

INTERCULTURALIDAD EN EL PROYECTO POLÍTICO DE LA  
“ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA” -  
ACIN



ADRIANA MÁRQUEZ  
WILSON GARDEL RENDÓN

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA  
POPAYÁN  
2015

INTERCULTURALIDAD EN EL PROYECTO POLÍTICO DE LA  
“ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA” -  
ACIN

ADRIANA MÁRQUEZ  
WILSON GARDEL RENDÓN

Trabajo de grado en la modalidad de monografía  
para optar al título de Magíster en Ética y Filosofía Política

Dr. DIEGO JARAMILLO SALGADO  
Director

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA  
POPAYÁN  
2015

**Nota de Aceptación:**

---

---

---

---

---

---

---

---

Firma del Presidente del Jurado

---

Firma del Jurado

---

Firma del Jurado

Popayán, octubre de 2015.

## DEDICATORIA

*A mis padres y hermanos, por ser una luz en el camino.*

*Adriana Márquez*

*A mi hija Ángela María , regalo de Dios y motor de mi vida. A mi esposa Martha Lucía, por su motivación constante, apoyo incondicional y por estar ahí cuando más lo necesité.*

*Wilson Gardel Rendón*

## AGRADECIMIENTOS

*A Dios.*

Por habernos permitido llegar hasta este punto y habernos dado fortaleza, salud para lograr nuestros objetivos.

*A nuestros padres*

Por habernos apoyado en todo momento, por sus consejos, sus valores, por la motivación constante que nos ha permitido ser personas de bien, pero más que nada, por su amor.

*A nuestros familiares.*

Por su motivación constante, por su apoyo incondicional, por estar siempre pendiente de nosotros.

*A nuestros amigos y compañeros de maestría*

Que nos apoyaron y alentaron en nuestra formación profesional y compartieron con nosotros sus sueños y sus sonrisas

*A nuestros maestros.*

Que marcaron cada etapa de nuestro camino universitario, y que nos ayudaron y compartieron sus conocimientos, por su tiempo y por impulsar el desarrollo de nuestra formación profesional. En especial a los docentes: Diego Jaramillo, Rafael Rosero y Carlos Corredor

¡Muchas Gracias!

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPITULO I .....	
APROXIMACIONES A UNA CONCEPTUALIZACION DE INTERCULTURALIDAD EN CATHERINE WALSH Y RAUL FORNET-BETANCOURT .....	5
1.1 ABORDAJE DE LA PROPUESTA INTERCULTURAL DE CATHERINE WALSH. 5	
1.1.1. Relación Interculturalidad-(de)colonialidad.....	7
1.1.2. La interculturalidad como proyecto de re-existencia y de vida.....	9
1.1.3. La interculturalidad y el Estado Nacional. ....	10
1.1.4. La interculturalidad como proyecto educativo social. ....	11
1.2. LA PROPUESTA INTERCULTURAL DE RAUL FORNET-BETANCOURT	12
1.2.1. Globalización del Neoliberalismo Vs. Interculturalidad .....	15
1.2.2. La interculturalidad como propuesta alternativa .....	16
CAPÍTULO II .....	
PERSPECTIVAS DE INTERCULTURALIDAD EN LA ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA .....	19
2.1. CONTEXTO POLÍTICO Y CULTURAL DE LA ACIN .....	20
2.2. LA INTERCULTURALIDAD EN LA ACIN.....	28
2.3 LA INTERCULTURALIDAD EN LA ESCUELA.....	37
CAPÍTULO TRES .....	
PRÁCTICAS INTERCULTURALES EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO POR EL TERRITORIO .....	42
3.1. LOS PROBLEMAS INTERCULTURALES .....	42
3.1.1. Caso Hacienda El Pílamó.....	43
3.1.2. Finca San Rafael .....	53
CAPÍTULO CUATRO .....	
DIALOGO Y PARTICIPACIÓN INTERCULTURAL EN LA ACIN .....	69
4.1 ENCUENTROS INTERÉTNICOS .....	69
4.2 GOBIERNOS INTERETNICOS E INTERCULTURALES.....	78
CONCLUSIONES .....	86
BIBLIOGRAFÍA .....	89

## INTRODUCCIÓN

Uno de los fenómenos sociales más estudiados por su incidencia en las realidades políticas de los países Latinoamericanos, es el tratamiento de la diversidad étnica y cultural y las relaciones entre culturas sobre todo dentro del llamado “renacer de los pueblos indígenas”; creando nuevos cuestionamientos sobre su incidencia y capacidad de cambio en las realidades del sur, tan fuertemente influenciadas por ideas como la modernidad, globalización, liberalismo o neoliberalismo, capitalismo, colonialidad y nuevos socialismos.

La noción de interculturalidad ha sido elaborada a partir de las consideraciones teóricas y conceptuales dentro del discurso académico en áreas como la antropología, la filosofía política y los estudios culturales. También ha habido una apropiación del término dentro de las consideraciones ideológicas de los movimientos indígenas latinoamericanos, hasta su uso desde la institucionalidad en la creación de políticas de gobierno para administrar la diversidad cultural.

Inicialmente, la interculturalidad al interior de los movimientos indígenas, fue un componente del proyecto de educación propia y con el tiempo al pasar por los desarrollos creados o nutridos desde el pensamiento de la filosofía política, se amplió para ser pensado como un proyecto de transformación social, política y epistémica a partir de los principios ideológicos de movimientos étnicos y culturales.

Podría pensarse entonces, que la noción de interculturalidad adscrita a los grupos étnicos corresponde a los usos y manifestaciones ya establecidas. No obstante, como lo plantea Raúl Fonet-Betancourt (1998), la interculturalidad sigue siendo un asunto

pendiente, en tanto, se han dificultado los espacios de interlocución de la diferencia que tenga en cuenta e integre la voz de los denominados "otros".

Los "otros" en los países del sur, y por supuesto, en Colombia, no han tenido los espacios políticos académicos y sociales para debatir, criticar y proponer sus propios modelos ideológicos y culturales. Es por ello, que desde diversas propuestas teóricas, como la planteada por el Grupo de Estudio Modernidad/Colonialidad, se concibe la urgencia de revisar, reflexionar y construir conocimiento a partir de las miradas de las sociedades que históricamente han vivido a la sombra y bajo la influencia de las grandes potencias; la creación de conocimientos propios que se revele a las epistemologías homogenizantes, y se constituya en nuevos saberes, válidos y determinantes en la consecución de una sociedad acorde con las necesidades, sueños y perspectivas de los pueblos, tal como lo plantea Boaventura de Sousa (2009) en su propuesta de las Epistemologías del sur.

Nuestro interés es conocer y comprender, cómo se forja la interculturalidad desde la teoría y prácticas de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. El propósito de nuestra investigación está orientado a comprender la noción de interculturalidad desde la visión de los sujetos sociales que viven el conflicto en sus relaciones con los otros de manera práctica, y desde escenarios tan vivos como el de la confrontación territorial y las acciones participativas.

Acudimos a la interculturalidad como objeto de estudio, en tanto, plantea una posible alternativa para la transformación social que tiene como base lo relacional con los otros, ofreciendo una lógica de análisis visible en la práctica política, más allá del discurso, orientado a las esferas pública, social y cultural, que constituyen un entorno de consenso

fundamental en un Estado democrático. En este sentido, la interculturalidad se plantea la construcción política, social, económica y cultural desde el diálogo permanente de diversos actores vinculados a la lucha social por la reivindicación de derechos y obtención de condiciones dignas de vida.

De acuerdo con teorías planteadas por autores como Catherine Walsh y Raúl Fornet-Betancourt, la interculturalidad es un proyecto de sociedad en que las diferencias culturales en interrelación y diálogo en condiciones de igualdad y simetría constituyen una posibilidad potencial para la emergencia de nuevas relaciones sociales que desafíen la hegemonía de la cultura dominante. Para Walsh (2009), la interculturalidad representa procesos dinámicos en permanente construcción, enraizados en brechas culturales reales y actuales mediadas por asuntos de poder, desigualdades sociales, políticas y económicas que no permiten unas relaciones sociales equitativas y procesos que pretenden desarrollar solidaridades y responsabilidades compartidas. Por su parte Fornet-Betancourt (1998), hace énfasis en un diálogo intercultural como proyecto, caracterizado por sus aspiraciones de reestructuración de las relaciones entre los sujetos y sus culturas “optando por la universalización de los principios de la co-autonomía y co-soberanía como modos de vida que concretizan y realizan el "plan" de la libertad en todos y para todos” (...)

Esperamos con nuestra investigación, desde las perspectivas y prácticas interculturales de la ACIN, poder explicar qué clase de interculturalidad encontramos localizada y sus puntos de encuentro con la noción planteada desde las teorías interculturales. Siguiendo a Eduardo Restrepo (2014), “la interculturalidad no debería

ser juzgada por las buenas intenciones que subyace a los actores que la agencian, sino más bien por sus efectos concretos en contextos definidos”.

Por razones metodológicas, el trabajo se divide en cuatro capítulos:

En el primero, tomaremos como elementos referenciales los conceptos de interculturalidad planteados desde las propuestas teóricas de Catherine Walsh y Raúl Fornet-Betancourt, que nos permitirán realizar una revisión analítica sobre la interculturalidad en su aspecto teórico. De esta manera, buscamos tener referentes básicos que nos permitan explicar puntos de encuentro y desencuentro entre la praxis intercultural en un contexto definido como el de la ACIN y la teoría intercultural.

En un Segundo Capítulo, referiremos las perspectivas de interculturalidad encontradas en la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, tanto en el proyecto educativo propio como en las voces de autoridades de la ACIN y como se introduce o articula la noción de interculturalidad en su proyecto político.

En el tercer capítulo, nos referiremos a las prácticas de acercamiento y diálogo en el contexto del conflicto por el territorio, analizando dos estudios de caso: la Hacienda Pílamó y la Hacienda San Rafael. En ambos casos, el encuentro y el diálogo entre las comunidades permiten la solución del conflicto.

Finalmente, en un cuarto capítulo analizaremos los espacios de participación y diálogo entre grupos sociales a través de los encuentros interétnicos e interculturales, su potencial efecto en el fortalecimiento de procesos de transformación social entre las comunidades y su aporte a la resolución de los conflictos sin excluir otredades.

**CAPITULO I**  
**APROXIMACIONES A UNA CONCEPTUALIZACION DE**  
**INTERCULTURALIDAD EN CATHERINE WALSH Y RAUL FORNET-**  
**BETANCOURT**

**1.1 ABORDAJE DE LA PROPUESTA INTERCULTURAL DE CATHERINE WALSH**

Catherine Walsh ha dedicado buena parte de su trabajado académico a elaborar el concepto de interculturalidad (Walsh, 2002, 2005, 2009; Walsh et al., 2002). Ella plantea que la interculturalidad debe entenderse como un proceso y un proyecto que no se limita a lo indígena, sino que convoca a todos los interesados en alternativas de-coloniales para transformar la sociedad.

La interculturalidad como proyecto de vida por construir, se traduce en el intercambio cultural en condiciones de simetría, no sólo en el campo de lo étnico, sino en el campo de lo integral relacional para construir una sociedad otra, ese intercambio no se reduce al contacto o la interacción entre culturas, a compartir espacios o intereses comunes a los diferentes grupos sociales. Se trata de ir más allá e intentar superar las desigualdades y jerarquías sociales, culturales y epistémicas, por tanto la interculturalidad desde esa intención, sobrepasa la pluriculturalidad y la multiculturalidad, pues trata de buscar la complementariedad y el reconocimiento de los otros como semejantes en su manera de ver y estar en el mundo, para encontrar caminos hacia cambios estructurales en las instituciones de la sociedad.

En ese sentido, el proyecto intercultural sólo puede llevarse a cabo a través de procesos formativos colectivos, de experiencias de interacción dialógica entre culturas.

La interculturalidad como proyecto constituye la posibilidad de crear conjuntamente, una sociedad alternativa, diferente de aquella impuesta por el sistema colonial dominante.

“Como concepto y práctica, proceso y proyecto, la interculturalidad significa en su forma más general el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad. Tal contacto e intercambios no deben ser pensados simplemente en términos étnicos sino a partir de la relación, comunicación y aprendizajes permanentes entre personas, grupos, conocimientos, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades distintas, orientadas a generar, construir y propiciar un respeto mutuo y un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos y colectivos, por encima de sus diferencias culturales y sociales.”.(Walsh, 2009 , p.41)

Para Walsh, la interculturalidad es inseparable de la identidad y la diferencia, en tanto que, identidad y diferencia históricamente se han enraizado en procesos de dominación y poder, siendo causa de conflicto social, tensión y segregación. La interculturalidad como proyecto apunta a impulsar la diferencia y el fortalecimiento de las identidades culturales, y a su vez, impulsar procesos de intercambio que sirvan para la articulación y diálogo entre saberes y prácticas diferentes que confronten las desigualdades y conflictos y conduzcan a trabajar con, e intervenir en ellos. El reto más grande de la interculturalidad es el no ocultar las desigualdades, las contradicciones, los conflictos sociales o la estructura colonial, sino por el contrario, trabajar en ello e intervenirlos.

La interculturalidad va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo de culturas; es una relación sostenida entre ellas. Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, del racismo, de las desigualdades y las asimetrías, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes. “No es tolerarse mutuamente, sino construir puentes

de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa” (Walsh, 2005 , p. 42)

“La interculturalidad no puede ser reducida a una simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos tradicionales, características o práctica culturales distintas. Tampoco debe ser entendida como una forma de intervención del mejor de dos o más mundos posibles o reducida a enunciados como “sociedad intercultural”, educación intercultural”, “democracia intercultural”. Representa por el contrario, procesos dinámicos y de doble o múltiple dirección, repletos de creación y de tensión y siempre en construcción, procesos enraizados en las brechas culturales reales y actuales, brechas caracterizadas por asuntos de poder y por las grandes desigualdades sociales, políticas y económicas que nos permiten relacionarnos equitativamente, y procesos que pretenden desarrollar solidaridades y responsabilidades compartidas (Walsh, 2009 , p. 47).

En la obra de Walsh, la interculturalidad en sí misma, es un proyecto (de)colonial, un proyecto de re-existencia y de vida, un proyecto de ruptura del Estado Nacional y necesariamente es un proyecto educativo social.

### **1.1.1. Relación Interculturalidad-(de)colonialidad**

La (de)colonialidad desde la categoría de análisis denominada colonialismo del poder, plantea una revisión sobre la construcción y legitimación de un sistema estructural de poder y dominación implementada y regularmente identificada como válida en los contextos latinoamericanos. A partir de esta noción, introducida por Aníbal Quijano (1990), las estructuras de poder colonial, el pensamiento liberal contemporáneo y el neoliberalismo, aún son conservados dentro las dinámicas latinoamericanas mediante “la colonización de los imaginarios de los dominados”, en este caso los habitantes de los países del sur.

La dominación o mantenimiento de estructuras políticas que aún permanece, constituye una idea de poder, que puede ser observada como un espacio donde se establecen relaciones sociales de explotación, dominación y conflicto, en función del control de: trabajo, productos, dependencia, reproducción, construcción subjetiva y autoridad.

Esa revisión facilita la identificación de elementos de análisis que permiten comprender, cómo desde la política desarrollada y puesta en práctica desde las luchas reivindicativas de los movimientos sociales, se construye el pensamiento político actual, y, cómo ellos desde sus colectividades plantean, sueñan y configuran una sociedad alternativa a la sociedad impuesta por los focos de poder a los cuales se enfrentan desde sus luchas cotidianas (sistemas políticos, económicos, sociales y culturales).

“En América esta colonialidad configuró un patrón de poder basado en la idea de ‘raza’ como instrumento de estructuración social, directamente ligado a la explotación del trabajo y al capitalismo mundial. Tanto para los pueblos negros como para los indígenas y mestizos, la colonialidad ha operado a nivel intersubjetivo y existencial, permitiendo la deshumanización de algunos, la sobrehumanización de otros y la negación de los sentidos integrales de la existencia y humanidad” (Walsh, 2009 , p. 28)

La posibilidad de un proyecto de sociedad que surja del intercambio cultural de seres y saberes que superan sus diferencias y desigualdades para dialogar en condiciones de simetría, para intentar el encuentro enriquecedor que transforme las prácticas de dominación social, política y económica disrumpe con la estructura del sistema colonial. Se trata de lograr una comprensión global de la realidad desde la diversidad y buscar caminos hacia un proyecto de sociedad construido entre los diversos grupos

sociales, a partir del aporte de las propias experiencias de vida de cada cultura y al margen de la lógica del capital y la modernidad.

En ese sentido, la relación interculturalidad-(de)colonialidad se refleja en su fin e intencionalidad de construir otro tipo de sociedad, relaciones diferentes de las que ha impuesto e impone el sistema dominante, estratificado, jerarquizado y excluyente. En tanto que, la (de)colonialidad está orientada a (de)construir las bases estructurales de un sistema de dominación y jerarquización social para buscar nuevas estructuras y relaciones. La interculturalidad plantea la posibilidad de realizar esa transformación social mediante procesos de construcción de conocimientos, producto del diálogo e intercambio cultural.

### **1.1.2. La interculturalidad como proyecto de re-existencia y de vida**

El legado de la cultura occidental ha sido la modernidad y con ella el ideal de desarrollo como única concepción posible de bienestar individual y colectivo.

