASA representa un proceso en construcción que trabaja un profundo sentido político hacia la interculturalidad. Como educador popular e hijo adoptivo de este territorio considero que esta comunidad trabaja en procura de procesos interculturales que permitan su transformación, teniendo en cuenta que a través del tiempo ha sido estructurada por medio de ideologías externas, como se mencionó.

En este sentido, el encuentro AFRONASA ha sido edificado desde la comunidad intercultural de Agua Negra como un proceso que busca precisamente deconstruir aquellas relaciones de conflicto que existieron, a través de lo impuesto, y que aún existen por los procesos de multiculturalismo enquistados en lo que muchos investigadores han denominado la modernidad/colonialidad. Por ello, para la EP este ejercicio intercultural busca reinventar una nueva manera de hacer comunidad en Colombia.

Para los habitantes de Agua Negra esta actividad surge en el seno de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra, madres y padres de familia, para construir acciones locales donde niños, niñas, jóvenes y mayores afros y nasas logran relacionar las artesanías, las historias compartidas, memoria histórica, juegos tradicionales y otro tipo de expresiones culturales afronasa. En esa búsqueda de entender el encuentro, desde la diversidad, estas personas han encontrado razones históricas compartidas de ambos pueblos, que permiten deconstruir los derroteros impuestos y transformarlos a través de la memoria histórica que se empieza a establecer.

En el 2018 se cumplió el quinto encuentro en la vereda Los Andes, permitiendo compartir la diversidad, decantando la vida comunitaria nasa y afro a través de las epistemologías que se encuentran en el seno de las familias, en los canastos y esteras de las mayores y mayores afros, en las mochilas, chumbes y sombreros nasas; igualmente, todo ese conglomerado de

conocimiento que existe aún en las mayores y mayores, la lengua materna nasa y la importancia de continuar tejiendo para no ser arrasados por el mundo de consumo que se impone de manera drástica.



Foto 7: diálogo y confrontación de saberes nasas y afros. Encuentro afronasa 2018

El objetivo que tiene este encuentro es hacer de que las dos etnias que existen en este territorio, estén unidos compartiendo las dos culturas, entonces como estamos en un resguardo indígena y alrededor nos rodea lo que es zona campesina afro, que es como el Diviso, por acá está la Buitrera que es del municipio de Cajibío, la laguna, entonces es como unir esas dos etnias para que ellos se mezclen, no haya ese tipo de racismo que existía antes, que haya una sola unión en este territorio (Demetrio Mosquera, 2018, memorias).

Los mayores nasas enseñan la elaboración de sombreros teniendo en cuenta el corte de la vena de caña brava con respecto a la luna, el proceso de alistamiento para su posterior tejido. Las

mayoras nasas trabajan las mochilas en lana de ovejo y en lana artificial, estructurando en ellas los rombos, las lagartijas y las demás representaciones que hacen parte del mundo nasa; además, a través de un proceso complejísimo enseñan la manera de tejer chumbes, su relación con la bienvenida al mundo de nuevas personas, es decir, el rol materno que deben cumplir las mujeres nasas.

Por su parte, la comunidad afro se alista con su proceso de elaboración de esteras a partir de la vena de caña brava, que tiene un proceso de recolección y procesamiento de la materia prima, para luego empezar a tejer y armar la estera; los mayores enseñan la elaboración de canastos a partir de un bejuco especial, que debe ser cortado en una “buena luna” y luego se utiliza para armar el canasto que será utilizado en la recolección de café y otro tipo de productos de la región.

Incluso, algunos nasas y afros trabajan el hilado del fique, para posteriormente elaborar alpargatas y mochilas, ya que recibieron de sus padres ese conocimiento ancestral, que no precisa una etnia en particular, sino que ha generado un conglomerado de conocimiento para toda la comunidad afronasa. Epistemologías afronasas que en este encuentro son compartidas y reinterpretadas por las personas para que no se pierda su legado y virtudes comunitarias, es decir las semillas artesanales.

De igual forma, el pueblo afro históricamente ha cultivado la caña de azúcar para procesar panela, pero también para extraer el aguardiente propio, más conocido como “chirrincho”, que tiene un proceso químico artesanal bastante interesante. En esta actividad se comparte el conocimiento con los estudiantes y comunidad en general, afirmando que este aguardiente autóctono no lleva químicos, es natural y hace parte de la esencia del ser afro; incluso, provocando una apuesta contra-hegemónica a las multinacionales que expenden alcohol.

Ya en el río Dinde las personas narran las historias, leyendas y mitos relacionados con el río, donde se evidencia una cercanía de las familias con el entorno. En este ejercicio indican la manera correcta de pescar, de tener cuidado con las serpientes y de cómo saber darle un buen uso al río, ya que los niños empiezan a formarse en esas actividades de río y pesca. Utilizan atarrayas para coger bastante pescado, que luego son consumidos en las familias, sin embargo, narran que les preocupa el aumento de los cultivos ilícitos en veredas cercanas a Cajibío, ya que eso está

provocando la contaminación del río, y por obvias razones el desmejoramiento de la calidad de vida.

Teniendo en cuenta lo narrado por las personas que habitan este territorio, el encuentro AFRONASA es una manera propia para hacerle frente a ese racismo que existió en el pasado, y de algunas formas de coacción simbólicas/sociales que se encuentran ubicadas individual y colectivamente en la actualidad. Lo anterior deja ver que las personas del territorio han reconocido algunos tipos de racismos en el tiempo, de segregación y de subalternización étnica, encontrando en este tipo de eventos algunas soluciones a estas problemáticas.

Por su parte la EP, a través de la IAP, encuentra las rutas para entender las maneras como las personas de Agua Negra van transformando las antiguas relaciones de racismo en otro tipo de apuestas comunitarias. Es claro que no existe una fórmula única ni derroteros precisos que puedan definir y brindar una sola alternativa a este tipo de procesos anclados en el tiempo y que, precisamente, hacen parte de la figura intercultural que los pueblos empiezan a construir y a transformar.

En este proceso los estudiantes de la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra hicieron y siguen haciendo parte, estableciendo las herramientas pedagógicas y comunitarias en torno a la identidad que se teje alrededor de la interculturalidad. Precisamente una interculturalidad que difiere del multiculturalismo, ya que no se impone desde arriba, sino que es construido por sus propios actores: la gente afronasa de Agua Negra, convirtiéndose de esta manera en un nuevo desafío para la EP, ya que las epistemologías del sur se mueven alrededor de este pueblo diverso.

La memoria de los mayores afronasa empieza a ser el soporte para entender la correspondencia que han tenido con el territorio, la caza, la vivienda y las formas de trabajo en comunidad que a través de la diversidad étnica se presentan como una fuerza particular en Colombia. Estas historias, que no son totalmente plasmadas en este trabajo, muestran el querer de un pueblo que le apuesta a otro tipo de vida social, lejos de lo “idealizado” en las altas esferas del poder, donde se generó una separación racial de estas dos etnias.

Recuperar la cultura, lo que es el afro, relacionarlo con el nasa, porque como lo decía el compañero, hace rato el afro y el indígena no la iban, peleaban por su

territorio, hoy ya el afro y el indígena ya se comparte todo en un solo territorio. El objetivo es recuperar la cultura porque nosotros estamos dependiendo mucho del Estado, no estamos trabajando la madre tierra, donde es el proyecto de vida, donde nos da el sustento de cada día (Emeterio Meneses, 2018, memorias).



Foto 8: Elaboración de esteras proveniente de la vena de caña brava, por el pueblo afro.

Los peinados afros, los canastos, las esteras hacen parte de este proceso afro que resalta una forma diversa de conectarse con el mundo en Agua Negra, ya que no solo se trabaja los tejidos nasas, como se mencionó, a través de mochilas, chumbes y otras artesanías locales. Así, se aprende que el mundo en Agua Negra es intercultural, es afronasa, desde los peinados hasta la conformación de familias entre afros y nasas, que permite trascender a otro tipo de estructuras comunitarias en Colombia, como se ha venido contando.

Esta actividad que se ha institucionalizado les muestra el camino a seguir, donde el respeto a lo diverso sea, en verdad, una apuesta epistémica singular, teniendo en cuenta que ambos pueblos encuentran en las historias de Benkos Biojó, la Cacica Gaitana y Quintín Lame, entre otros, hitos de lucha frente a los procesos coloniales de aniquilamiento, segregación, esclavitud, racismo y muerte que padecieron las abuelas y abuelos nasas y afros. Luego de todo lo anterior, Agua

Negra afronasa se enfrenta actualmente con procesos instalados en el mundo actual, frente al que deben reinventarse como pueblos transformando aquellas estructuras de dominio en oportunidades hacia la diversidad.