La lógica del mercado mundial sigue reproduciendo un sistema de dominación que establece jerarquías sociales, que violenta la naturaleza, que atenta contra la vida, los pueblos y sus culturas. Es por eso, que la interculturalidad como proyecto alternativo (de)colonial, se convierte en una necesidad apremiante, pues es en la construcción de nuevos conocimientos, estrategias y alianzas, a partir del intercambio intercultural y la articulación de diversas maneras de pensar, de ser y de estar, que se generan posibilidades reales de vivir y convivir en condiciones de dignidad, bienestar, igualdad y justicia. Es por eso que para Walsh, el buen vivir y el bienestar colectivos, como proyectos de vida de los movimientos indígena y afro, se constituyen en elementos éticos y existenciales que orientan la lucha contra el sistema dominante. De ahí la

urgencia de la interculturalidad como proyecto de construcción de una sociedad diferente.

“Ante los patrones de poder instalados por la modernidad, la colonialidad y el capitalismo como parte central de ellas, el bien estar colectivo y el buen vivir despejan horizontes distintos, horizontes decoloniales que encuentran su par en la interculturalidad, entendida como proyecto político, social, ético y epistémico. Por la racionalidad que los fundamenta y la hermandad y co-existencia ética que buscan, son postas y fuentes de la interculturalidad que provienen de los pueblos indígenas y afrodescendientes hacia la sociedad en su conjunto” (Walsh, 2009 , p. 231).

### **1.1.3. La interculturalidad y el Estado Nacional.**

El Estado Nación surge de la necesidad de superar el carácter abstracto del Estado reintegrándolo a la sociedad. El Estado no puede fundarse en su carácter político y legal, sino que debe ser legitimado por la sociedad para construir la unidad, la cohesión, la unión de semejantes con sentidos y fines comunes.

Pero en los estados nacientes de América Latina, el Estado Nacional no era realizable, no podía representar los intereses comunes de una sociedad homogénea, tampoco pretendía aunar voluntades de los diferentes grupos culturales para un proyecto nacional. Por ello, para Walsh, la interculturalidad presenta una gran problemática frente al Estado nacional, pues es difícil concebir, cómo puede estructurarse un Estado Nacional que se declara pluriétnico y pluricultural y a su vez, invisibiliza esa diversidad. Desde sus inicios, el Estado nacional se ha pensado desde una sola racionalidad, la de la cultura dominante, marginando maneras de pensar otras. Es por esto que, la relación interculturalidad-Estado demanda una transformación del Estado desde la sociedad.

La organización, estructura y funcionamiento del Estado, el sistema político y económico, las leyes que lo rigen, han sido establecidas desde una sola manera de pensar, desde la racionalidad dominante. La diversidad étnica y cultural se reconoce como una realidad de forma y no de fondo. De allí que las reformas de inclusión y leyes a favor de las minorías étnicas se conviertan en medidas que buscan frenar las demandas sociales y garantizar la gobernabilidad o el estatus quo.

Para Walsh la reconstrucción del Estado desde la sociedad como proyecto intercultural, implica la correspondencia entre los principios de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y la concepción misma del Estado, su organización social, económica, política e institucional. Las diferencias deben coordinarse desde lo plural hacia lo intercultural.

#### **1.1.4. La interculturalidad como proyecto educativo social.**

La interculturalidad como proyecto de transformación social debe tener como pilar el sistema educativo. La escuela es en esencia el camino hacia un verdadero proceso de formación y transformación de pensamiento, crecimiento y liberación.

El sistema educativo establecido desde una única racionalidad ha desconocido la pluralidad de saberes. Esta ausencia de complementariedad con otros saberes, nos conduce a mirar, a buscar, otras racionalidades que nos permitan construir otra sociedad. Esa búsqueda debe incluir nuevas interpretaciones, nuevos sentidos y significados de nuestras prácticas, ello implica también un diálogo entre culturas entre los diferentes actores sociales. Siendo así, no se trata solamente de fomentar una educación para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como aspectos propios de políticas de

inclusión, sino de refundar la educación desde la pluralidad de conocimientos y cosmovisiones.

## **1.2. LA PROPUESTA INTERCULTURAL DE RAUL FORNET-BETANCOURT**

Para Fonet-Betancourt el término de “interculturalidad”, apunta a la comunicación y a la interacción mutua entre culturas, nombrando una dinámica de transformación de lo “propio”, siendo su norte la convivencia. Las diferencias las convierte no en puntos de paso, sino en puntos de encuentro y de apoyo solidario, para el cultivo de las mismas como referencias y tradiciones que necesitamos para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales. “La Interculturalidad prefiere trabajar por un mundo plural de diferencias en relación interactiva” (Fonet, 2004), p. 15).

No se debe confundir la interculturalidad con el concepto de multiculturalismo, pues con este último se tiende a describir la presencia de varias culturas en el seno de una misma sociedad. Pero el concepto designa una estrategia política liberal que apunta a mantener la asimetría de poder entre las culturas, ya que enseña el respeto a las diferencias culturales, sin poner en cuestión el marco establecido por el orden cultural hegemónico (Fonet, 2002a).

Tampoco debe confundirse con la Transculturalidad, término, que se usa sobre todo para indicar una característica supuestamente típica de la condición cultural de los seres humanos en sociedades postmodernas donde cada persona puede escoger y construir su identidad a su gusto y por el tiempo que quiera. Aquí se subraya la autonomía de los

miembros de una sociedad compuesta por individuos, y por consiguiente la capacidad de pasar de una cultura a otra (Fornet, 2009b).

La interculturalidad apuesta por la diversidad cultural, subrayando que se trata de una diversidad cultural interactiva, participativa; es decir, que hablamos de una diversidad cultural en diálogo. Y en este diálogo intercultural juega un papel de primer orden el diálogo de conocimientos y saberes, porque éstos son el corazón de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias, sus prácticas culturales y modos de vida concretos como seres humanos (Fornet, 2006b). Un aspecto central de lo intercultural, es la participación interactiva viva en donde son precisamente los sujetos y sus prácticas los que están en juego (Fornet, 2004).

Para Fornet-Betancourt (2006a) la importancia del conocimiento Intercultural radica en el intento por recuperar la diversidad temporal de la humanidad y de reactivar su memoria como eje central de procesos de formación personal y de aprendizaje local. Diversidad cultural es así, para la interculturalidad, exigencia de diálogo y de apertura, exigencia de acogida y de compartir lo propio con el otro para redimensionarlo en común.

Para la Interculturalidad, educar desde la memoria, significa activar tanto los diferentes tiempos biográficos que van marcando la vida de las personas como los ritmos que generan los mundos locales en su práctica de compartir la vida (Fornet, 2002a, 2006a).

Se trata de enseñar la vida de la gente y de los pueblos y que estos tienen sus propios tiempos y que hay que aprender a leer sus biografías, con sus tradiciones y sus saberes, desde su propia historia. En otras palabras, educar para fijar los recuerdos que dan fecha

a nuestras diferencias, eso es, marcar los momentos memorables que dan sentido a lo que somos y que nos orientan en lo que hacemos.

El esfuerzo por aproximarse conjuntamente a lo intercultural tiene que caracterizarse, según Betancourt (2002b), por ser un esfuerzo en el que se muestre de forma explícita que nosotros mismos como personas estamos involucrados en la creación del espacio intercultural. Pues el campo de lo intercultural, no está fuera de nosotros. Somos parte de ese campo y, según enfoquemos nuestras propias biografías podemos convertirnos en fomentadores de lo intercultural, o sea, en personas que con sus prácticas culturales contribuyen a ensanchar el espacio intercultural; o bien en un obstáculo para su crecimiento, si nos cerramos y empeñamos en trabajarla “pureza” de nuestra identidad.

Educar para recuperar en el uso del tiempo, requiere como complemento indispensable la recuperación del espacio. La lucha contra el analfabetismo biográfico que incapacita para generar un tiempo con ritmo propio, debe complementarse así con una pedagogía contra el analfabetismo contextual que es olvido de los saberes situados que generan justo como la manera de saber vivir y convivir en un espacio o lugar determinado (Fornet, 2006a). Lo intercultural exige “aprender a pensar de nuevo” saliéndose de los esquemas de construcción teórica propios de la cultura occidental dominante y valorar lo nuestro, lo propio, lo autóctono. Supone, en este caso el (des)aprendizaje y el (re) aprendizaje de los saberes –propios y ajenos resignificados por parte de todos los actores de proceso, indígenas como no los indígenas, quienes han sido educados en los márgenes de la cultura occidental (Fornet, 2000).

La Interculturalidad insiste en la necesidad de promover una pedagogía que, en lugar de despreciar los llamados saberes tradicionales generados recupere esos saberes

contextuales como parte indispensable de la diversidad cognitiva que debemos seguir fomentando de cara a la universalización de la humanidad.

### **1.2.1. Globalización del Neoliberalismo Vs. Interculturalidad**

La globalización, que entiende Fonet-Betancourt, es una estrategia económico militar para apoderarse del mundo plural de la humanidad, es un desafío de un salto totalitario a la multiplicidad y a la pluralidad de los modos de vida de la gente. La globalización del neoliberalismo traza un nuevo mapa del mundo e impone un nuevo tipo de relaciones entre los seres humanos, tanto entre sí como consigo mismo y con la naturaleza.

“La globalización del neoliberalismo produce una estrategia de información y una política de producción y administración de conocimiento cuyo núcleo duro radica en lo que se llamaría la globalización de la ideología del olvido de los saberes culturales heredados y/o la pedagogía de la des capacitación contextual” (Fonet, 2004), p. 72).

El interés ideológico del sistema hegemónico por silenciar lo tradicional encuentra su explicación, por una parte, en el sentido, que necesita promover la globalización del neoliberalismo como garantía elemental de su predominio.

“El lema que se impone es “olvida lo que sabes, olvida tu memoria, olvida tus saberes contextuales, rompe con las tradiciones y tus capacidades y aprende todo nuevo en la escuela de la modernidad bajo las directrices de su maestro el mercado” (Fonet, 2009a), p. 69).

La filosofía intercultural intentará cambiar la conflictividad actual del mundo globalizado, brindándole mayor capacidad discursiva a las culturas para integrarse en una diversidad histórica que afiance mejores relaciones para la convivencia a través de

una interpretación hermenéutica, epistemológica y antropológica de las realidades compartidas (Gutiérrez et al., 2004).

La gran mayoría de la humanidad se ve despojada de los saberes propios y de las prácticas de vida con los que justamente sabe moverse en sus mundos contextuales, es decir, sabe leer con claves propias o desde el alfabeto conocido.

La filosofía Intercultural reafirma la necesidad y la urgencia de mantener la diversidad contextual de los alfabetos culturales y de enfrentar la campaña de analfabetismo contextual con programas de formación o educación contextualizados que promueven la capacidad contextual (Fornet, 2004).

### **1.2.2. La interculturalidad como propuesta alternativa**

La Interculturalidad y la globalización neoliberal son, pues, realidades que hacemos y que nos hacen, son procesos o caminos para generar la realidad con que caracterizamos nuestros tiempos y en la que apoyamos nuestras vidas. Por eso, la Interculturalidad y la globalización neoliberal son constelaciones de realidad que condicionan nuestra manera de ver o percibir lo que somos o queremos ser, lo que hacemos o esbozamos como plan de realidad futura, en fin, tienen que ver con nuestra visión del presente y futuro de nuestra época (Fornet, 2006a, 2006b).

La Interculturalidad es un proceso que genera realidad y su exigencia es precisamente la de generar otra realidad distinta a la que programa el neoliberalismo. Es la apuesta a un proceso, que es recuperación de las memorias que narran las heridas abiertas por la imposición de un determinado modelo de civilización. Vincula la generación de realidad a la narrativa cultural (Fornet, 2006a). No el mercado ni la industria deben decidir las posibilidades de lo real si no los mitos y las leyendas en que las culturas se narran sus

secretos e invitan a retener lo que funda sentido y difunde equilibrio. Para construir realidad que equilibre el mundo, hay que construir realidad desde ese diálogo de las memorias culturales de la humanidad y esto requiere justamente dar tiempo a la comunicación y cultivar con sus respectivos tiempos de crecimiento para el equilibrio del mundo.

El desafío radica en aprender a caminar con y desde lo que nuestras tradiciones nos ofrecen o transmiten como fundamento nuestro, para asumir como un proceso normal la experiencia de su transformación en y por el encuentro con los que hacen su camino desde otros lugares de partida o procedencia diferentes.

Las teorías de Catherine Walsh y Fonet-Betancourt, coinciden en el sentido de comprender la interculturalidad no como una realidad existente, sino como un proyecto ético-político que necesariamente involucra el cuestionamiento a las relaciones entre culturas y grupos sociales, mediadas por relaciones de poder y dominación, con el fin de generar espacios de diálogo e intercambio cultural que hagan posible la creación de nuevas relaciones sociales que superando las asimetrías y desigualdades, favorezcan la construcción de articulaciones dialógicas que generen opciones de re-existencia y vida para todos. Tomaremos como referencia éste punto de encuentro entre los autores, teniendo en cuenta además, los aportes de Walsh frente a las contradicciones en el desarrollo del proyecto intercultural y las condiciones de simetría que según los planteamientos de Fonet-Betancourt deben caracterizar un diálogo intercultural. Nos es claro que dichas posturas deben relacionarse con las implicaciones de la interculturalidad desde la puesta en juego de la realidad de las culturas y/o de los grupos sociales en contextos determinados, y es precisamente nuestro interés hacerlo desde las

experiencias y perspectivas de interculturalidad de la Asociación de Cabidos Indígenas del Norte del Cauca.

## **CAPÍTULO II**

### **PERSPECTIVAS DE INTERCULTURALIDAD EN LA ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA**

Desde la mirada de las vivencias prácticas de los diferentes grupos culturales y sociales, la interculturalidad no puede concebirse como un producto terminado o un proyecto pendiente, sino también por todas esas acciones e intentos de acercamiento y diálogo entre ellos hacia la búsqueda de construcciones conjuntas y la solución de conflictos comunes.

Esto implica pensar la interculturalidad no sólo como se concibe generalmente, como un dialogo entre culturas en condiciones de simetría para lograr la convivencia armónica, sino también como una estrategia de los grupos culturales y sociales para, a través del diálogo, superar las diferencias con el fin de lograr solidariamente la solución de los conflictos comunes, de fortalecer voluntades colectivas que confronten la exclusión y la desigualdad social y crear condiciones para la construcción de una sociedad verdaderamente pluralista donde pueda avanzarse en el desarrollo de proyectos de vida autónomos. La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ha venido configurando la interculturalidad dentro su proceso político organizativo y su proyecto de educación propia entendiendo que la construcción de interculturalidad requiere primero un proceso de afianzamiento de los grupos culturales y sociales, seguido de una apertura al dialogo. En otras palabras, afianzarse como grupo en el ejercicio de la autonomía, de los principios, creencias, proyectos y perspectivas, para poder aportar y contribuir hacia afuera en un ejercicio de dialogo y complementación.

Para los líderes de la ACIN que nos aportaron sus experiencias y percepciones, las acciones de acercamiento, intercambio y construcción conjunta con los otros, que inciden sobre realidades concretas, es lo que puede denominarse verdadera interculturalidad.

En las situaciones concretas de acercamiento, intercambio de valores y diálogo de los grupos culturales y sociales es donde encuentran una posibilidad real de ir cambiando el modelo de sociedad imperante que excluye y jerarquiza.

La importancia de la interculturalidad está en que direcciona nuestra atención hacia nuevas perspectivas de relaciones sociales y la búsqueda de alternativas de construcción conjunta para crear mejores condiciones de vida, en un escenario social y político que insta a los grupos sociales a trabajar por consolidar verdaderos procesos democráticos de participación.

Cabe tener en cuenta las dificultades prácticas de un proyecto intercultural en un contexto de violencia, intimidación, despojo y desconfianza como el que ha caracterizado la realidad colombiana, esto para señalar que desde los diferentes grupos culturales y sociales se requiere ahondar en estrategias de acercamiento y de dialogo, romper oposiciones, construir correspondencias entre una realidad atravesada por significados distintos pero experiencias sociales afines.

## **2.1. CONTEXTO POLÍTICO Y CULTURAL DE LA ACIN**

La zona Norte del Departamento del Cauca ha tenido un proceso social demográfico cuya característica particular tiene que ver con el componente étnico. La población de esta zona se reconoce principalmente como indígena, negra y mestiza, propiciándose una pluralidad poblacional que advierte una dinámica de relaciones e interacciones diversas

dentro de un proceso social e histórico que ha pasado por tradiciones de convivencia, acercamientos y alianzas para lograr propósitos comunes, hasta conflictos por reivindicaciones de orden territorial y desencuentros por razón de las diferencias culturales.

“Esa característica del territorio Norte Caucaño, está relacionada con los procesos históricos de poblamiento que en primer lugar tienen como base la fuerte presencia de comunidades indígenas originarias, especialmente, en la cordillera Central a la llegada de los españoles; y segundo, a la población negra introducida como esclavos desde el siglo XVII mediante el sistema de hacienda colonial” (Castillo et al., 2010 , p. 34).

La transformación económica de la región del Norte del Cauca, relacionada con la modernización agroindustrial tuvo profundos efectos en las estructuras de propiedad y tenencia de las tierras, lo cual favoreció el acercamiento entre diferentes grupos étnicos que integraban la población despojada y desplazada de sus territorios y la organización de esas comunidades para reclamar sus derechos.