Foto 9: Peinados afros que hacen parte de la identidad cultural de los habitantes de Los Andes

A pesar de los conflictos en el pasado y en el presente Agua Negra, como cualquier comunidad en Colombia, lucha por el bienestar de sus habitantes, piensan en el “buen vivir” relacionándolo con todo lo vivo que hace parte del territorio. Desde el cuidado de sus quebradas, sus bosques, sus animales, su gente, sin importar la inclinación religiosa, el tipo de piel, el género, todas y todos luchan por transformar y proteger su vida, buscando en la educación una manera de entender las injusticias que aún se encuentran escondidas en un proceso de “naturalización” social.

4.4.3 Plan de vida

En la actualidad este ejercicio representa un proceso en construcción, debate y transformación, teniendo en cuenta que el Plan de Vida se empieza a adaptar a los problemas y armonías del territorio, entendiendo el pasado y futuro de las gentes que habitan Agua Negra. En ese recorrido las personas han mencionado la necesidad de entender y vincular la vida comunitaria afro de los Andes en las construcciones comunitarias del resguardo, para transformar aquella figura única del indígena hacia un proceso intercultural que dialogue con sus habitantes, de manera respetuosa, abierta, de reconocimiento, de aceptación y de vida.

De esta manera, esta última actividad representa otra de las figuras decoloniales que busca reconocer la interculturalidad en Agua Negra como una apuesta epistémica que empiece a cambiar la titulación oficial del indigenismo, como la única manera de vida social, política, educativa, económica, cultural y religiosa en este territorio. En este andar muchos líderes y autoridades del resguardo están empezando a mirar el Plan de Vida como el encuentro hacia lo intercultural, pero construido por ellos a través de las relaciones y el tipo de vida que han llevado a cabo y que empiezan a construir.

No estamos solos acá, por eso el plan de vida debe recoger las inquietudes y los sueños de esas comunidades, la idea es valorar las diferentes etnias que están en el resguardo. No podemos imponer una sola cultura a los otros pueblos, el encuentro afro nasa va direccionada hacia allá, fortalecer lo afro, lo nasa. Lo que dicen los mayores, don Adriano, el plan de vida debe ser incluyente, respetando su idioma, aportar para no estrellarnos (Adonis Campo, 2018, memorias).

La comunidad entonces empieza a pensarse en este tipo de acciones que no privilegian a ningún grupo étnico, a través de figuras subalternizantes, sino que construye en conjunto las alternativas para llegar a los consensos del conflicto intercultural afronasa en Agua Negra, instalado por las élites del poder para segregar dos pueblos golpeados por figuras como el colonialismo y el nacimiento de la clase criolla en este país. Sin embargo, en este andar Agua Negra empieza a manifestar en congresos zonales que son pueblo diverso, que quieren legitimar las luchas de los afros y su proceso epistemológico en la zona.

Es así como Agua Negra trabaja en la deconstrucción de procesos como el racismo, la exclusión y la subalternidad hacia el pueblo afro, y aborda la transformación desde su raíz, desde sus saberes, desde el mundo afro y desde el mundo indígena la vida en comunidad, pero vinculados en un proceso histórico que los ubicó en este territorio. El Plan de Vida se constituye entonces en uno de los pilares para entender la manera como este mundo afronasa empieza a hacer uso de la memoria histórica para ofrecer otras alternativas en conjunto.

Para la molienda tocaba madrugar, para cortar la caña, en tiempos de rocería se madrugaban, para sembrar maíz, frijol variedad cacha en las zonas frías, yuca, rascadera, arracacha, ullucos, ahuyama. Antes se sembraba papa para las ofrendas. Se sembraba el fique y era parte de la economía de los nasas. En la zona de los Andes se sembraba frijol guarzo, yuca, arracacha, algunas frutas como la guayaba, la naranja, se intentó sembrar sandías, pero se quemaban. Hoy se siembra cacao, con semillas traídas del Huila, también la sidra. En Samaria se sembraban granadillas, chachafruto y naranjas, las que compraban por bultos que eran llevados hacia el municipio de Cajibío. Se pagaban en pesos y centavos. Con un centavo se compraban los talegos de pan, la sal. La carne era abundante por que se criaban gallinas, conejos, ovejos, curí, etc. (Arley Muelas, 2018, memorias).

Por ejemplo, Agua Negra, en la década de los sesenta, como se mencionó en el primer capítulo, empieza a construir una economía a través del fique, generando procesos artesanales propios. Sin embargo, lo que aparece luego es su poca comercialización y la caída del precio, dando paso al monocultivo del café que ingresa al territorio construyendo otro tipo de economía de dependencia hacia los abonos químicos y hacia la relación directa con la federación nacional de cafeteros.

Estos hechos aún están en la memoria de los pobladores de este resguardo, siendo considerados como acciones lamentables, ya que sienten el abuso del poder de las grandes multinacionales y la caída de la seguridad y soberanía alimentaria. Mencionan que las personas encargadas del monocultivo del café cuando han ingresado los han convencido de las “bondades” de este producto, sin importar si en las siembras se talan bosques y se les imprime la idea de que el sembrar un solo cultivo es “lo mejor”.

Los habitantes a través de este proceso han mencionado que las enfermedades que han atacado al café, como la broca y roya, son introducidas por la Federación Nacional de Cafeteros y las aliadas multinacionales, para generar la “necesidad” de fumigar y hacer uso de sus químicos. Así mismo observan cómo muchas familias del territorio aún conservan las máquinas para desfibrar la cabuya, teniendo en cuenta que las promesas de precios que algún día llegaron se esfumaron, como lo hace hoy el precio del café.

De esta manera, el extractivismo que se ha llevado a cabo a través del café es evidente en Agua Negra, teniendo en cuenta la gran tala de árboles que se dio y continúa aconteciendo en este lugar. Por ello, la EP a través de las pedagogías en la escuela y en la comunidad permite que estas intenciones de usurpar lentamente el territorio y la economía en Agua Negra, sean contadas por los habitantes convirtiéndose en una forma intercultural, capaz de transformar pensamientos y acciones en los adultos, jóvenes y niños.

A pesar de lo anterior, reconocen que en Agua Negra existe una cooperativa, coomercafé, que les compra el café a buen precio, y que se formó precisamente teniendo en cuenta los problemas anteriores. Afirman que el hecho de asociarse les da las garantías para “competir” en el mercado teniendo en cuenta la textura y el sabor del café que ellos producen. Al igual tienen la idea de que el monocultivo del café hizo que se perdieran muchas de las semillas que los abuelos nasas y afros tenían, ya que les hicieron creer que el sembrar un solo producto y no comida era lo mejor, en términos económicos.

Complementando lo anterior, el ingreso de productos foráneos ha ido afectando la soberanía y seguridad alimentaria de Agua Negra, ya que las personas no están sembrando los productos locales, no están intercambiando semillas y no se están preocupando por generar espacios comunitarios donde se permita la conservación de las semillas propias. Aquellos productos externos se observan en las tiendas: comida chatarra, enlatados, generando al tiempo dinámicas de contaminación en el territorio.

El problema existe y se ha convertido en una de las denuncias que constantemente se observan en las asambleas, teniendo en cuenta, obviamente, los procesos del mundo capitalista, desde distintas ópticas, que poco a poco se instauran en Agua Negra. Descendientes africanos y pueblo nasa trabajan desde sus concepciones la manera de transformar estas acciones arrasadoras, que

poco a poco están disminuyendo el uso de la lengua nasa, las relaciones de los afros en torno a la figura histórica del río, sus creencias, sus rituales, debido a la aparición de las modas.

Modas externas llegaron y se instalaron en las vidas de estas personas, construyendo otras maneras de ver la vida en comunidad, deconstruyendo y desarraigando muchas de las concepciones de vida en resguardo. Además, ha aumentado el número de personas del territorio que acuden a trabajar a otras zonas donde los cultivos ilícitos son la única fuente de empleo, y como efecto de lo anterior, el aumento del consumo de sustancias alucinógenas en los jóvenes, convirtiéndose en una “moda” que se aprende, se comparte y de “normaliza”. Sin embargo, el cabildo y la Institución Educativa Intercultural Bilingüe Agua Negra, unen esfuerzos por disminuir estos flagelos.