Fue precisamente en el proceso de lucha de la organización de las cooperativas campesinas en el norte del Cauca, que agrupaban población campesina de diferentes grupos étnicos, que se gestó la creación del Consejo Regional Indígena (CRIC) en 1971.

“El encuentro de corrientes e intercambio de experiencias condujeron a la búsqueda de alternativas que permitieran la suma de los esfuerzos aislados que se adelantaban en distintas comunidades” (Bolaños et al., 2012 , p. 44).

En 1986 luego de 15 años de experiencia organizativa, el CRIC, consideró pertinente, promover juntas directivas zonales, con el propósito de dinamizar las tareas definidas por los congresos indígenas del Cauca y crear condiciones organizativas al interior de cada zona. Así surge el encuentro de autoridades indígenas del norte del Cauca, quienes

dinamizaron el quehacer de la resistencia y la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en la zona. El reto era afrontar las particularidades de la región como las disputas geopolíticas con los gremios económicos industriales, agroindustriales, terratenientes, actores políticos y armados legales e ilegales. Se decide, re-direccionar como buena experiencia el proceso comunitario que trabajó a pesar del corto tiempo en vida del Padre Álvaro Ulcue, expresada en el proyecto Nasa (Acin, 2011).

“Desde su conformación el CRIC manifestó con claridad su posición de considerar que los indígenas hacen parte del pueblo colombiano y que su lucha, al lado de los demás explotados y oprimidos es por la construcción de una sociedad justa y democrática para todos” (Bolaños et al., 2004 , p. 17).

Las condiciones organizativas logradas en la zona, pero además la característica de una población diversa étnica y culturalmente, con problemáticas y afectaciones comunes, motivaba la intención y la necesidad de aunar esfuerzos para continuar impulsando la ampliación del territorio y el reconocimiento de derechos colectivos. En principio, teniendo como factor de cohesión el territorio y con él, procesos históricos de construcción de las relaciones comunitarias, económicas o culturales, que crean una serie de reivindicaciones comunes en los grupos étnicos y campesinos, orientadas a fortalecer condiciones dignas de vida. Rafael Coicue, autoridad indígena del Cabildo de Corinto y líder de la ACIN comenta:

“Bueno, dentro del proceso de las comunidades indígenas en el Depto. del Cauca y en Colombia pues si uno va a la historia, el camino recorrido desde Manuel Quintín Lame en 1910 siempre la lucha fue forjada con otros, fue construida y fue desarrollada con otros: sectores campesinos, sectores explotados, despojados, sectores estudiantiles, que venían reclamando digamos sus derechos, entonces desde ahí se entendió de que no

estábamos solos, que habían otros procesos, otras culturas y esas culturas pues podíamos intercambiar, podíamos contribuir, o podíamos aportar, o podíamos aprender unos de otros, y esa fue una gran enseñanza que inicialmente plantea Quintín Lame, sin perder de vista lo propio, o sea la relación con el otro se debe hacer en respeto, en el fin de construir, aprender, de aportar, sin perder de vista lo que somos, sin querer que nos coopten y nosotros tampoco cooptar al otro, ese es uno de los aspectos fundamentales.

Luego cuando nace el CRIC en año 70, e inicia su proceso año 65, 70, cuentan los mayores que el mayor aporte que surgió para la construcción, organización, estructuración y proyección del movimiento indígena Caucaño fue de otros sectores” (R. Coicué, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014)<sup>1</sup>

El norte del Cauca contaba para esa época (1986) con 12 cabildos indígenas, de los cuales solo cinco (5) de ellos contaban con un territorio legalmente reconocido como resguardo: Tacueyó, Toribio, San Francisco, Jámbalo y Munchique los Tigres, los siete restantes, eran comunidades posesionadas mediante compra de las tierras con escrituras públicas particulares o producto de la organización en la que fueron recuperadas las tierras que los ancestros habían perdido el derecho con el colonizador invasor (Acín, 2011).

El duro golpe dado por la fuerza pública en el año de 1984 cuando se desalojó por la fuerza la recuperación de López Adentro, las consecuencias de la alianza entre la fuerza pública, el narcotráfico y los paramilitares, que llevarían a la masacre del Nilo en diciembre de 1991, la consolidación de una política de Estado en contra de la organización indígena, además de otros problemas como la Fumigación de área de los

---

<sup>1</sup> Autoridad indígena del Cabildo de Corinto, Coordinador del Tejido de Comunicación de la ACIN.

cultivos denominados ilícitos en los territorios indígenas. Eso sin desconocer el actuar de la guerrilla en contra del proceso de organización indígena; todo esto llevo a definir con celeridad la creación de una coordinación de cabildos del norte del Cauca en el año de 1992. La coordinación de cabildos estuvo durante un tiempo, a cargo del cabildo indígena de San Francisco, que convocó y dinamizó junto al proyecto Nasa, la formulación de propuestas a presentarse al gobierno nacional, logrando con el transcurrir del proceso fortalecer la organización indígena a nivel zonal y regional.

La experiencia descrita anteriormente permite en 1994 facilitar la conformación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN, amparada en el decreto 1088 de 1993, proyectando lograr sueños y mandatos con la construcción de un plan de vida propio orientado por las autoridades indígenas junto a las comunidades. El objetivo era fortalecer la Autonomía en la zona a través de la planeación comunitaria, planes de salud, educación, el ejercicio del derecho propio y los espacios para toma de decisiones, creando alianzas estratégicas con otros sectores sociales.

Hoy La ACIN está organizada en una consejería mayor elegida por cada comunidad en asamblea comunitaria, en tejidos y programas y equipos de apoyo acompañantes del proceso (Acin, 2011). Esta dinámica del Plan de Vida ha sido posible a través de una estructura actual vigente conformada por los componentes Político Organizativo como son: Congresos, Movilizaciones, Proyectos Comunitarios, Asambleas y Juntas directivas, pero también está el componente Técnico Operativo, representado en los Tejidos de Vida, así:

- Tejido Económico Ambiental que desarrolla formas productivas, de conservación, de intercambio (trueque) y de economía del Pueblo Nasa en equilibrio y armonía con la madre tierra.
- Tejido Pueblo y Cultura que promueve la identidad y el bienestar en armonía con la madre tierra e incluye los Programas de Salud, Educación, Mujer y Familia y Jóvenes.
- Tejido de Justicia y Armonía que adelanta iniciativas de capacitación, coordinación y ejercicio del derecho orientado a partir de la ley de origen hacia el derecho propio en coexistencia con el marco constitucional y jurídico del país (abarca las instancias de: Equipo Jurídico Zonal, Nasa Ûusyutxpenxi, Tribunal Internacional de Opinión, Escuela de formación de Derecho Propio y Comisión Político Organizativa.)
- Tejido Defensa de la Vida que implementa estrategias y mecanismos para la defensa de la vida y de los Derechos humanos donde se incluye la Guardia Indígena.
- Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la verdad y la vida que incorpora y articula las estrategias comunicativas tradicionales y de medios masivos para informar, reflexionar, decidir y actuar, además de promover la iniciativa diplomática de la ACIN con el propósito de defender la vida de las personas, la pervivencia del territorio y del proceso (Acin, 2011).

El tejido significa producir algo nuevo cohesionado, entroncado, enlazado, resistente a partir de algo que esta suelto y débil; en otras palabras el tejido significa organización y ésta es vista como la única manera de enfrentarse al Estado para lograr mantener un

plan de vida en el que la madre tierra y lo colectivo son lo predominante. Cabe destacar que la forma del tejido lo da la propia comunidad y no es una imposición exógena.

Los planes comunitarios se constituyen en una propuesta para dar solución a problemáticas que enfrentan las comunidades, para lo cual se juzga necesario fortalecer los modos de gobierno locales, cuya forma institucional es lo que conocemos como cabildos.

Las tres primeras etapas o fases se caracterizan por una lucha que se dirige contra los actores políticos que obstaculizan la realización de las reivindicaciones del movimiento, especialmente el Estado Colombiano, los partidos políticos tradicionales y los grupos armados. Las tres primeras fases responden a la necesidad de lograr cambiar las relaciones de poder y de dominio de la tierra por otros actores diferentes a la comunidad indígena y salir de ese espacio de marginación y desprecio al que eran sometidos.

La ACIN representa al movimiento indígena más reconocido en el país por construir y defender su plan de vida, entendido no como un documento escrito sino como el sueño colectivo y el camino para hacerlo realidad, teniendo como referente sus principios de vida espiritualidad, reciprocidad, integralidad y uso respetuoso de la tierra, además de los principios organizativos que han acompañado a las comunidades en todas sus luchas: unidad, territorio, cultura y autonomía. Al mismo tiempo, el Plan de Vida busca consolidar la construcción del proceso ancestral en plena libertad a través de la participación efectiva de la comunidad.

La Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN CXAB WALA KIWE (Territorio del Gran Pueblo) está ubicada en el municipio de Santander de Quilichao, norte del departamento del Cauca al suroccidente colombiano. Agrupa 14

resguardos y 16 cabildos indígenas; Toribío, Tacueyó, San Francisco, Corinto, Miranda, Huellas Caloto, Toéz, Jambaló, Munchique los Tigres, Canoas, Delicias, Concepción, Guadualito, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral, Alto Naya y el Cabildo urbano de Santander de Quilichao en 7 municipios: Toribío, Caloto, Miranda, Corinto, Jambaló, Santander de Quilichao y Suárez.

Aunque la ACIN surgió en el año 1994, desde entonces teniendo como sede principal la ciudad de Santander de Quilichao, el nacimiento formal de los Tejidos solo tuvo lugar desde 2005, producto de un proceso de re-estructuración interna de la Asociación. A partir de ese momento, el Tejido desarrolló un trabajo de planeación y discusión colectiva que permitió definir su naturaleza en tanto organización, sus principios, objetivos y métodos de trabajo.

El contexto político de la ACIN se puede vislumbrar en cuatro etapas significativas como son:

- a. Primera, llamada Resistencia, se extiende desde el momento mismo de la Conquista hasta 1970, año en que se da vida al Consejo Regional Indígena del Cauca/CRIC.
- b. La segunda etapa, de 1970 a 1980, corresponde al momento en que tienen lugar los primeros impulsos de la política de recuperación de tierras. A esta etapa se le denomina Tierra y Cultura.
- c. La tercera, llamada Autonomía, arranca en el año 1980 y se extiende hasta inicios de 2000 y en ella es fundamental el papel desempeñado en el movimiento por Álvaro Ulcué Chocué, sacerdote católico nasa que contribuye

significativamente al fortalecimiento de lo propio y al diseño de los llamados Planes Comunitarios o Planes de Vida.

d. La cuarta etapa, que comenzó desde inicios de los años 2000, se denomina Alternativa y responde a un contexto político, económico y cultural mucho más complejo con relación a los que enfrentaron las etapas anteriores: aunque perviven los actores políticos antagónicos del movimiento, este entiende que se ha sumado otro mucho más poderoso que hace alianzas con algunos de los ya existentes: las compañías transnacionales (Polanco et al., 2011), p. 67-68).

## **2.2. LA INTERCULTURALIDAD EN LA ACIN**

En el proceso histórico indígena, las diferencias culturales entre las mismas comunidades, han generado el diálogo y la intención de fortalecer los vínculos relacionales entre sí para unir esfuerzos y lograr propósitos comunes, esa intención se ha extendido a otros grupos sociales. Al respecto José Domingo Caldón comenta:

“El Cauca ha sido un lugar de encuentro interétnico, pues existen diferentes grupos indígenas y de ahí el carácter diverso de la organización desde sus inicios. Con el apalancamiento del proceso organizativo indígena y a partir de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América, los diversos grupos étnicos descontentos vieron la necesidad de buscar acercamientos, de hacer ejercicios conjuntos para apostarle al tema de la tierra.

Ya se había iniciado un proyecto de territorio intercultural en López Adentro, territorio que había sido habitado primero por los pueblos indígenas en sus espacios originarios y segundo por los afrodescendientes que fueron llegando en búsqueda de libertad, en este territorio se fue dando una relación interesante de convivencia con acciones como el

intercambio de semillas, la apropiación territorial conjunta, amansamiento de la tierra y las semillas, y por aspectos técnicos de intervención estatal se desbarató el proyecto.

Muchos desplazados de la violencia llegaron al Naya que se convirtió en una bisagra de relaciones indígena, afro y campesina, estos territorios se caracterizaban por ser territorios sin documentos, sin derechos de posesión establecidos. Y por la ubicación geográfica se propició el encuentro o cruce de poblaciones excluidas, víctimas de violencia, que llegaban buscando refugio y libertad" (J. D. Caldón, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014)<sup>2</sup>.

En principio el acercamiento con otros sectores obedeció a la necesidad de buscar apoyo para apalancar el proceso organizativo. Varias décadas atrás una de las principales preocupaciones de ésta organización Indígena era recuperar sus territorios ancestrales y buscar un cambio de las relaciones de poder para superar el estado de marginación al que eran sometidos, Más adelante, buscaron comprometer otros sectores mediante la construcción de sociedades colectivas cuyo eje de vida fuese la defensa y el ejercicio de sus derechos, así como la búsqueda de una vida sana, alegre y en condiciones de dignidad para todos.

Inocencio Ramos, plantea la evolución de la noción de interculturalidad a través de los años así:

“El planteamiento de vivencia intercultural siempre hizo parte de los principios del proceso organizativo del CRIC, por eso éste se crea en una asamblea con la afluencia de diversas comunidades étnicas, sectores urbanos, rurales, Situación que sigue proyectándose hoy día.

---

<sup>2</sup> Líder indígena Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC.

La visión inicial organizativa sobre interculturalidad se reducía a la necesidad de lograr unidad, apoyo y solidaridad para llevar adelante la plataforma organizativa, más tarde el lograr cada vez sectores comprometidos con la construcción de sociedades colectivas cuyo eje de vida sean la defensa y el ejercicio de sus derechos, a la vez que la búsqueda de una vida sana, alegre y en condiciones de dignidad para todos.

Los acercamientos entre sectores de población como la iglesia y los pueblos de las diferentes zonas, el entrar en una dinámica de gestión y de relaciones con el Estado y con organizaciones no gubernamentales para lograr la financiación de proyectos y la exigencia de nuestras reivindicaciones fue abriendo nuevos caminos de reconocimiento intercultural y solidaridad” (Ramos, 2007).

En la actualidad la ACIN recurre a la noción de Interculturalidad como un camino para lograr acercamientos que permitan la solución pacífica de los diferentes conflictos sociales que involucran a las diferentes culturas y grupos sociales, convirtiéndose en referente para otras comunidades. Sus líderes reconocen que la fuerza que ha tomado este movimiento en los últimos años, ha permitido el acercamiento con otras comunidades étnicas, como los afrocolombianos, que intentan seguirlos en cuanto a su estructura organizativa, puesto que ellos ven que esa es “la única manera de ganar muchas cosas frente al gobierno nacional como al interior de sus mismas comunidades” (A. Vitonás, comunicación personal, 31 de enero de 2015)<sup>3</sup>.

En la voz de líderes del movimiento, dentro de la organización, la interculturalidad no es un proyecto como tal; lo que realmente existe es una intención política relacionada con la relación interétnica y encaminada hacia apuestas comunes. En diálogo con el líder

---

<sup>3</sup> Líder indígena ACIN.

Nasa Arquímedes Vitonás sobre la manera de percibir la Interculturalidad en el norte del Cauca, comenta lo siguiente:

“El asunto de la interculturalidad aquí en el norte del Cauca, hasta ahora ha sido un discurso político y que ha ayudado a dar luces para después trabajar, pero también es un discurso bastante teórico y a veces va cargado de bastante ideología y se utiliza en muchas circunstancias y de acuerdo a la conveniencia, ya al volverlo práctico es bastante complejo y la complejidad se da por maduración de procesos, porque no es que sea una cuestión que no se pueda hacer en la práctica, se puede, obviamente se requieren algunos elementos.

El asunto de la interculturalidad está en las perspectivas del movimiento indígena, pero es un proceso de construcción que demanda largo tiempo y tiene que tener la madurez, para mí acá en el norte la hay, pero en otras regiones no lo hay, ese es un asunto de preocupación” (A. Vitonás, comunicación personal, 31 de enero de 2015).

En el mismo sentido se refiere José Ezequiel Vitonás, Alcalde del municipio de Toribío - Cauca:

"Si uno mira esa interculturalidad desde el pasado, uno lo que ve es que habido apoyo, incluso hubo mezcla entre los pueblos, pero ahí lo que falta conocer si se dio de una manera acordada, parece que no, es más por la presión de la invasión española o por los esclavizantes que en este caso sería los mestizos, entonces lo que se ve es que hubo un buen relacionamiento y se fortalecieron las prácticas culturales" (J. E. Vitonás, comunicación personal, 28 de febrero de 2015).

Para comprender por qué la interculturalidad en la praxis es un proceso complejo que depende de diferentes factores internos y externos, es necesario considerar las condiciones sociales y políticas en que se han desarrollado las relaciones interétnicas en

el territorio Norte caucano, las causas generadoras de conflicto y las experiencias vivenciales que han ido acercando a las comunidades hacia el diálogo para solucionarlos y hacer apuestas conjuntas.

Uno de los aspectos esenciales para la construcción del proyecto intercultural que plantean Walsh y Fernet-Betancurt es que apunta a la transformación de las relaciones de poder. Fidel Tubino (Tubino, 2004, 2005), refiriéndose al tema de la interculturalidad plantea que hablar de reconocimiento y diálogo intercultural, sin ocuparse de la condición de pobreza y subalternización de los grupos culturales, de la injusticia social y epistémica existente, es referirse a un concepto funcional de la interculturalidad.

Es en ese sentido, tal como lo plantea Arquímedes Vitonás, que la interculturalidad se vuelve discurso, cuando se acude a ella como estrategia político discursiva conveniente a ciertos intereses de algunos sectores para formular proyectos, gestionar recursos o aprovechar las políticas estatales de administración cultural, pero en la práctica no se crean las condiciones materiales para su realización ni se intenta ir más allá del interés mediático.

Como se mencionó al principio de este capítulo, las comunidades de la zona norte caucana se caracterizan por su diversidad étnica y cultural, en un contexto social y económico cargado de problemáticas y afectaciones comunes como la exclusión y la desigualdad.

En los diálogos realizados con líderes de la ACIN, el cambio de las desigualdades sociales y de las relaciones de poder, es fundamental para la construcción del proyecto intercultural. En otras palabras todo lo Intercultural en la ACIN es político, porque hablar de Interculturalidad es hablar de nuevas relaciones de poder.

Al respecto Ezequiel Vitonás comenta:

"Con los mestizos o blancos o ya los criollos no habido una relación horizontal, ha sido una relación vertical, el blanco siempre se impuso ante el indígena y el afro como el ser superior, como el mejor y normalmente pues... siempre después de la esclavitud se miró al indígena y al afro de una manera despectiva y el mestizaje no ha sido una cosa de un buen relacionamiento, sino fruto de muchas violaciones; hasta no hace muchos años los blancos del pueblo los fines de semana se iban a cazar indígenas a abusar de las indígenas, eso mismo era con los afros.

En la parte de la producción lo que hay es una explotación, acá se conocen historias tristes, los mestizos se aprovechaban de la cosecha de los indígenas, acá hay algunos mestizos que se hicieron gente de bien acá robando a los indígenas y ahora viven en Cali, en Popayán, y lastimosamente no quieren a los indígenas ahora, porque no se dejaron seguir explotando a medida que se fueron organizando, ligado a eso pues la religión y la política de los partidos tradicionales donde siempre se vio al indígena y al afro como un objeto; así como uno mira esa relación interétnica, entre los más excluidos indígenas y afros hay un buen relacionamiento, pero entre indígena, afros y blancos, pues más ha sido una relación de aprovechamiento, de imposición y de discriminación, de una manera despectiva, eso ha sido y pienso sigue siendo, ha mermado, ha disminuido pero sigue siendo así todavía.

Si nos metemos al sólo análisis conceptual interétnico, hay que hacerlo, pero eso hay que acompañarlo de una alternativa frente a la exclusión, porque finalmente de indígenas, afros y campesinos el problema es la pobreza que se nos viene encima, la exclusión" (J. E. Vitonás, comunicación personal, 28 de febrero de 2015).

Para Arquímedes Vitonás, ese cambio en las relaciones de poder es una cuestión de conciencia y de identidad, que desde los movimientos Indígena y afro colombiano es

más fácil de realizar, pero que en los sectores campesino y urbano es difícil, en tanto que éstos grupos no han desarrollado procesos organizativos y han permanecido ajenos a las relaciones de poder, establecidas tradicionalmente por una clase dirigente dominante y por los partidos políticos que ejercen el poder de manera vertical y no tienen interés en que sea de otra manera. Por tal razón, hasta tanto no se cambien esas relaciones de poder es muy complejo hablar de relación y diálogo en condiciones de igualdad. En la medida que se logre entender esto mayor es la posibilidad de cambio.

"La construcción de nuevas relaciones de poder, tiene que permitir dialogar y entender al otro, porque si no se corre el riesgo de la teoría revolucionaria armada, eso no funciona así, no es cuestión de quitar unos y poner otros, además que eso no es fácil, es muy complicado, lo que hace es generar conflicto, guerra y odios. Construir nuevas relaciones de poder es para mí lo que se llama interculturalidad. Antes yo estaba excluido, ahora estoy dentro, antes yo tenía poder ahora lo tiene usted. La interculturalidad pasa por ese proceso, ese es uno de los asuntos que hay que trabajarlo mucho más" (A. Vitonás, comunicación personal, 31 de enero de 2015.)

Si bien puede parecer utopía, lograr cambiar las relaciones de poder, la potencia de la interculturalidad se sustenta en el impacto social que implica cambiar las relaciones entre los diferentes grupos culturales y sociales que con diferentes maneras de ser, pensar y hacer, superan las diferencias y contradicciones para lograr organización social y construir conjuntamente opciones de vida diferentes de las que impone el sistema dominante movido por relaciones de poder económico. Se trata del avance en el camino hacia cambios políticos y sociales desde la participación de las comunidades y del consenso social.

De acuerdo con la experiencia de la ACIN la construcción de un proyecto intercultural requiere cimentar un fuerte proceso de identidad de todos los sectores de diálogo, pero no como personas o individuos, sino una identidad como grupo, como colectivo social, este proceso de construcción de identidad lo vienen haciendo las comunidades indígenas y su papel ahora es apoyar a otros sectores.

“... para un proceso en la práctica de construcción de interculturalidad, hay que ayudar a fortalecer la identidad de los grupos sociales que se consideren involucrados. Ahora, la identidad se ha considerado mucho desde una línea antropológica y que la identidad tiene que ver con pueblos originarios, eso hay que replantearlo, esto no es únicamente de grupos étnicos, la identidad va más allá de eso, para mí hay que ampliar ese concepto más allá de la cuestión indígena y de cuestión afro, hay que salir de ese espacio” (A. Vitonás, comunicación personal, 31 de enero de 2015).

Para Arquímedes Vitonás la interculturalidad no es una cuestión entre personas o entre individuos, sino de estructura, de pueblo, de comunidad, de grupo social, de empoderamiento, de construcción de cohesión social, ello sólo es posible en la medida que los diferentes grupos sociales logren un buen nivel de cohesión, de organización: “en la medida que ellos se han ido organizando se han ido dando las cosas.”

De lo anterior podemos inferir que la Interculturalidad en la ACIN es un ideal en construcción, cuyos mayores obstáculos son las relaciones de poder dominantes y la falta de organización social, pero que además está en las intenciones y mentalidad de sus dirigentes y que por tanto no se ha desarrollado al interior de la base social de las comunidades indígenas. Sin embargo, desde diferentes prácticas que promueven el acercamiento y diálogo entre las comunidades y el proyecto de educación bilingüe e

intercultural, se fomenta un deber ser que está en proceso de maduración e implica una construcción conjunta de todos los grupos sociales, étnicos y no étnicos, como alternativa a las relaciones de dominación establecidas históricamente por quienes han ejercido el poder.

Podemos decir también que en el ejercicio de la interculturalidad, teoría y práctica se complementan. Las acciones conjuntas por parte de las comunidades como el dialogo para solucionar los conflictos, el apoyo solidario en procesos de resistencia y demanda social, el interés de socializar y vincular a otros en el desarrollo de proyectos alternativos para hacer frente a las amenazas de un sistema político y económico obediente a los intereses hegemónicos, se constituyen en construcción de interculturalidad.

“Esa metodología de dialogar, de darnos a conocer de construir juntos ayuda mucho y eso es construcción política, es construcción inter étnica y es construcción intercultural en la práctica”. Rafael Coicue comunicación personal 22 de noviembre de 2014).

La mirada de la interculturalidad desde la realidad de las comunidades, implica sustraerla de falsas expectativas y definiciones, no sólo porque las diferencias subjetivas son permanente motivo de conflicto, también por la complejidad de construir nuevas relaciones sociales e interétnicas en contextos de conflicto social y armado, como es el caso de las comunidades en el Norte del Cauca y en el resto de Colombia. De lo que se trata es de encontrar en la interculturalidad un camino para enfrentar la diferencia y los conflictos que surgen de ella, intercambiar valores culturales y articular propuestas alternativas que confronten los desafíos de un modelo cultural y económico global.

### 2.3 LA INTERCULTURALIDAD EN LA ESCUELA

Con el proceso organizativo del movimiento indígena en el norte del Cauca coincidieron los procesos de institucionalización de la etnoeducación, por ello la historia del proyecto de educación propia se sitúa dentro de la trayectoria organizativa del movimiento, es así como desde la perspectiva comprometida con los planes y proyectos de vida de los pueblos indígenas, que apuntaban hacia la autodeterminación como derecho propio, el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC desarrolló su programa de Educación Propia Bilingüe e Intercultural, obedeciendo a la necesidad de afianzar su propia cultura, pero, a la vez, también a la de entrar a dialogar con lo externo.

"Centrarnos en lo propio implica, para nosotros, una mirada intercultural. No somos separatistas y no estamos aislados del mundo... A la vez, en la interculturalidad encontramos las herramientas para comunicarnos con otros espacios por fuera de nuestras comunidades e impactar en las discusiones que se están dando en campos tan diversos como son la etno educación, el derecho propio y la construcción de nuevas relaciones sociales. Es decir aunque la interculturalidad es un planteamiento que se hace desde la educación, nos ayuda a establecer puentes que nos conectan a espacios políticos y sociales más amplios. La interculturalidad es una metodología que nos ayuda a profundizar nuestros vínculos y nuestro compromiso como miembros de la sociedad en general" (Bolaños et al., 2004 , p. 22).

Desde sus inicios, el CRIC entendió que la educación debía ser bilingüe como un derecho de las comunidades indígenas relacionado con reivindicaciones sociales por la autonomía, la tierra y la cultura. Sin embargo, cuando se logra apreciar que no se trata sólo de la relación entre dos lenguas y culturas, sino que la interacción y relación con los otros es mucho más amplia, se acude a la noción de interculturalidad como un

componente de la educación propia y como una herramienta para la convivencia y comprensión entre culturas (Bolaños et al., 2004). Esa noción de interculturalidad hace parte de las reivindicaciones que desde sus inicios la organización ha buscado.

Dentro del Proyecto de Educación bilingüe e intercultural (PEBI), el CRIC entiende la interculturalidad, como un proceso de apropiación y diálogo entre culturas, partiendo desde el conocimiento de lo propio para iniciar una apertura hacia lo externo e ir integrando conocimientos desde afuera. Se busca que la educación que se imparte en la escuela, acentúe, refuerce y reconstruya los lazos comunitarios que vienen ya incorporados desde sus propios hogares, donde lo colectivo es predominante, más allá de su propia comunidad.

Esto implica un proceso de afianzamiento cultural y fortalecimiento identitario, que es fundamental para abrir camino hacia nuevas relaciones sociales, entendiendo que éstas deben darse dentro de un marco de reconocimiento recíproco entre iguales, para comprender las maneras de ser y de hacer de los otros, e intentar crear formas alternativas de construcción social. A su vez, es también un mecanismo de apropiación de lo externo que difiere de los procesos de asimilación impuestos, y requiere de un intercambio de ideas y diálogo con otros grupos étnicos y culturales.

Con el proyecto de educación bilingüe e intercultural se busca, además, crear un espacio donde se intente vivenciar la interculturalidad en un dialogo permanente entre indígenas y colaboradores no indígenas.

La Interculturalidad como componente del proyecto educativo propio le apuesta entonces a educar para la tolerancia, mediante el desarrollo de la formación en valores, actitudes de solidaridad y diálogo permanente. Educar para interactuar, generando

experiencias que permitan reconocer la naturaleza positiva de las dudas y los conflictos, como motor de crecimiento personal para comprender la heterogeneidad como un recurso de riqueza, Elementos que se mencionarán en el capítulo tres en dos experiencias de práctica Intercultural como son el Pílamó y San Rafael.

Ese deber ser educativo Intercultural, según Arquímedes Vitonás, tiene un problema grave y es que no hay quien lo desarrolle:

“Los docentes que están en el territorio indígena, primero son formados en una manera totalmente diferente, la mayoría son nombrados por un jefe político y deben lealtad a quien los nombró, además muchos no comparten el proyecto político y no lo comprenden, los docentes de contrato deben contratarse por su profesión y entonces a veces no se consiguen dentro del movimiento ejemplo: matemáticos, físicos, biólogos, entonces hay que contratar gente de afuera, entonces las personas no están para construir el proceso de proyecto educativo y los que hay son muy pocos, los rectores de los colegios que son un poder en la institución son nombrados por el gobierno. Entonces cuál ha sido la estrategia, hacer esto por fuerza de ley, ese decreto 1953 tiene mucha importancia así como el 2500, en la medida que obliga a los que vienen de afuera a hacer lo que no querían hacer” (A. Vitonás, comunicación personal, 31 de enero de 2015).

Sin embargo aún con las limitaciones o carencias que puedan existir en la práctica del programa educativo intercultural, se gestan efectos positivos que significan o representan factores de cambio, tal como lo comenta Rafael Coicue:

"...en la juventud Nasa ya por la misma educación tienen esa visión más amplia de construir, compartir, de integrarse con los otros. En las nuevas generaciones los prejuicios se han ido superando, están más dispuestos a la interacción con los otros, en algunos mayores todavía hay resistencia. Esperamos que más adelante cuando se de todo

ese proceso más organizado, más estructurado, logremos articular las diferencias culturales en el marco del respeto, no una diferencia de opresión o exclusión sino una diferencia de respeto por el otro... Lo segundo es que en ese tema de la construcción decimos que lo que ya hay caminado es una parte, falta mucho, pero ya hay un paso que se logró articular" (R. Coicué, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014).

Existen también opiniones escépticas sobre el impacto del programa de educación bilingüe e intercultural, al considerar que abordan una interculturalidad limitada, restringida, que solo aborda grupos étnicos, el docente de una escuela indígena ubicada en el resguardo de Toribio expresa su inquietud al respecto:

"...en el tema de la interculturalidad en la educación habría que mirar cosas que son de carácter político, yo he sido crítico en esa cuestión porque los demás grupos que? donde están los afro, donde están los mestizos, allí en el caso de la educación más hay un aspecto político de quienes manejan o direccionan la educación, porque en la parte cultural se puede decir venga todo el mundo para acá, intercambiamos saberes, hagamos trueque, hagamos minga, y bueno tenemos estas necesidades vamos a congregarnos, pero en la parte de la educación hay una parte más política, inclusive yo veo que es como una estrategia más para fortalecer la cultura del pueblo Nasa, pero hay que tener en cuenta la posición del otro." (C. Bototo, comunicación personal, 26 de julio de 2014).

Sin embargo, es un proceso que ya se ha iniciado y que requiere de continuidad, para poder trabajar desde la niñez. En el proyecto de educación propia el término interculturalidad implica apuntar hacia una práctica educativa donde lo intercultural sea vivencial y a través de la cual se propicien espacios de inclusión para otras comunidades, espacios de diálogo entre grupos sociales, e intercambio de saberes en una marco de

diversidad étnica y cultural. Para ello se necesita de todo el personal docente trabajando hacia un mismo propósito.

Arquímedes Vitonás comenta:

“El proceso Intercultural educativo en el norte del Cauca se viene pensando desde hace ya quince años aproximadamente, organizado de la siguiente manera: Un grupo que vaya a las universidades, otro grupo de mayores, gente que no ha logrado leer o escribir pero su experiencia le ayuda a ejercer gobierno y no cometer muchos errores y un tercer grupo los jóvenes que no tienen la experiencia de los mayores ni la posibilidad de ir a la universidad. Pero con deseos de aprender. El resultado es una generación de líderes, que son producto de ese esfuerzo.

Nosotros trabajamos eso por más de 10 años ese proceso no está dado en otros lugares de Colombia, pero lo hicimos por fuera del sistema educativo, normalmente les llamamos escuelas de capacitación y formación, metíamos muchos académicos de las universidades, distintas visiones, ha sido una formación muy buena en ese sentido, eso hay que hacerlo, pero las universidades no se meten en ese asunto.” (Comunicación personal, 31 de enero de 2015).

Ante el fuerte proceso de desarrollo global, las comunidades saben que convivir en armonía en medio de los retos que plantea la diversidad, implica el fortalecimiento de lo propio pero también el conocimiento de otras maneras de ser y de pensar, para establecer puentes de comunicación e intercambio, que eviten el pleito como lo veremos en el siguiente capítulo en las prácticas de acercamiento y diálogo en el contexto del conflicto por el territorio.

## **CAPÍTULO TRES**

### **PRÁCTICAS INTERCULTURALES EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO POR EL TERRITORIO**

#### **3.1. LOS PROBLEMAS INTERCULTURALES**

Muchos de los conflictos actuales en el Norte del Cauca, están relacionados con la problemática de tierra, con su distribución, uso y tenencia. En términos generales, las principales conflictividades están asociadas con las tensiones entre los grandes propietarios y las reivindicaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas.