En el plan de vida las personas confrontan estos problemas que afectan la armonía de un pueblo que ha luchado por no contar con cultivos de uso ilícito, sin embargo, la cercanía con otras comunidades que siembran y producen ha transformado la armonía en algo complejo y dañino. La autoridad está presta para dar solución a los problemas que llegan, en conjunto con la guardia afronasa, que siempre está atenta para apoyar estos procesos que afectan, pero robustecen internamente este pueblo intercultural.

Aunque esté en construcción es un claro ejemplo donde se demuestra que esta comunidad está pensando en conjunto, proyectando y pensándose en las dinámicas que empiezan a aparecer en su territorio. Cómo hacerle frente sería la pregunta que conduce a estas personas a la unificación comunitaria, dejando en segundo plano la marca racial y las dificultades históricas que se han expuesto en este trabajo, para avanzar en el camino de la interculturalidad, relacionado con el respeto y el trabajo en conjunto con la figura máxima: el cabildo mayor, que a pesar de tener una historia indígena logra reconocer el mundo afro.

De esta forma, las personas empiezan a trabajar en el Plan de Vida de este pueblo afronasa, teniendo en cuenta que en las actividades que se llevan para construirlo comunitariamente dan a entender que nasas, afros y misak siempre compartieron el territorio y se fueron vinculando en un proceso de trabajo, de mingas, de familia. A pesar de los conflictos del pasado, conjuntamente entienden que la piel y la forma del cabello no puede ser sinónimo de separación, ni de

conflictos, ya que comprenden que existen fuerzas externas en contra de este proceso comunitario.

V CONCLUSIONES

Algunas naciones en América Latina como Bolivia y Ecuador muestran en su interior procesos de subalternidad por parte de los pueblos indígenas hacia el mundo afro, lo que evidentemente tiene unas características particulares en cada caso. Lo anterior, permite que la EP logre entender estos procesos para luego marcar rutas que permitan el tránsito de los racismos y las injusticias hacia una nueva vida comunitaria, donde el respeto a la vida y a la diversidad sea el soporte de los pueblos, donde lo fenotípico no sea considerado como el todo social.

Por ello, este trabajo nos muestra la manera como los racismos fueron impuestos desde la colonia europea en América, quienes consideraron a los pueblos originarios dentro de las categorías de salvajes, sin alma, y quienes debían ingresar a la vida “civilizada”, haciendo uso del catolicismo como máquina de aniquilamiento de todas las epistemologías que existían antes de la llegada de los europeos. Pronto los pueblos originarios pasaron a convertirse en un “simple” objeto de trabajo, llegando a instalarse rápidamente la figura de esclavitud.

Así, “muriendo como moscas” los pueblos originarios fueron aniquilados y luego confinados en resguardos para concentrar mano de obra, siendo luego utilizados en labores como minería y distintos trabajos que demandaban los europeos en el nuevo continente. En ese andar de tinieblas, a los pueblos se les impuso el castellano como única lengua oficial, se les generó el aborrecimiento de sus lenguas originarias, se les consideró gentes que debían ser evangelizadas por el poder colonial de la corona y la iglesia.

Luego, desde las grandes y recordadas naciones africanas son traídas las personas, capturadas por los europeos, en barcos desde las lejanas tierras de África para cumplir las funciones que anteriormente hacían los pueblos originarios. Las diásporas africanas nos muestran el sufrimiento que miles de estas personas tuvieron que pasar, desde el suicidio, el cimarronismo, la lucha por la vida y la dignidad como pueblos que se podían observar. No en vano Benkos Biojó es una de esas figuras que nos muestra los procesos de lucha en contra de los europeos.

Ambos pueblos, los originarios internados en resguardos y poco a poco sometidos a procesos de minorización, pérdida de sus lenguas, de sus cosmovisiones, de su vida y posicionados dentro de

las leyendas europeas como seres “extraños con varias cabezas o con un solo ojo”; por su parte, los afros desarraigados de su tierra original, África, fueron esclavizados y vinculados a un proceso de animalización que construyó la idea racial, segregadora de que ellos valían menos como personas que sus captores blancos europeos.

En ese proceso del colonialismo instalado en América los pueblos originarios fueron llamados “indígenas” y los habitantes de las naciones africanas fueron convertidos en “negros”, generando una manera de segregación social, de estratificación en contra de ambos pueblos, pero sobretodo petrificando las injusticias más letales en contra de los esclavos africanos. Luego, en la luchas por el poder los criollos, hijos de mamá y papá español nacidos en América, toman el poder y las condiciones de los pueblos originarios y afros fueron casi peor.