En esas dinámicas, comunidades indígenas y afrodescendientes demandan los territorios en los que han habitado tradicionalmente, los indígenas se apoyan en lo que ellos llaman el “derecho de preexistencia”, que se sustenta en el hecho de que lo que han vivido los pueblos indígenas desde la conquista corresponde a una invasión, un genocidio, y un desplazamiento y despojo de sus territorios ancestrales. Además, por la insuficiente cantidad y calidad de las tierras que se les han reconocido formalmente y que no les permiten su pervivencia y sostenibilidad de sus economías conforme a sus usos y costumbres

Las comunidades indígenas históricamente han reivindicado sus territorios colectivos ancestrales, constituidos o no formalmente, y a lo largo de las últimas décadas han gestionado y presionado la redistribución de la tierra con base en las tierras de la gran propiedad. Si bien las comunidades indígenas han logrado algunos avances que parecen grandes, contrastados con las tierras entregadas por reforma agraria a sectores campesinos y comunidades afrocolombianas, en realidad no implican cambios en el área total ocupada por la gran propiedad en el departamento del Cauca (Salinas, 2014)

En la zona norte del departamento del Cauca, la comunidad indígena ocupa en su gran mayoría la zona montañosa, al lado de una expresión del movimiento negro cuyo epicentro es la zona plana de este territorio. Entre estas dos poblaciones pese a las alianzas que han realizado y a las intenciones manifiestas por conformar una comunidad zonal se han presentado conflictos interétnicos, interculturales y territoriales (Moreno, 2004).

### **3.1.1. Caso Hacienda El Pílamó**

El Pílamó es una hacienda ubicada en el Municipio de Guachené, Norte del Cauca, en el Valle Geográfico del río Cauca. En esta hacienda conviven comunidades negras e indígenas nasa. Desde mediados de la década de los ochenta, estas comunidades consiguieron la invasión de este lugar, como resultado de un dialogo entre sujetos, a partir de una alianza interétnica. Así lograron la apropiación de 3.000 hectáreas improductivas de las mejores tierras agrícolas de la región del Valle Geográfica del río Cauca.

“Históricamente, la zona plana del Norte del Cauca ha sido una región habitada mayoritariamente por pobladores negros, quienes llegaron a la región inicialmente como mano de obra esclava, entre los siglos XVI y XIX, y posteriormente sus descendientes conformaron un campesinado negro próspero, que fue expropiado durante el período de expansión agroindustrial, hacia los años 50 del siglo XX” (Urrea et al., 2002 , p. 360).

Hacia mediados de los años 80, cuando se encontraban aún en pleno apogeo las luchas campesinas lideradas por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), pobladores rurales negros en colaboración con campesinos indígenas Nasa

inician un “proceso de recuperación de territorios”<sup>4</sup>. La organización campesina estaba compuesta por activistas de todo tipo, cuya principal reivindicación era la recuperación de la tierra, que en este caso se trataba de terrenos que durante la Colonia habían sido explotados por mano de obra esclava.

De esta manera, “la tierra” se convirtió para estas comunidades étnicas en un elemento unificador en primera instancia, dándose una complementariedad entre ambas comunidades, que no significa integración de hecho.

La organización negra se acercó a la indígena ya respaldada por el CRIC, por su experiencia en este tipo de acciones, por su cohesión por el tipo de organización fuerte que tienen y cuyo éxito era ampliamente conocido, para plantear un proceso conjunto sobre estos terrenos. Así la concepción de la tierra sea diferente para los dos grupos, ya que para las comunidades afros la tierra la conciben de una manera más comercial y no tienen un apego tan sentido hacia la misma.

“Los pobladores negros de la hacienda son diferentes, en términos socioeconómicos, a los campesinos e indígenas Nasa. Se trata de familias que residen en el casco urbano, que aún poseen pequeños predios rurales productivos en los municipios de Caloto, Puerto Tejada y Villarrica, aunque los ingresos que de ellos perciben sean en general menores a los que obtienen en sus actividades urbanas. Son familias que adicionalmente a su doble residencia, sostienen una relación de circulación constante entre el campo, el poblado y centro urbano” (Hurtado et al., 2004 , p. 383).

---

4 Esta es la manera como lo han denominado en el Norte del Cauca, a nombre de la Organización Comunitaria de Sociedades Negras de El Pilamo.

Por el contrario, para las comunidades indígenas la tierra es parte vital de su existencia y más que su explotación, lo que interesa, es la armonía con la misma, buscando un equilibrio hombre - naturaleza.

“Para los pueblos indígenas el territorio es la base material y espiritual de su existencia. Hay una relación mística con la ‘Madre Tierra’, que es sagrada, es un bien de propiedad colectiva, necesario para la supervivencia del pueblo. Es fuente de vida. Es el arraigo de su historia, cultura, ancestros, autonomía y libertad. Trasciende el concepto occidental de la tierra como accidente físico-geográfico, explotable y comercializable. El territorio indígena es un medio y no un fin. Posibilita el desarrollo de la comunidad indígena en diversas dimensiones: cultural, económica, productiva, alimenticia, organizativa, política y social, otorga autonomía para decidir sobre esa tierra y los recursos naturales que en ella se encuentran” (Pnud, 2012 , p. 21-22).

Esta concepción de territorio tiene relación directa con el significado que para ellos tiene el “buen vivir”, estado que se alcanza por y en el territorio, la base material y espiritual de su existencia.

Luego del acercamiento viene un diálogo continuo frente a las ollas comunitarias, la conclusión por parte de los indígenas era, que se hacían necesarias las vías de hecho ya que las vías de negociación de la cual eran más partidarios los afros se habían agotado en un papeleo que nunca acababa, dilatando el acceso a la tierra. Después de llegar a un acuerdo a través del cual se establece un horizonte un objetivo en común, se inició la toma con una mayoría de comuneros indígenas sobre los participantes negros. Dando el mensaje a la comunidad Afro, que todo lo que se consigue es gracias a la organización al trabajo colectivo y a las vías de hecho, porque los gobiernos de turno o las familias pudientes, o los ingenios azucareros nunca entregan nada gratis.

Habiendo tomado de hecho la “Hacienda el Pílamó” en las negociaciones con el gobierno se presenta una sola propuesta mostrando unidad entre las dos comunidades. Al interior de la Hacienda, en la vida cotidiana, se comparten labores de vigilancia, aseo del terreno, alimentación entre otras cosas, mostrando un liderazgo de las dos partes.

**3.1.1.1. Las tensiones en la Hacienda el Pílamó:** Durante el proceso de lucha y negociaciones con el INCORA para legalizar los terrenos, las diferencias se mantuvieron inadvertidas y no se avizoraba ningún tipo de conflicto (Moreno, 2004). Al pasar las semanas, la convivencia se fue deteriorando y las diferencias comenzaron a aparecer, pero en el fondo lo que se da es una lucha de poder, debido a los hábitos de cada uno, a sus formas de reafirmar su cultura, a sus lugares de identidad, que les genera gustos, preferencias distintas. Los prejuicios entre estas dos poblaciones salieron a flote creando impaciencia, hostilidades y tensiones, manifestadas en:

- Las diferencias alimentarias: Los indígenas no tienen incorporado el consumo del arroz, pero si el mote, la yuca, el guineo; en cambio, para la comunidad afro, el arroz es un elemento indispensable de su alimentación. Esta discrepancia en la alimentación provocó que se partieran ollas, abandonando ese espacio de convivencia colectiva.

Rafael Coicue comenta:

“Teníamos una alimentación colectiva pero nosotros pues hemos sido des complicados para comer, (...), pero ellos decían si no hay arroz, no hay Dios, pues en recocha, que si no hay arroz no hay comida, entonces empezaron a hacer su propia comida, su propia cocina aparte”. (Comunicación personal, 22 de noviembre de 2014).

- **Los hábitos de trabajo:** La comunidad indígena es muy puntual, trabaja en minga, lo colectivo está bien incorporado, son respetuosos con los compromisos de trabajo adquiridos, y son fuertes para aguantar largas horas en los debates de las asambleas. La comunidad afro, no son muy dadas a las reuniones y mucho menos a debatir largas horas.

Rafael Coicue comenta:

“Los problemas se dieron en el tema de las actividades comunitarias: “se hizo un acuerdo que estas actividades las haríamos dos días lunes y martes y dijeron que los lunes no podían porque los lunes era mercado en Guachené, que lo hiciéramos los martes y lo hicimos el martes y luego dijeron que les quedaba muy lejos y tenían que madrugar y que las actividades comunitarias no lo veían como tan bueno (Rafael Coicue comunicación personal, 31 de enero de 2015).

El aspecto que provocó mayor tensión de este proceso fue el de la distribución de las tierras ocupadas. Cuando se entrega más de la mitad a las familias indígenas que eran las más numerosas, cambiando un poco los acuerdos iniciales que establecían una repartición 50-50, genera un malestar inicial entre los participantes negros que no se sintieron completamente acogidos por esta decisión (Moreno, 2004).

“Dada esta estrategia del gobierno que origina división y malestar entre las dos comunidades de no adjudicar la tierra 50 y 50. Se planteó una segunda fase en la que ambos grupos aumentarían su territorio con propiedades no negociadas del mismo Pílamó. Se hizo un acuerdo entre afros e indígenas para la segunda etapa del Pílamó; se trabajaría por porcentaje: para la comunidad afro el 60% de lo recuperado y la comunidad indígena el 40% porque en la primera fase los indígenas habían tenido más

porque eran más en la organización y habían puesto más personas cuando se recurrió a las vías de hecho” (Moreno, 2004 , p. 25).

Con la masacre del Nilo, las comunidades indígenas pararon todas sus acciones, Rafael Coicue explica los motivos:

“Cuando se dio la masacre del Nilo, de los veinte compañeros que cayeron allá, trece víctimas eran de la comunidad, de esta vereda, de este resguardo; allí cayó mi hermano, a mi casi me matan, fuimos 30 y volvimos 17 al territorio. En entonces no había ánimo para estar presentes en la negociación de la segunda fase del Pílamó.” (Comunicación personal, 31 de enero de 2015).

Mientras tanto, los miembros de la organización negra del Pílamó tomaron por su cuenta las negociaciones para gestionar la propiedad del resto de tierras que faltaban y en el año 94 salió favorable la segunda etapa con 907 hectáreas, pero no dan participación en esta adjudicación

Rafael Coicue comenta al respecto:

“Los afros llaman a los indígenas ya cuando se dio la entrega del predio, no nos tuvieron en cuenta, no nos entregan el 40 por ciento. La gente no quiso ir, estaba molesta: como así que hicimos un acuerdo y no lo cumplen. Nos llamaron pero el único que fue fui yo, yo les dije que no había problema, que había más tierra, tratando de bajar la tensión y no generar conflicto, entonces se hizo la inauguración, la comida, se hizo la fiesta y allí quedo todo. Yo le decía a la gente ellos tienen derecho y se organizaron, que bonito que se organicen, nosotros les dimos la mano ojala algún día reconozcan eso.” (R. Coicué, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014).

Como vemos, en este caso las negociaciones fueron también exitosas pero no dieron participación alguna de estas tierras a los indígenas, explicando que pensaron que estas

tierras no les interesaban a ellos por ser de menor calidad. Esta situación molestó mucho a la organización indígena y a los comuneros reafirmando la desconfianza y prevenciones que tenían sobre este grupo por lo que deciden distanciarse.

Después de las tensiones, de los reproches mutuos, del distanciamiento, se logra un diálogo entre las dos comunidades y al reconocer que todos tienen derecho a la tierra, se bajan las tensiones que hubiesen terminado en agresiones físicas. Cuando se logra que El Pílamó sea entregado a las comunidades, simplemente cada quien siguió por su lado (Urrea et al., 2002).

**3.1.1.2. El estado actual de las relaciones:** La particularidad del movimiento agrario en El Pílamó es que en sus inicios se trató de una movilización de campesinos negros e indígenas nasas, para presionar la “recuperación de tierras” de hecho y obligar al INCORA a la entrega de aproximadamente 3,000 hectáreas (Castillo et al., 2010).

Noventa y cinco familias campesinas negras participaron en la toma del predio con los indígenas. La comunidad afro obtuvo en el año de 1992 el título de propiedad sobre 950 hectáreas, título que fue oficializado en 1996 por el INCORA, mientras que la población nasa obtuvo 1,100 hectáreas aproximadamente.

“Hoy en día conviven bajo relaciones de vecindario y en “comunidades” que se consideran étnicas, la una como “comunidad negra”, a partir de la aplicación simbólica de la Ley 70 con el Consejo Comunitario de El Pílamó y la otra en condición de Entidad Territorial Indígena (ETI), legalmente constituida” (Urrea et al., 2002 , p. 376).

A pesar de que el proceso conjunto se rompió y aunque en teoría conviven un grupo al lado del otro, y que las actividades de cada uno se desarrollan en forma separada. La realidad es que en la vida cotidiana la interculturalidad permitió, como diría Raúl Fonet

(2009c), “un trabajo de crítica intracultural, que consiste en buscar al otro dentro de nosotros mismos”, por eso se ve que ambos han sido permeados y adoptan prácticas que le son útiles y que enriquecen sus saberes, por ejemplo: a raíz del encuentro con la comunidad Afro la comunidad indígena del Pílamó incorpora el consumo del arroz sembrado por ellos mismos, con la técnicas enseñadas por los afros y estos incorporan mayor organización, disciplina a sus asuntos. Ambas comunidades se reconocen mutuamente, como portadoras de virtudes que toca respetar y si es posible incorporar a sus dinámicas internas pero desde su propia visión.

Con estos ejemplos hay que resaltar que han logrado mantener las relaciones de forma cordial y ningún conflicto directo se ha presentado. Es interesante también observar que un grupo pequeño de los participantes negros decidió quedarse en la parte indígena acogiéndose a todas sus reglas y quedando incluso inscritos al cabildo (Moreno, 2004):

“...Algunos afros se quedaron con nosotros, unas doce, trece familias, compartieron la dinámica organizativa, acompañaron el proceso, inclusive algunos afro fueron integrantes del cabildo, en López han sido hasta gobernadores indígenas afro, a veces ha tenido más posición el afro en sentido de pertenencia y lucha que algunos indígenas, entonces son cosas que se van dando en el mismo proceso de integración y quedo esa dinámica allí, lo que yo he escuchado es que luego a nivel nacional esa experiencia de Pílamó y López ha sido una experiencia piloto de construcción interétnica, uno de los primeros pasos que se dieron en la organización de los afro en lo interétnico, ellos tenían otros procesos, pero una construcción más de hecho fue acá” (R. Coicué, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014).

La interculturalidad en la práctica, permite trabajar también, la mitigación y la solución de conflictos, haciendo prevalecer los intereses del grupo en general, más que las posiciones individuales. Este punto de la experiencia de encuentro y diálogo con ocasión del conflicto, se distancia un poco del diálogo intercultural planteado por Fornet. En tanto que, el diálogo se da como consecuencia de una fuerte confrontación y no propiamente desde la intención y voluntad de las comunidades.

El compartir durante tantos días con formas de ver el mundo un poco diferentes, hubiese echado por tierra el objetivo general que era la posesión y adjudicación jurídica del predio. Pero gracias al dialogo al escuchar y ser escuchados que se da después de las hostilidades, de los señalamientos agresivos de parte y parte, se logra trascender esos momentos de tensión, que pueden ser entendidos por lo siguiente:

La comunidad afro más que trabajar en Minga trabaja con lo que se llama Mano cambiada o sea el hacer trabajos compartidos entre vecinos. Este es un trabajo solidario donde hoy se colabora a un señor sin cobrarle un peso y cuando ese señor necesite que se le colabore pide que le devuelva el favor. Cuando se reúnen en grupo, en el imaginario, se hace la mayoría de las veces para lograr o buscar esparcimiento, compartiendo la alegría de los cantos, la música, los bailes, las chanzas o el disfrute de la palabra.

Los indígenas son más reservados, cuando se reúnen lo hacen para una asamblea o el trabajo en Minga, pero en el fondo les gusta estar más con su familia trabajando la tierra.

La apuesta de la interculturalidad es una apuesta por la diversidad cultural, subrayando que se trata de una diversidad cultural interactiva; que como plantea Walsh no busca desaparecer los conflictos, sino trabajar con e intervenir en ellos.

Este ejemplo del Pílamó muestra cómo la interculturalidad puede desarrollar una interacción entre comunidades, cuyos conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente son diferentes. Se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes (Walsh, 2009). Esa asociación entre seres y saberes implica despojarse de dogmas y etnocentrismos y reconocer que es necesaria esa integración social y política para construir un conjunto de posibilidades de “buen vivir” para todos.

En diálogo con Ezequiel Vitonás comenta:

“siempre se ha visto al indígena y al afro como objetos, pero entre ellos los excluidos, hay respeto, por ejemplo normalmente los indígenas que viven en las montañas, llaman a los afros “Bajunos” que significa los que viven en la parte de abajo para no decirles negros, que es una denominación peyorativa, excluyente, denigrante; así mismo, mantienen intercambio de semillas, de harina de trigo por chocolate sacado naturalmente por los afros”. El trueque practicado por ellos es fuerte. (Comunicación personal, 31 de enero de 2015).

Este ejemplo nos da a entender que solo es posible construir Interculturalidad, cuando se superen las condiciones de racismo, discriminación, segregación.

Para el líder indígena, es importante también resaltar que poco a poco se ha ido derrumbando la barrera cultural respecto a la medicina tradicional.

“había una barrera cultural, creo que todavía la hay es más alrededor de la medicina tradicional, los indígenas le tenían temor a la medicina tradicional afro, pero también los afro le tenían temor a la medicina tradicional nasa, y entonces a veces se da un

intercambio de plantas y de apoyo, en esto hubo una buena relación por ejemplo indígenas que llevaban sus niños donde mujeres afros porque el niño estaba ojeado” (J. E. Vitonás, comunicación personal, 28 de febrero de 2015).