Desde aquellos tiempos hasta hoy, el pueblo nasa y los descendientes africanos han luchado por defender su vida, sus culturas, su lengua, su legado que se encuentra instalado en el olvido. Precisamente, olvido que hace parte de la estrategia de la modernidad/colonialidad por continuar en el poder y así someter a estos pueblos, vinculándolos a procesos de lucha interétnica y construyéndoles odios y segregación a través del catolicismo, los partidos políticos y otras maneras de sometimiento.

Llegamos entonces así a Agua Negra, una comunidad que decidió a finales del siglo XIX y principios del XX compartir este territorio rodeado de montañas, quebradas y de un río llamado Dinde. Lo particular de esta experiencia es que a este lugar llegaron afros, nasas y unas pocas familias misak, quienes venían huyendo de los procesos de esclavitud, violencia y terraje del que eran víctimas estas personas, ya que el Cauca, en aquellos tiempos, estaba en pleno auge de violencia propiciada por las élites del poder y por la divulgación de la propiedad privada, lo que afectó directamente los resguardos a través del terraje.

Al principio las personas vivían en armonía, ya que no tenían en términos de politización ideológica alguna distinción racial o de estratificación social, sin embargo, a través del ingreso de la iglesia docente, la escuela, la conformación y politización del movimiento indígena en el Cauca, a través del CRIC, y el quiebre de la nación mestiza en Colombia a través de la Constitución Política de Colombia de 1991, se construyó en el imaginario comunitario la diferencia racial entre afros y nasas.

Lo anterior provocó en Agua Negra un conflicto interétnico que se traduce actualmente en la lucha por el acceso a la figura más representativa que se tiene: el cabildo y otras figuras que implican el manejo de recursos. Sin embargo, desde la EP y la escuela, quien se volcó a la comunidad, pudimos comprender conjuntamente que la función del Estado Nación colombiano es precisamente construir derroteros que permitan entablar diferencias para dividir a los pueblos. De esa manera, Agua Negra ha empezado a transformar esas figuras que se imponen desde arriba en oportunidades para avanzar hacia la consolidación de un territorio intercultural.

Uno de los temas más candentes es el de los movimientos sociales alternativos, como referente central de la acción de los educadores populares y su relación con los gobiernos, en la medida en que se forja una alianza a la que no se estaba acostumbrado y sin criterios para ello (Mejía, 2015, p. 91).

Estos conflictos interétnicos históricamente han sido evidentes, además de la vinculación de los procesos de politización ideológica que permitieron afirmar la identidad de cada grupo, y que al tiempo generaron nuevos conflictos, y que fueron expuestos en este trabajo. Sin embargo, en ese proceso afronasa se han construido intraétnicamente acuerdos interculturales, pensados en el equilibrio del territorio y de la vida comunitaria, lejos de lo impuesto por la figura de los gobiernos nacionales.

De hecho, es la comunidad quien a través de su sabiduría empieza a repensar para re-existir como comunidad diversa, encontrando en la memoria histórica de ambas etnias las respuestas a los conflictos, que llegan desde afuera y tienden a fracturar las estructuras que, a pesar de todo, se han sostenido en el tiempo dejándonos hoy un legado intercultural. Con este ejemplo, se abre el camino para que la EP empiece a ahondar en la línea intercultural, como un ejercicio epistémico, teniendo en cuenta el inacabamiento y lo inconcluso que son las comunidades en Latinoamérica, Colombia y el Cauca.

Así es como Agua Negra afronasa se reinventa en el sentir de su gente afro y nasa, mas no en las imposiciones, ni extractivismo de la academia, logrando instalarse como una de las pocas comunidades en Colombia donde dos etnias, culturalmente diversas, comparten un territorio, conformando familias afronasas, generando un respeto por la autoridad tradicional, el cabildo, y donde precisamente existe una participación de la gente afro y nasa. A pesar de que el soporte

histórico proviene de la memoria histórica nasa, en el Plan de Vida se empieza a tejer de otra forma.

De igual forma, Agua Negra ha sido atravesada por hitos históricos donde la evangelización católica y cristiana protestante, la escuela, los partidos políticos tradicionales, y su relación directa con el Estado colombiano ha afectado su autonomía dentro del territorio, debido a la vinculación en términos monetarios y el proceso de “rendir cuentas”. Precisamente dentro de esta estructura las personas entienden que estas apuestas representan un “arma de doble filo”, debido a que históricamente los grandes enemigos de los movimientos sociales han sido el Estado y las ONG’s.

De esta manera, el decantar afro y nasa tienen dentro de su correlación una apuesta política local que permite entender estos procesos foráneos para ser reinventados en el territorio, ya que en ocasiones pareciera que intentan continuar con el proceso de segregación racial. Lo anterior es claro, ya que en los últimos años en el norte del Cauca se libra una lucha entre afros y pueblo nasa, teniendo en cuenta que el gobierno nacional entregó tierras a una comunidad, generando enfrentamientos directos entre estos pueblos, construyendo odios y conflictos que aún perduran.

En estas dinámicas observamos como Agua Negra afronasa tiene otro tipo de acciones comunitarias, haciendo colectivo este trabajo a pesar de los conflictos existentes, permitiendo que se reinvente las relaciones interétnicas en el Cauca. Precisamente con este proceso en Agua Negra los educadores populares entendemos que la piel, en un futuro próximo, no representará seguramente conflicto, racismo y separación de pueblos por este tipo de vínculo que se impuso en el colonialismo y hoy aparece en la modernidad/colonialidad.

Con este claro ejemplo desde la línea intercultural la EP empieza a generar otras epistemologías desde el sur, construidas desde las comunidades, pensadas, para nuestro caso, en la terminación de la segregación impuesta, y sobre todo en un nuevo ciclo de vida interétnica, donde la apuesta intercultural se robustezca con estas herramientas. En ese sentido, pareciera que frente al avance de este mundo arrasador capitalista en los territorios, estos van encontrando formas para resistir y re-existir como pueblos, a pesar de lo desigual en términos de lucha.

A medida en que se buscan las especificidades del mundo del Sur, a nivel epistemológico emerge otro modo de usar, procesar y producir la realidad, lo cual

tiene consecuencias sobre los procesos en que surgen las formas conceptuales con las que trabajamos. En ese sentido, la sistematización permite algunas diferenciaciones interesantes sobre el conocimiento (...) llevándonos por caminos iniciales en los cuales esas cosmogonías, esas epistemes del saber, abren un campo nuevo para posibilitar la producción del saber de esos practicantes, estableciendo una complementariedad enriquecedora (Mejía, 2015, p. 88).

La Educación Popular se empieza a nutrir de experiencias como la presentada en Agua Negra, ya que ofrece otra mirada al tema intercultural, al tiempo que genera nuevas teorías a través de palabras locales como: afronasa, afroindígena, encontrando a través de la IAP procesos particulares que permiten entablar nuevas formas de entender las relaciones entre los pueblos indígenas en el Cauca y los habitantes afros quienes se encuentran en el norte y sur del Cauca, al igual que en las riberas de múltiples ríos ubicados en los municipios de Morales, Cajibío y el Tambo.

En ese sentido, es conveniente empezar un trabajo desde la EP que permita establecer las distintas conexiones socio-espaciales entre el afro y el río, el nasa-misak y el territorio, entendiendo la relación armónica, el cosmos y su función en la resignificación de las identidades, además de las relaciones interculturales que han tenido con poblaciones campesinas. Aquí radica la importancia de este trabajo, teniendo en cuenta que la segregación de la que siempre han alardeado las élites del poder en el Cauca y Colombia se empieza a fracturar gracias a un proceso donde el afro, el indígena y el campesino empiezan a reinventar conciencias colectivas para empezar, quizás, procesos de resistencia y re-existencia intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

Blandón, M. & Arcos, A. (2015). *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Bogotá: ediciones desde abajo.

Castillo, E. (2008). *Etnoeducación y políticas educativas en Colombia: la fragmentación de los derechos*. Medellín: Universidad de Antioquia- Facultad de Educación.

Castillo, E. (2010). *Las luchas por otras educaciones en el bicentenario: de la iglesia-docente a las educaciones étnicas*. Colombia. Revista Nómadas-Universidad Central.

Castillo, E. (2011). *La letra con raza, entra, racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Castillo, E. & Caicedo, J. (2010). *Las luchas por otras educaciones en el bicentenario, de la iglesia-docente a las educaciones étnicas*. Bogotá: Universidad Central-Nómadas.