El Pílamó nos muestra como las culturas de alguna manera se muestran incompletas, cada una con sus problemáticas y cada una incapaz por sí sola de responder a las aspiraciones de los pueblos de lograr unos mayores niveles de vida. La Interculturalidad entonces permite intentar construir una sociedad verdaderamente inclusiva, es decir, una sociedad inclusiva en la definición de los criterios que determinan lo que es inclusión y lo que es exclusión (De Sousa Santos, 2010).

### **3.1.2. Finca San Rafael**

Así como en la hacienda el Pílamó, la recuperación y adjudicación de la tierra fue el elemento de encuentro entre las comunidades indígenas y afros de la zona; en la finca San Rafael, la tierra y la adjudicación de la misma, será el punto de desencuentro hasta el punto de llegar a la agresión física con heridos y muertos.

La finca San Rafael, se encuentra ubicada en la vereda Mazamorreo, entre los municipios de Santander de Quilichao y Buenos Aires.

Como antecedentes, se puede decir, que en la zona, la población indígena y afro, habían convivido sin mayores problemas. Lo anterior no significa, que no existieran diferencias y contradicciones frente al uso y tenencia de los recursos. Sin embargo, estas diferencias no habían llevado a enfrentamientos o conflictos insuperables. Las configuraciones sociales, económicas e incluso étnicas, no habían representado una barrera para los procesos organizativos y de producción económica.

“La coexistencia había implicado el uso compartido de recursos ambientales como el agua y la madera, o de infraestructura, como las vías de acceso o los espacios comunes. Hasta que la finca fue comprada y entregada a la comunidad nasa de Toribío” (Fernández, 2014 , p. 14).

A raíz de la masacre del Naya y de otras violaciones de los Derechos Humanos contra la comunidad afro e indígena ocurrida en el 2001, la comunidad afro exige como parte de la reparación del Estado la adjudicación de tierras, la finca “San Rafael” estaba en sus pretensiones.

“En el año 2005 los dueños de la finca San Rafael la ofertaron al INCODER, con el fin de ser parcelada a las comunidades afro, pero esta oferta fue retirada. Parte de las tierras fueron arrendadas al Ingenio del Cauca, para la siembra de caña (100 has). La población afro tenía la expectativa de que la parcelación de la finca San Rafael se realizara a través del INCODER, lo que los convertiría en sus dueños” (Valderrama, 2013 , p. 74).

En el año 2006, el gobierno nacional identificó predios para procesos de reparación por afectaciones del conflicto armado interno en Colombia. Para el tema de reparación integral colectiva en grupos étnicos, mediante un proceso de concertación, se definió el municipio de Buenos Aires como uno de ellos.

El 28 de diciembre de 2007 el gobierno nacional compra la finca San Rafael no para ser asignada a las comunidades afro, sino a la comunidad indígena Nasa de Toribio, por los daños ocasionados en 1991 en la masacre del Nilo (Acon et al., 21 Junio 2011). Decisión que toma por sorpresa los habitantes de los corregimientos de Mazamorrero. Ya que se desconocía el proceso de priorización de compra, que sobre esa finca habían adelantado la comunidad Afro del lugar en el año 2005, inicialmente como Asociación

Regional para el Desarrollo Campesino Norte Caucaño (ARDECANC) y posteriormente en las mesas de tierras creadas por el gobierno nacional (Fernández, 2014).

El gobierno entregó a los indígenas la finca, sin tener en cuenta que las 517 hectáreas eran consideradas por las comunidades afro como ancestrales y las familias de la vereda Mazamorrero hacían uso de una parte del predio. (Acon et al., 21 Junio 2011).

Posterior a la compra, y en ese mismo mes, las comunidades indígenas y afros, se reunieron para plantear las inconveniencias étnico-territoriales y económicas que conllevaba la compra. En esa reunión acordaron la no posesión de la finca por parte del cabildo por un año (el 2008), como una medida transitoria, que suponía daría tiempo al Estado para encontrar una solución definitiva. Los Nasa, nuevos dueños del predio, permitieron en principio, que la población afro continuara pastando sus animales dentro de la finca a cambio de un pago con trabajo. Esto era inconcebible para algunos afros, el tener que pagar por una tierra en la que habían vivido toda su vida, en la que habían enterrado a sus muertos y que les pertenecía porque la recorrían, la usaban sin mayores obstáculos.

En el 2008 se promueven diversos espacios y reuniones con representantes del gobierno municipal, departamental y nacional. El gobierno nacional, a través del Ministerio del interior y Justicia argumenta falta de recursos para la compra de tierras a comunidades negras.

En enero del 2009, en el Marco de la convocatoria pública del INCODER, la comunidad afro presenta un proyecto para compra de tierras a comunidades campesinas, apoyados por la ACIN. Proyecto que fue negado aduciendo falta de recursos (Fernández, 2014).

Hasta ese momento las partes implicadas después de muchas tensiones, recriminaciones mutuas, proponían la misma solución, que el Gobierno comprara San Rafael e hiciera una parcelación a través del INCODER para entregarle la tierra a los afro descendientes de la vereda de Mazamorrero, y comprara otro predio para entregárselo a los indígenas Nasa quienes se desplazarían al nuevo lugar sin ningún problema, reconociendo que las comunidades Afros también tenían derecho a la tierra.

En marzo, la comunidad nasa, a raíz de las dilaciones por parte del gobierno para encontrar una salida a la problemática planteada, decide tomar posesión de la finca, como respuesta la comunidad afro representados por ARDECANC (Asociación de Campesinos del Norte del Cauca) solicitan 15 días más de prórroga, mientras realizan la consecución de los recursos para comprarles a ellos la finca, recursos que no logran conseguir.

En el 2010, el resguardo cambia de autoridad y frente a la presión de la comunidad de base para la distribución de la tierra con el propósito de iniciar la reubicación y parcelación, la nueva gobernadora María Eugenia Méndez decide no ceder San Rafael, argumentando que si el Cabildo vendía el predio, el gobierno desistiría de continuar con la compra de tierras a los indígenas, por la masacre del Nilo.

La comunidad indígena decide iniciar la posesión con dos familias, que entrarían a trabajar la tierra, la población afro continuó trabajando en un extremo de la finca. En abril de 2010 al llegar la comunidad al predio, se da cuenta que hay ganado y caballos, y que la casa había sido desmantelada, no estaba como se había recibido, con cercos, con baterías sanitarias y material de construcción (Fernández, 2014).

**3.1.2.1. El conflicto:** La posesión de la finca se inició con la realización de mingas de limpieza de potreros, cercamientos y siembras, con la intención de reubicar a cuarenta familias nasa en la propiedad. Los Afros en un acto de dominio de hecho sobre los predios, soltaban los animales quienes a su vez dañaban los sembrados realizados en minga por la comunidad indígena de Toribio al tomar posesión del mismo; por esa razón los indígenas tomaron la decisión de sacrificar algunas reses y caballos que encontraran dentro de la finca.

El domingo 22 de mayo de 2011 se desató un altercado entre las dos comunidades, en la Finca San Rafael. Hubo disparos, insultos, golpes, machete, piedra, de ambas partes y el resultado fue la muerte por arma de fuego de Luis Ever Vitonás Ramos, joven Nasa de 17 años y cerca de treinta heridos entre indígenas y afros.

Dos días duro el enfrentamiento. La finca se llenaba de comuneros, que arrimaban en chivas a la zona, dispuestos a sacar a los invasores. Después de este hecho, el cabildo de Toribio decidió no seguir negociando ni ofertando la finca al gobierno para que fuera comprada nuevamente y adjudicada a los afros (Valderrama, 2013). Como se había llegado a pactar en los primeros acercamientos.

Después de la agresión, los indígenas y afros se perciben como adversarios. Por una parte los afros veían a los indígenas como usurpadores de un derecho adquirido por su trabajo, y su permanencia desde tiempo inmemorables en la finca. Por otra, los indígenas veían a los afros como invasores porque a ellos les pertenecía jurídicamente el predio.

En agosto de 2011, en respuesta a estas acciones de adjudicación y ocupación de los predios por comunidades indígenas y ante la negativa de la comunidad Nasa de seguir ofertando la finca por los hechos ocurridos, alrededor de 20 representantes afros de las

veredas Mazamorrero de Santander y Buenos Aires se declararon en huelga de hambre indefinida, frente a las instalaciones de la Alcaldía Municipal de Santander de Quilichao” (Espinosa, 30 Julio 2013). Pedían una pronta solución a esta situación. Exigían la devolución de la finca San Rafael, argumentando que ampliar el territorio del resguardo indígena sobre las comunidades negras ponía en peligro la identidad étnica, cultural y territorial” (Proclama-Del-Cauca, 30 septiembre de 2012 ). Después de nueve días la huelga se levantó tras la promesa del Ministerio del Interior de dar una solución definitiva al problema.

Los diferentes encuentros interétnicos en los que habían participado tanto indígenas como afros, había permitido un acercamiento entre las comunidades, por tanto, cuando ocurren los hechos de la adjudicación, líderes de ambas partes inician un diálogo intentando superar la desconfianza que se había generado. Pero los intereses encontrados, las diferentes visiones sobre el problema, los señalamientos de parte y parte en las reuniones, desbordó los diálogos generando pugnas y estallidos que terminaron en mayores distanciamientos de la base, tanto indígena como afro (Fernández, 2014).

Según Marcos Yule:

“... el interés del gobierno era ponerlos a pelear entre ambas comunidades, para debilitar la organización como respuesta a los Consejos Comunitarios que se intentaban construir y consolidar. Ambas comunidades (afro descendientes e indígenas) creían tener derechos sobre la finca, comenzando las tensiones”.( comunicación personal, 29 de noviembre de 2014).

Ezequiel Vitonás nos dice:

“La situación ha ido cambiando, en relación con los afros yo diría que esa relación se ha dificultado más pero no se ha dificultado por culpa de los indígenas ni los afros, si no por esta pelea que han dado los indígenas por la recuperación de tierra.

Entonces muchos mestizos perdieron la tierra y terminaron con mucho odio con los indígenas y entonces lo que se ha hecho es una estigmatización hacia indígenas al punto de ponerle los indígenas como un peligro para los afro”. (E Vitonás. comunicación personal, 28 de febrero de 2015).

Según Gabriel Pavi<sup>5</sup>:

“La finca estaba un poco abandonada y como el gobierno tenía que comprar a la comunidad indígena tierra por la masacre del Nilo, esta al ser ofertada por los dueños, el gobierno la compró y no la adjudicó.

Cuando ya está en poder de los indígenas, la comunidad afro empieza a decir que la finca es de ellos, que ancestralmente la finca era de sus abuelos, tatarabuelos, y que no tenían porque los indígenas meterse en esa finca, queremos que nos la devuelvan.

Nosotros les respondimos, que nosotros la compramos, no la invadimos, y además esa finca era de unos ricos y la ocuparon los paramilitares, entonces mientras estuvo esa finca en manos de unos ricos en manos de unos paramilitares ellos los afros nunca les pusieron problema; el negro nunca dijo nada, pero cuando ya está en manos de nosotros, a nosotros si nos pelean, ósea no le peleó al rico, no le peleó al paramilitar no le peleó al gobierno y a nosotros los indígenas si nos pelea cuando nosotros estamos allá” (G. Pavi, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014).

A pesar de los odios acrecentados por las agresiones físicas de ambas partes, continúan los diálogos entre los líderes, afros e indígenas; ambas partes reconocen que al

---

<sup>5</sup> Ex-alcalde del Municipio de Toribío, consejero ACIN.

interior de las mismas hay personas beligerantes que les gusta la confrontación y que son instigadas desde afuera por personas que buscan dividir a la comunidad.

Ezequiel Vitonás respecto al conflicto comenta:

Que es una estrategia, de quienes buscan dividir a las comunidades, para mantenerlos a ambos sometidos fomentando la imagen de que los indígenas son guerrilleros, y que los de la comunidad afro son paramilitares.( Comunicación personal 28 de febrero de 2015)

Además a esta relación difícil se le agrega el interés por el poder de los partidos tradicionales, que han sembrado formas de odio y de división utilizando la situación de pobreza en la que viven tanto los afros como los indígenas.

Marcos Yule<sup>6</sup>, comenta:

“Pues eso es con los afros; había una intención de fondo de ponernos a pelear entre indígenas y afros, primero había mucha prevención de que los indígenas íbamos a recuperar todas esas fincas, detrás de eso rumores estaban los políticos” (M. Yule, comunicación personal, 29 de noviembre de 2014).

**3.1.2.2. Proceso de Interculturalidad en la hacienda San Rafael:** Es innegable que el conflicto por la finca San Rafael, evidencia la necesidad de acceso a la tierra tanto de las comunidades indígenas como afros. Pero las posturas hacia la misma son diferentes para los afros y para los indígenas:

Los afros, pese al reconocimiento de la figura de propiedad privada de la finca, dicen que ésta les pertenece, porque ellos han vivido ahí, ellos no han tenido barreras y límites fronterizos para el tránsito y circulación en los alrededores y dentro de la propiedad (Fernández, 2014). Según las comunidades afro, esas tierras pertenecieron a sus

---

6 Exgobernador indígena del Municipio de Toribío.

antepasados a quienes se las arrebataron terratenientes de la zona sin pagarles un solo peso, los antepenúltimos dueños con escrituras legalizadas fue una familia Cabrera de Popayán. Estas personas permitieron a unas 1.200 familias campesinas utilizar la finca para sacar leña, llevar los animales y desarrollar proyectos agrícolas cuyos frutos se venden en supermercados de Cali, Bogotá y otros pueblos del suroccidente del país (Bautista, 30 Mayo 2011).

La posición de la comunidad indígena era sencilla: ellos son los dueños legales de la finca, los invasores son otros.

El problema que era compartido de la falta de tierra y donde el Estado era responsable comenzó a particularizarse en los actores indígenas y afros, que ahora se veían como adversarios. Sin embargo, a pesar de que en la base de ambas comunidades, prevalecían los insultos, entre los líderes se presentaban posiciones que defendían la intensión de mantener el diálogo, la mediación y el encuentro, para construir conjuntamente alternativas para la solución de la problemática planteada y la defensa del territorio (Fernández, 2014).

En esa dinámica interviene la Contraloría nacional quien sirve de mediador entre las partes.

Por orden de la Contralora General de la República se determina una acción inmediata de esta entidad con el fin de realizar todas las gestiones conducentes a buscar la resolución del conflicto entre la comunidad afro descendiente de la vereda Mazamorrero (municipios de Santander de Quilichao y Buenos Aires) y la comunidad indígena Nasa (Cabildo de Toribio).

Los días 17, 18 y 19 de febrero de 2012, el equipo de la Contraloría General de la República se reunió, por separado, con las dos comunidades, con el fin de realizar un diagnóstico de la situación y restablecer los diálogos entre indígenas y afrodescendientes. El Consejo Comunitario de Zajón de Garrapatero, recibió a la CGR en la vereda Mazamorrero; realizando una reseña de su llegada al territorio.

Los requerimientos de la comunidad Afro al gobierno nacional eran:

1. Garantizar la integridad étnica y cultural de las comunidades negras, se debía revocar el acto administrativo que generó la compra de la finca San Rafael para ser entregada a los indígenas y se le adjudique a las comunidades negras de Mazamorrero.
2. Que el ministerio del Interior y de Justicia identifique otro bien de igual o mejor condición y se lo asigne a las comunidades indígenas en cumplimiento de la sentencia de la CIDH y se compense a los indígenas por lo invertido en la finca San Rafael.
3. Que los indígenas desocupen la finca San Rafael en la mayor brevedad de tiempo y sea asignada en propiedad a las comunidades negras de Mazamorrero.
4. Se implemente las medidas previstas en el auto 005, de manera urgente las órdenes de caracterización de los territorios ancestrales y los planes específicos de protección, con la participación activa y directa de los consejos comunitarios y organizaciones étnico-territoriales de la región étnico-cultural del Norte del Cauca.
5. Que el gobierno nacional diseñe e implemente una política integral de tierras para comunidades afros en Colombia con la participación directa de los consejos comunitarios y las organizaciones étnico-territoriales (Alcaldía-De-Santander-De-Qulichao, 31 ago. 2011).

Por su parte, el Cabildo Indígena de Toribio, accedió a recibir a la Contraloría General de la República en la Hacienda el Nilo, Municipio de Caloto, Cauca; igualmente autoridades del Cabildo narraron los hechos de lo sucedido, las continuas agresiones con heridos y muertos y los actos de intolerancia a que habían sido sometidos por la comunidad afro.

Finalmente, luego de deliberación entre los asistentes, la cabeza del Cabildo Indígena, Gobernador Marco Yule, accedió a dialogar nuevamente con afro descendientes de Mazamorrero y permitir la intervención de la Contraloría, ya que consideraba que son más los puntos de coincidencia que los unen, que los elementos que los separan.

“El diálogo nos sirvió para limar asperezas, aceptar que ellos también tienen derecho, ellos viven muy jodidos, uno los conoce”. (Diálogo personal con Marcos Yule 22 de noviembre de 2014).

Así, tres días después, se logró una reunión con representantes designados por cada comunidad, un representante de la Alcaldía de Santander de Quilichao y actores no gubernamentales, logrando el restablecimiento de los diálogos entre ambas partes elemento indispensable de la Interculturalidad.

El 16 de mayo de 2012, nuevamente y por iniciativa de las dos comunidades, estas se sentaron en la Finca San Rafael, a pesar del odio profesado, de las tensiones, se miraron frente a frente y se escucharon. Compartieron sus experiencias, sus aspiraciones, sus miedos, hablaron de sus formas de vida. Se conversó sobre temas cruciales de la cotidianidad que deben sobrellevar diariamente, como el pastoreo de animales de la comunidad negra en el predio, la entrada de los animales en los cultivos, el daño económico que esto conlleva y el disgusto de los indígenas por esta situación.

Los puntos coincidentes sobre los cuales representantes de las dos comunidades trabajaron fueron:

- La necesidad de ambos a la tierra;
- La urgencia de parar las agresiones;
- La indemnización por los daños ocasionados a los cultivos;
- El no seguir haciéndole el juego a la clase política de turno que lo único

que busca es dividir a las comunidades,

Pero el elemento fundamental que se soluciona, es el problema de no querer verse, porque si no se ven como se puede dialogar, y es el diálogo el que permite seducir y ser seducidos, convencer y ser convencidos.

Así entonces, a pesar de los recelos iniciales de las partes involucradas, frente a las ollas comunitarias poco a poco, lentamente, se van dejando las prevenciones y se logran unos puntos de encuentro mínimos, como son:

- Él que las comunidades afros sigan trabajando la finca
- Que los afros respeten los sembrados realizados por las comunidades indígenas y lo más importante, que
- Mientras se llega a una solución definitiva, por parte del gobierno no deben agredirse y solucionar todo por medio del diálogo, por medio de la palabra.

En ese diálogo sincero, Intercultural, los líderes afros reconocían, que la comunidad indígena tenía muchos más logros que ellos y que esta había avanzado mucho en términos de organización. Marcos Yule, comenta al respecto:

“ La comunidad afro reconoce, que ellos son mas pero son desorganizados, ellos lo reconocen pues que teníamos que ayudarlos, pues que ellos lo hacían a su manera, que

ellos no eran de concentraciones grandes ni de presiones grandes, y todo lo consiguen por la vía diplomática, pero hay esa intención de que nosotros les demos la mano y ahorita con los decretos de territorios autónomos y territorios ancestrales bien o mal ellos lo están retomando, bien o mal creo que ahorita empiezan a llamarnos para ver que vamos a hacer con eso de los territorios ancestrales o territorios autónomos.“ (M. Yule, comunicación personal, 29 de noviembre de 2014).

El proceso de Interculturalidad, busca reflexionar también que las comunidades, no tienen que ser afines, para sentarse a conversar y tejer “un mundo-en-común”; indígenas y afros no tienen que adherir a los mismos sentidos de tiempo y espacio para encontrar proyectos compartidos que les permitan actuar mancomunadamente; no tienen necesariamente que concordar en los mismos gustos o definiciones para acordar procedimientos mínimos para la resolución de sus conflictos (Wills, 2001).

En reunión del 26 de agosto de 2012 se posibilitó el camino, logrando una adición presupuestal al INCODER de 55.000 millones de pesos para resolver problemas de tierras en el Departamento del Cauca. Entre estas cinco instituciones estatales se ratificó nuevamente a la Contraloría General de la República, por ser este el único órgano del Estado en quienes las comunidades confiaban, como vocera y representante ante esta ciudadanía de las decisiones allí tomadas y de las acciones a realizarse a futuro, con el fin de resolver el conflicto (Valderrama, 2013).

El ejercicio de diálogo, del sentarse juntos a pesar de no ser voluntario, de mostrar relaciones de fuerza, de poder, logra que las partes, de manera consciente, busquen objetivos comunes para así obtener logros, en forma eficaz alejando en primera instancia la violencia en que pudo terminar las desavenencias por el control de la tierra.

En asamblea desarrollada en las instalaciones del Centro Educativo CECIDIC, Betulia, San Francisco, de Toribio, las autoridades indígenas y los 208 nativos asistentes, aprobaron la venta del predio San Rafael, de 560 hectáreas, ubicado en la vereda Mazamorrero. La Asamblea del Cabildo Nasa se realizó con el fin de lograr la paz y convivencia pérdidas por la adjudicación en el año 2007 de dicho predio.

La venta del mencionado predio al INCODER, quedó supeditada a que a cambio, les sean titulados a las comunidades indígenas otros predios que reparen la venta. Igualmente, exigen que deberán realizarse las indemnizaciones a que tienen derecho las familias que perdieron a sus seres queridos en medio de este conflicto y que también deberán aprobarse las indemnizaciones correspondientes a los proyectos productivos que venían desarrollando las comunidades indígenas en la finca San Rafael, los cuales deberán ser valorados efectivamente (Proclama-Del-Cauca, 30 septiembre de 2012 ).

La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), una delegación del Cabildo de Toribio, los consejos comunitarios de Zanjón de Garrapatero y río Cauca, se dieron a la tarea de encontrar tierras en el Norte del Cauca, con un número similar de hectáreas a San Rafael -517 has-; localizando diferentes opciones con una excelente ubicación para la comercialización de futuros proyectos productivos. Pero no pudieron comprar la totalidad de lo pensado debido a la estrategia de los dueños de elevar los precios.

Marcos Yule, comenta:

“Cuando ya se iba a comprar unas tierras por ahí mismo, entonces no nos dejaron comprar allí, se compró una mitad, hicimos el acuerdo por una mitad y otra mitad de tierra en el Barrancón Caquetá donde se consiguieron 800 hectáreas. El problema es que

los terratenientes o agroindustriales elevaron el precio de las tierras, si antes conseguíamos a 5 millones la hectárea, paso a 20, 25 millones la hectárea, pues eso es muy exagerado. Eso fue producto de esas reuniones interétnicas, que estábamos haciendo, la estrategia de ellos fue elevar los precios y pues con eso uno no compra mayor terreno.” (M. Yule, comunicación personal, 29 de noviembre de 2014).

Tanto el gobierno nacional como las comunidades indígenas reconocieron públicamente que se cometió un error al comprar tierra para comunidades indígenas en territorio ancestral de comunidades afrocolombianas. “El 28 de febrero de 2014 los indígenas por su parte hicieron una entrega simbólica de la finca San Rafael al Consejo Comunitario Zanjón de Garrapatero” (Verdad-Abierta, 17 Marzo 2014).

El gobierno nacional para cumplir la sentencia de la CIDH compró una amplia porción de tierra a las comunidades indígenas en el Barrancón, otro sitio diferente de la Finca San Rafael.

Esta experiencia, muestra como el proceso de la Interculturalidad orienta el conflicto, porque a pesar de los intereses y visiones diferentes entre los actores que generaron en principio violencia, tanto en la experiencia de la Hacienda Pílamó como la Hacienda San Rafael, los intereses comunes primaron evitando que las agresiones pasaran a mayores recurriendo a una buena estrategia de comunicación.

Si bien se presentó un choque por la finca San Rafael entre indígenas y afros, las relaciones entre ambos han estado atravesadas por acciones conjuntas, espacios de convivencia y movilización social, así como por escenarios colectivos de recuperación de tierra como la recuperación de la hacienda de López Adentro.

En el discurso de los medios de comunicación, especialmente la prensa, se exalta las diferencias culturales, remarcando la lucha por la tierra no como una lucha contra el Estado, ni contra los terratenientes, sino entre grupos étnicos por sus diferencias culturales (Fernández, 2014).

Al respecto Roller Escobar, coordinador de Derechos Humanos de la Unidad de Organizaciones Afrocaucanas (Uaofroc), considera:

“Que sin la interlocución que se dio en las mesas interculturales, no habría sido posible que las dos comunidades cesaran las agresiones y llegaran a una solución dialogada. Las relaciones que los líderes construyeron en los seis grandes encuentros que se realizaron antes de este conflicto sirvieron para bajar la tensión y llegar al acuerdo de que los indígenas le cedían la finca al consejo comunitario a cambio de que el Estado los compensara con otra” (Verdad Abierta. 13 de mayo de 2015, entrevista con R. Escobar. Recuperado de: <http://www.verdadabierta.com/victimas-seccion/reconstruyendo/5776-afros-indigenas-y-campesinos-construyen-paz-en-el-norte-de-cauca>).

La trascendencia de la Interculturalidad hacia las esferas de lo social y lo político radica en el reconocimiento de que la interculturalidad debe ser un hecho que involucre la cuestión de la convivencia social en su conjunto, por lo mismo, la comunidad política no es solo la comunidad de necesidades económicas o de intereses solamente instrumentales, sino también una comunidad de pertenencia o de destino común (Bello, 2009). Esos elementos son los que se tratan de reforzar en los espacios de participación y diálogo en los encuentros interétnicos e interculturales como lo veremos en el siguiente capítulo.

## **CAPÍTULO CUATRO**

### **DIALOGO Y PARTICIPACIÓN INTERCULTURAL EN LA ACIN**

#### **4.1 ENCUENTROS INTERÉTNICOS**

La estructura de organización político institucional establecida en el país durante el siglo XIX, negó a la mayor parte de la población toda posible participación en las decisiones sobre la organización social, económica o política.

El sistema político dominante, fundado en la marginación del pueblo mediante mecanismos de exclusión o por manipulación de formas tradicionales de dominación, mantiene sus rasgos específicos durante gran parte del siglo XX.

Hoy, a pesar de los avances constitucionales y legales en materia de inclusión y participación ciudadana, no se ha transformado realmente esa relación vertical del poder, sencillamente porque el Estado y los diferentes grupos sociales interactúan en el seno de marcos institucionales que ya han organizado por siglos la desigualdad.

Esa desigualdad, es hoy en día uno de los principales dilemas que los grupos subalternos quieren anular y es precisamente a través del diálogo y de procesos de reivindicación social de interés colectivo por parte de los diferentes grupos étnicos y movimientos sociales que se intenta confrontar esa realidad excluyente del poder hegemónico estatal representado por las clases dominantes.

La idea de un dialogo entre grupos culturales y sociales, así como la de integración de los diferentes procesos de resistencia social busca que través de las diferencias, al tiempo que también de los propósitos comunes, se puedan reinventar mecanismos para que el poder social se refuerce y dinamice.

Desde el movimiento indígena una de las primeras ideas- acción que surge, es la recuperación de los valores culturales y la palabra y la posibilidad de diálogo.

Lo primero se impulsa desde la afirmación de las identidades sociales, culturales, étnicas, de género, y lo segundo desde la apertura del otro, materializado sobre todo en las instancias de los poderes públicos y en la construcción de autonomía (Ramos, 2007).

Más allá del reclamo por la tierra y los derechos de propiedad, hay una serie de reivindicaciones comunes en los grupos étnicos y campesinos, orientadas a fortalecer condiciones dignas de vida, protección del medio ambiente, seguridad alimentaria, preservación de sus culturas. Esas experiencias tejen lazos de arraigo, de solidaridad, y de experiencias de vida comunitaria que han propiciado condiciones para el encuentro y el dialogo.

En esta dinámica, los pueblos del norte del Cauca han realizado los encuentros interétnicos e interculturales, los cuales han sido una respuesta de integración contra los embates a la unidad entre los pueblos.

“Estos encuentros buscan el diálogo sobre cómo preservar la cultura y los valores de las comunidades involucradas. Igualmente, la posibilidad de realizar Planes de vida interétnicos, donde lo colectivo predomine sobre lo individual, como una solución para salir de la dominación colonial, que permita desde la base solucionar sus propios problemas, sin esperar direccionamientos del gobierno cuyas intencionalidades casi siempre van en contra vía de los intereses de las comunidades marginadas del país”  
(Marcos Yule, conversación personal 22/11/1014)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Exgobernador indígena Toribio

En diálogo con Rafael Coiucué, nos hace saber, que a partir de la experiencia política en el año 2001, empieza los acercamientos para los encuentros interétnicos, que ayudan a superar las dificultades y los prejuicios entre las comunidades:

“...había una estrategia política de que los indios y los afros no se juntaran, no se agruparan, porque seríamos un peligro para los intereses, políticos, capitalistas, digamos de los poderosos, entonces comenzaron a generar unas divisiones territoriales, políticas, donde les decían al indio ojo con ese negro que es un sapo, un paramilitar, un ladrón, y acá abajo les decían ojo con ese indio que es un guerrillero, que es roba tierra. Eso genera divisiones y desconfianza, entonces para superar esa división se organizó ese primer encuentro inter étnico, ese como un primer paso, el segundo paso tenía un objetivo, fortalecer alianzas políticas, territoriales, económicas, de intercambio cultural, de lucha y resistencia, eso fue lo que se planteó en ese momento, y nace como iniciativa aquí de una visión social de territorio, acompañada por el CRIC, apoyada por la ACIN”  
(R. Coiucué, comunicación personal, 31 de enero de 2015).

A través de los encuentros interétnicos también se han abierto espacios para conocer y comprender las realidades de las comunidades, esas exterioridades que generalmente no se visibilizan y que precisamente es en espacios como esos que se divulgan. Al respecto comenta Rafael Coicue:

“Se dieron tres encuentros inter étnicos, que permitieron ciertos avances, como discutir el territorio, la amenaza del territorio, como defenderlo, todo el tema la educación inter étnica, como conocemos la historia real, directa, de lo que fue en sí la esclavitud afro, como los trajeron, como ellos lucharon y como se lograron mantener, porque según contaban, la historia de ellos en la costa pacífica, en el choco y cuando se dieron los Cimarrones, los palenques, ellos lograron mantener cosas intactas y que las conservan,

como es todo el tema de la medicina propia, parte de los rituales, danzas, lengua propia que aún conservan, entonces empezamos a intercambiar ese tema, pero en una parte no folklórica, sino más en una construcción política y cultural. Porque a veces se tiene una visión folklórica, no se ve la raíz, ese fue un primer paso de los encuentros inter étnicos, incluso allí se dio el movimiento juvenil que ya existía y que integro afros, indígenas, incluso algunos hicieron el cruce, eso se dio en Toribio, y en Guachené, con la escuela Interétnica de jóvenes que luego se desintegro.” (Rafael Coicue, comunicación personal 31 de enero de 2015)

En total se han realizado seis encuentros. El primero se efectuó en Villa Rica en el 2002. El segundo en Guachené, donde las diferentes comunidades participaron del mercado solidario y realizaron intercambio de productos por medio del trueque. El tercer encuentro se realizó en Santander de Quilichao, reuniéndose aproximadamente 7 mil participantes. El cuarto hizo énfasis en los y las jóvenes. El quinto encuentro de mujeres resaltó como las afro, indígenas y campesinas vivían la invisibilización. El sexto encuentro se realizó nuevamente en Santander de Quilichao en el 2013, como consecuencia de los acercamientos entre indígenas y afros por el conflicto de la finca San Rafael, en un contexto de alta conflictividad por los territorios. (Espinosa, 30 Julio 2013).

En este último encuentro realizado en Santander de Quilichao del 18 al 20 de julio de 2013, se instaló la mesa interétnica e intercultural de carácter permanente y con representación de los diferentes pueblos y organizaciones de la región, con el fin de propiciar el fortalecimiento de los procesos colectivos y el tratamiento autónomo de los conflictos que se presenten.

Se concluye entre otras cosas que sus territorios están en disputa por diferentes intereses políticos y económicos nacionales y multinacionales. Las grandes empresas extractivas y agroindustriales, en convivencia con el gobierno nacional, amplían cada vez más sus fronteras manteniendo una política de arrasamiento. No es solamente el problema de la propiedad de la tierra, si no también, que se pone en peligro sus formas de vida (Grupo-Semillas, 20 de julio de 2013).

En los encuentros también se han intercambiado conocimientos sobre temas como “la tierra, el territorio, gobernabilidad, paz y conflicto, salud y educación, trabajo y empleo, naturaleza, ecosistemas, culturas y cosmogonías; con los que se buscan construir y fortalecer procesos y políticas de vida para las comunidades. (López, 2013).

Gracias a estos encuentros Interétnicos las comunidades diagnostican que los sitios con mayores tensiones y donde se podrían desencadenar conflictos son Buenos Aires, Suárez, Santander de Quilichao, Corinto, Caloto y Miranda -en estos tres últimos municipios los campesinos se están organizando para crear su zona de reserva-.

Las comunidades concuerdan en que el acceso a la tierra ha sido la principal fuente de enfrentamientos, sumado a la falta de información y de organización sobre el estado de los predios. En la región se han dado fuertes enfrentamientos entre las comunidades porque alguna parte accedió a una porción de tierra que la otra pretendía o que considera herencia ancestral.

Ante ese gran problema, surge un primer acuerdo entre las comunidades: el de consultar previamente cuando van adquirir nuevas tierras.

“Hemos acordado que los campesinos, los negros y los indígenas debemos tener unos espacios de coordinación de información y de datos, que eviten los problemas, porque

aquí ya ha habido peleas a machete, garrote, piedra y hasta con gasolina. Que hagamos algo en las mesas que baje la intensidad de los problemas entre los tres”, explica el líder campesino, quien aclara que su comunidad no habla de mesas interétnicas, sino de procesos interculturales, “porque venimos del movimiento campesino, que no es una etnia sino una cultura” (Verdad Abierta. 13 de mayo de 2015, entrevista con C. Guamanga. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/victimaseccion/reconstruyendo/5776> -afros-indigenas-y-campesinos-construyen-paz-en-el-norte-de-cauca).

Los líderes de las tres comunidades del norte de Cauca, coinciden en que a pesar de las necesidades y de las diferentes maneras que tienen de ver el mundo, por medio de la palabra, dejando atrás la agresión deben “construir confianza” para lograr una convivencia pacífica.