Castillo, E. & Rojas, A. (2005). *Educar a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Castillo, L. (2007). *Etnicidad y nación, el desafío de la diversidad en Colombia*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Valle.

Cendales, L. & Mejía, M. (2016). *Pedagogías y metodologías de la educación popular, “se hace camino al andar”*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Constitución Política de Colombia (1998): *Artículo 68*, Santa Fé de Bogotá: Editorial Temis, Decimotercera Edición.

Díaz, E. & Moreno, O. (2017). *Los recursos de la asignación especial del SGP para resguardos y el reto para los pueblos indígenas en el ejercicio de la función pública*. Bogotá: Contraloría General de la República.

Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fals Borda, O. (1975): *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Publicaciones de La Rosca

- Fals Borda, O. & Rodríguez Brandao, C. (1987) *Investigación Participativa*. Montevideo: La Banda Oriental.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica.
- Findji, M (1985): “*Territorio, Economía y Sociedad Páez*”. Cali: Cidse, Universidad del Valle.
- Freire, Paulo. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: siglo XXI
- Friede, J. (1944): *El Indio en Lucha por la Tierra, “Historia de los Resguardos del Macizo Central Colombiano”*, Bogotá: Ediciones Espiral Colombia.
- Giddens, A. (sf). *Consecuencias de la modernidad*. México: Alianza editorial, versión de Ana Lizón Ramón.
- Gobernación del Cauca. (2012). *Diagnóstico de condiciones sociales y económicas, Morales Cauca*. Popayán: Corporación Universitaria Autónoma del Cauca.
- González, N. (2006). *Resistencia Indígena, Alternativa en Medio del Conflicto Colombiano*. Santiago de Cali.
- Helg, Aline, (1987). *La educación en Colombia 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá: Cerec.
- Juanillo, I. (2008). *Salvajina, oro y pobreza*. Santiago de Cali: Artes Gráficas del Valle.
- López, L. (2001). *La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana. Séptima reunión del comité intergubernamental del proyecto principal de educación en América Latina y el Caribe*. Unesco.
- Martínez, D. (sf). *La guardia indígena nasa un ejemplo de intervención no violenta: relaciones entre la teoría y la experiencia específica*. Granada España: universidad de granada, instituto de paz y conflictos.
- McLaren, P. (1998). *Multiculturalismo revolucionario, pedagogías de disensión para el nuevo milenio*. México: Siglo XXI editores.

- Mejía, M. (2011). *Educación y pedagogías críticas del sur-cartografías de la educación popular*. Lima: Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL).
- Memorias (2017-2018). *Investigación Acción Participativa llevada a cabo con estudiantes, comuneros y mayores del territorio de Agua Negra*. Resguardo de Agua Negra.
- Mosquera, D. (2018). *Memorias del encuentro artístico y cultural afronasa, resguardo de Agua Negra*. Morales Cauca.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Publicaciones de La Rosca
- Mueses, C. (2010). *La relación Estado –poblaciones indígenas en Colombia: una reflexión a partir de la etnoeducación*. Pasto: Revista Investigium Ire. Ciencias Sociales y Humanas.
- Olaya, C. (2017). *Territorios interculturales, hacia un reconocimiento jurídico de acuerdos territoriales entre indígenas, afros y campesinos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Plan de Vida de las Comunidades indígenas de la Zona Occidente (2004a). Morales Cauca.
- Plan de Vida de las comunidades indígenas de la Zona Occidente. Testimonio de Don Germán Cruces (Resguardo de Chimborazo)*. (2004b). Morales Cauca
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Colonialidad del poder y clasificación social*. Buenos Aires: Clacso.
- Quintín, M. (sf). *La Experiencia del Indio*, Bogotá, Editorial Editextos.
- Rappaport, J. (1984). *Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia*. América Indígena 44, n° 1.
- Resguardo de Agua Negra. (2018). *Documento Plan de Vida. Agua Negra*. Morales Cauca.
- Sacavino, S. & Vera, C. (2015). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina*. Bogotá: ediciones desde abajo.

Torres, A. (2007). *La educación popular. Trayectoria y actualidad*. Santa Fe de Bogotá: Editorial El Búho.

Walsh, C. (2003). *(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Walsh, C. (2007.). *Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.