Bajo esa premisa, representantes de la Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (ACONC), de las comunidades afro, de la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (FENSUAGRO, de las comunidades campesinas), de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN, de la comunidad Nasa) y de otras organizaciones comunitarias de todo el departamento, ratifican la voluntad de diálogo y unidad de los pueblos, y la construcción de una agenda común Interétnica e Intercultural (Verdad-Abierta, 13 de mayo de 2015).

Otro elemento clave en ese diálogo entre las comunidades, es el asunto de la minería puesto que afros e indígenas tienen posiciones opuestas al respecto: la comunidad afro está a favor de la minería, pero de manera artesanal, en cambio los indígenas no.

“La ACIN dice que ellos tienen población que hace minería, pero que la decisión rotunda de la comunidad es no a la minería. Nosotros la comunidad afro no podemos

decir lo mismo porque históricamente nuestros pueblos han vivido de la minería ancestral y artesanal, entonces decimos sí a la minería, pero desde nuestras prácticas ancestrales, no a la gran minería...

Al respecto, Feliciano Valencia afirma: “Nosotros hemos dicho que aunque tradicionalmente los indios no somos mineros, respaldamos a los hermanos afrocolombianos que sí han tenido esa vocación. Pero va a ser una minería de carácter ancestral y milenario, y no una minería como la que pretende hacer el gobierno nacional con un ejercicio de explotación y acumulación. La minería para nosotros es un asunto de sobrevivencia”. (Verdad-Abierta, 13 de mayo de 2015)

De lo anterior, puede decirse que la experiencia de lucha conjunta de las comunidades por la reivindicación de sus derechos da cuenta, que más allá de los intereses o aspectos particulares de cada comunidad por defender y fortalecer lo propio, las diferencias entre ellas se encuentran atravesadas por procesos y dificultades comunes como son: la creación de posibilidades materiales de vida digna, el rescate de los valores étnico-culturales, la defensa del medio ambiente, la exclusión, el desplazamiento, la vulneración de sus derechos fundamentales, todo esto en medio de un agravado conflicto interno de orden político, social y armado.

La interculturalidad en ese sentido, apunta a ser un camino, un proyecto estratégico para crear relaciones de igualdad y solidaridad entre las culturas, para superar las diferencias y buscar enfrentar, solucionar y reducir los conflictos comunes, para rescatar lo propio con el fin de aportar al diálogo con los otros.

Desde ahí viene la intención política de acercamiento intercultural del movimiento social indígena del norte del Cauca, para trabajar junto a otros sectores por

reivindicaciones comunes, pero también dentro del proceso de evolución del movimiento con el fin de fortalecer a los sectores que luchan por sus derechos.

La interculturalidad en un contexto determinado, está sujeta entonces a los sujetos vinculados que la delimitan sobre la base de sus relaciones sociales, de nuevas prácticas comunitarias de producción, autoconstrucción, auto sostenimiento, auto educación o formas organizativas que buscan fortalecer a sus integrantes como sujetos sociales y políticos, así mismo los saberes y conocimientos locales y culturales hacen, que a través de otras prácticas y acciones colectivas llenas de significado se configuren elementos de cohesión y transformación social.

Emma Will (2001) afirma, que: aunque todos los seres humanos nacemos necesariamente en una cultura, ésta no es ni inmodificable ni inmanente. La cultura es una construcción histórica que los hombres y las mujeres tejemos o destejemos cotidianamente, a veces de manera consciente y otras muchas de forma inconsciente. Así, en ciertas ocasiones y bajo ciertos contextos, la cultura muestra una gran resistencia al cambio pero en otras se comporta de manera volátil y efímera manifestando que no es siempre sinónimo de permanencia. Aceptar al otro en su diferencia no implica minimizar las distancias, silenciar las posiciones encontradas o ignorar las tensiones y los intereses en conflicto.

La actitud y el enfoque intercultural se crean cuando los actores de diferentes culturas se reúnen en una mesa de negociación, para así organizar actividades conjuntas, incorporando los méritos y avances de todos, planteándose también una meta en común. Para ello cuenta mucho la experiencia, los conocimientos y habilidades de cada uno de los actores por lograr un propósito común (Indepa, 2010).

Los encuentros interétnicos, en el norte del Cauca, han permitido visibilizar la organización y el trabajo de las comunidades, lo cual ayuda al desarrollo de los procesos de unidad. Como propuestas desarrolladas en los encuentros y establecidas en la agenda de trabajo conjunto entre las comunidades se han establecido entre otras:

- Generar confianza entre los pueblos y realizar alianzas estrategias que permitan, avanzar en la movilización social conjunta e incidir en las políticas públicas.
- Trabajar en una propuesta de reforma legislativa agraria que incluya el sentir de los pueblos.
- Trabajar en alianzas interétnicas.
- la comunicación e integración con todas las organizaciones del país para integrarse en “una sola fuerza”.
- Propiciar espacios de integración entre las comunidades y las organizaciones.
- Estudiar cuidadosamente los hechos que han generado tensiones entre los grupos. Así mismo, establecer diálogos entre las comunidades, para llegar a consensos y enfrentar con fuerza las amenazas que se presenten.
- Generar prácticas de paz que nazcan desde la base y no seguir consumiendo un modelo económico que no beneficia a las comunidades empobrecidas.
- Consolidación y fortalecimiento de gobiernos propios como los resguardos, Concejos comunitarios y las zonas de reserva campesina.

- Realizar acciones a corto plazo para resolver los conflictos territoriales e interculturales de manera simultánea a la formulación de una agenda interétnica de paz, que parta de la diferencia.
- Construir mecanismos y escenarios de dialogo entre los diversos sectores.

Los encuentros Interétnicos e Interculturales realizados en el norte del Cauca se constituyen en espacios de construcción de organización social, de conciencia política, de enriquecimiento cultural, espacios donde es posible intercambiar maneras de ser y de pensar y discutir las contradicciones y coincidencias. Es en esas interacciones que se crea un lugar de diálogo que permite reconocer el valor de los otros y en la diferencia crear una unidad de resistencia y reivindicación social de intereses colectivos, entendida esta como la demanda por parte de los diferentes grupos étnicos y culturales de (de)construir esa realidad excluyente del poder hegemónico estatal representado por las clases dominantes.

#### **4.2 GOBIERNOS INTERETNICOS E INTERCULTURALES**

Desde el segundo congreso de la ACIN en Tacueyó en el 2008, el mandato era consolidar, fortalecer y construir Territorios Autónomos y propuestas de convivencia con otros pueblos indígenas, afrodescendientes y otras iniciativas de autonomía territorial que se construyan desde los principios de respeto a la madre tierra y a la diversidad cultural. Fortalecer Procesos Sociales con organizaciones campesinas, sectores urbanos, estudiantiles, de mujeres, organizaciones no gubernamentales y otros, a través del reconocimiento y trabajo mutuo por los sueños colectivos. (Acin, 2011).

En el caso de la zona norte del Cauca en donde cohabitan 18 resguardos indígenas, 42 consejos comunitarios y más de mil familias campesinas que buscan la creación de

Zonas de Reserva Campesina, el conflicto por la tenencia de la tierra entre diferentes grupos sociales ha permanecido y constituye una seria problemática.(Verdad-Abierta, 13 de mayo de 2015).

Las necesidades de tierra son particulares: los indígenas dicen que tienen un déficit de 142 mil hectáreas y le están pidiendo al gobierno que les entregue 20 mil para aliviar su situación. Los afro buscan que les titulen colectivamente sus territorios, porque a pesar de sus pares en la Costa Pacífica, aún no gozan de ese derecho para blindar sus tierras jurídicamente. Los campesinos piden que se cumpla con la Ley 160 de 1994, donde se establece un subsidio para la adquisición de tierras, regular la ocupación y aprovechamiento de las tierras baldías de la Nación. Dando preferencia en su adjudicación a los campesinos de escasos recursos, y establecer zonas de reserva campesina para el fomento de la pequeña propiedad rural, con sujeción a las políticas de conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables y a los criterios de ordenamiento territorial y de la propiedad rural que se señalen. Lo cual les concedería una organización territorial acorde con su estilo vida. (Congreso-De-La-República, 1994)<sup>8</sup>.

La necesidad de consolidar los territorios interétnicos e interculturales, surge del entendimiento conjunto de que el territorio debe ser un factor de unidad antes que de división y de la posibilidad en el ejercicio de un gobierno propio interétnico e intercultural, autónomo, con la participación de los diferentes pueblos en todas las

---

<sup>8</sup> Ley 160 de 1994. Congreso de la República de Colombia. Recuperado de: [http://www.incoder.gov.co/documentos/Ley160\\_2004.pdf](http://www.incoder.gov.co/documentos/Ley160_2004.pdf)

decisiones y la construcción de una agenda común interétnica e intercultural para la movilización, la construcción de propuestas comunes y la defensa del territorio.

José Domingo Caldón comenta al respecto:

“La búsqueda de construcción de un territorio interétnicos es lograr garantías sobre el territorio para poder desarrollar los planes de vida y ejercer la autonomía como pueblos”.

(J. D. Caldón, comunicación personal, 22 de noviembre de 2014).

La interculturalidad desde la perspectiva indígena, va más allá de un sentido de convivencia que mantiene o respeta al “otro” en su diferencia; supone una construcción “otra” de la relación misma, interpelando la naturaleza del estado y consecuentemente, la de los modelos de desarrollo impulsados por las élites nacionales (Zúñiga, 2011). Este acto de resistencia necesita en primera instancia una mayor organización a nivel interno de las comunidades que han sido marginadas, excluidas por el orden establecido y un trabajo desde la base donde se trabaje y fortalezca lo propio.

Arquímedes Vitonás explica sobre el ejercicio de los gobiernos autónomos:

"No es una cosa alocada que se plantea aquí, desde el derecho internacional público está planteado, el problema es que no hay una conciencia de que eso se pueda y hay otra idea errada que es cuestión de indígenas y no, es una cuestión de autonomía de los pueblos, de los grupos sociales y además es una posición política y de alternativa a la concentración de poder aquí en Colombia.

La autonomía no significa una división del Estado colombiano, ni división de país, no significa una cesión, la autonomía es una lucha por la dignidad de las regiones, de las personas, no es cuestión de indígena, solo que allí están los mayores elementos porque se ha persistido en ello desde hace mucho tiempo.

La importancia de una mesa interétnica e intercultural radica en que les ha permitido conocer las dinámicas organizativas de cada comunidad y las perspectivas de desarrollo que cada uno tiene. Pero los gobiernos interétnicos, son una mirada política que sólo está en la mentalidad de algunos dirigentes indígenas." (Comunicación personal, 31 de enero de 2015)

Desde una mirada crítica el dirigente de la ACIN reconoce la dificultad de la puesta en práctica del proyecto de los gobiernos interétnicos, Vitonás comenta al respecto:

- El asunto es que se necesita un equipo dedicado sólo a construirlo pero no lo hay, y difícilmente lo habrá.
- Desde la parte indígena se puede construir hasta rápido, pero la estructura no la hay.
- Se ha tratado hacer desde los municipios pero no ha funcionado, porque los alcaldes son inmediatistas, y no le apuestan a un proyecto de largo plazo
- hasta ahora se ha trabajado bastante hacia dentro y se ha descuidado el trabajo hacia afuera.

Rafael Coicue también plantea algunas de las dificultades:

“Entre los diferentes procesos y dinámicas que existen en Colombia hay unas tendencias ideológicas, políticas, territoriales entre las organizaciones y esas diferencias ideológicas superan el propósito común de construcción política y empieza un círculo de forcejeo de imponer una ideología al otro, hemos dicho aquí todos cabemos, pero sobreponemos lo individual sobre lo común. Hay temas de extrema que a veces se dan, pero esas son acciones particulares, individuales, son de personas y de liderazgos, hay liderazgos muy marcados, muy cerrados, políticos muy sectarios, muy polémicos.” (Comunicación personal, 22 de noviembre de 2014)

En el último encuentro Interétnico e Intercultural las comunidades han puesto sobre la mesa propuestas como:

- Crear la Política de Tierras y Territorio formulado desde los sectores afrocolombianos, campesinos e indígenas con el fin de garantizar el derecho y reivindicación de los pueblos en el departamento del Cauca.
- Crear el Mandato Interétnico e Intercultural, como herramienta política para el avance de los procesos.
- La ampliación de los Resguardos, Consejos Comunitarios y Reservas Campesinas se realizarán siempre y cuando no afecten los territorios de otras comunidades.
- Que las grandes extensiones de tierras sean redistribuidas entre los sectores denominados territorios interétnicos. (Grupo-Semillas, 20 de julio de 2013),

Sin embargo, con la experiencia de la finca San Rafael, prevaleció el deseo de fortalecer las organizaciones étnicas-territoriales de manera independiente.

“Los indígenas veían la posibilidad de ampliar el resguardo al conectar la finca territorialmente con el cabildo de Guadualito, presente en la zona. La comunidad afro, consideraban que la entrega de la finca representaba una opción de titulación colectiva para el Consejo Comunitario Zanjón de Garrapatero. Ambos intereses entraron en contradicción cuando se pretendió instaurar el dominio territorial de un mismo lugar por actores que se conciben con formas institucionales distintas” (Fernández, 2014), p. 86).

En el II Encuentro Nacional de Zonas de Reserva Campesina (ZRC) realizado entre el 22 y el 25 de marzo de 2012 en el municipio de Corinto, departamento del Cauca, los temas centrales planteados giraron en función del debate sobre los conflictos étnico

territoriales entre indígenas, afrodescendientes y campesinos en el Cauca y sobre la posibilidad de construir conjuntamente territorios interculturales que rompan con la lógica de las élites políticas nacionales y regionales en el sentido de separar, aislar y dividir a estas comunidades. territorios (Tobón, 9 de junio de 2012).

Respecto a la posibilidad de construir territorios interculturales, el trabajo de la mesa y sus participantes renovó sus imaginarios y sueños para construir y experimentar ese tipo de territorios. José Domingo Caldón asistente al encuentro manifestaba lo siguiente:

“Por qué no, compañeros, nos unimos indígenas y campesinos e intentamos darle una figura más allá del resguardo, más allá de la reserva campesina, más allá del territorio colectivo, por qué no soñamos con la construcción de un territorio interétnico...”

Es importante señalar que asumir discursivamente la defensa del territorio a través de la exigencia al Estado de la legalización de las Zonas de Reserva Campesina, como figura jurídica que les garantice el control y la autonomía territorial, podría significar un blindaje frente a las pretensiones territoriales indígenas y la posibilidad de frenar la avanzada de multinacionales (Fernández, 2014). Además que permita establecer proyectos productivos que sostengan a las comunidades campesinas.

A pesar de que los resultados no son muy amplios, no se puede desconocer que el trabajo apenas está comenzando; según Ezequiel Vitonás, El fortalecimiento de los diferentes grupos sociales, como los afros, o sectores campesinos apenas se está iniciando; los afro llevan más de tres años haciendo el intento y el esfuerzo de organizarse, pero si no se les hace un acompañamiento pueden desistir del esfuerzo o ser cooptados por grupos políticos tradicionales; el asunto es quien los acompañe, no hay

una estrategia de acompañamiento, ni de parte del movimiento indígena con la experiencia que se tiene, ni de parte de las universidades.

“...hay intentos, hay intención de personas que entienden este asunto y quieren hacer un proceso de cohesión, pero no tienen el acuerdo suficiente ni la experiencia, entonces hacen el deber de agrupar personas, pero no es suficiente porque cuando eso ocurre siempre son cooptados por los partidos políticos, ellos son oportunos, apenas ven un grupo que se está organizando que empieza a crecer los cooptan, y empiezan a trabajar para ellos y hasta allí llego todo, eso es lo que hay que cambiar y eso se puede cambiar. El asunto de la interculturalidad está en las perspectivas del movimiento indígena pero es un proceso de construcción que demanda largo tiempo y tiene que tener la madurez” (Comunicación personal 28 de febrero de 2015)<sup>9</sup>

El ejercicio de la interculturalidad entre las comunidades, propicia relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, comprensión del otro desde su propia cultura, diálogo y debate, intercambio de saberes y experiencias, resolución pacífica de conflictos, consenso desde las diferencias, cooperación y convivencia.

La propuesta de una relación interétnica e intercultural que integre principios de valor cultural, no sólo reafirma particularidades sino que dinamiza las diferencias para el encuentro enriquecedor con los otros, con el objetivo de aportar a la búsqueda conjunta de mejores condiciones para el desarrollo de los planes de vida de las comunidades.

La defensa de principios y derechos que les son comunes a los grupos sociales, sin ningún tipo de clasificación o diferencia, hace que la integración de diferentes racionalidades culturales, así como de otras corrientes dentro del pensamiento occidental

---

<sup>9</sup> Ezequiel Vitonaz líder indígena

que contrarrestan las doctrinas de dominación se constituya en una alternativa para crear nexos estratégicos en la búsqueda por salvaguardar la vida y el bienestar de los pueblos.

En el caso de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, la construcción de proyectos autónomos de vida desde sus experiencias vitales, han ido gestando formas posibles intercambio y complementariedad que potencian la creación de espacios conjuntos de resistencia frente a la lógica del sistema dominante.

## CONCLUSIONES

- El proyecto político de la ACIN, no solo comprende la unidad de las comunidades, busca la construcción de territorios autónomos con base en el poder de los pueblos indígenas y de demás sectores subordinados, para llegar a un futuro justo y equitativo. Los planes de vida, que la comunidad indígena vienen elaborando, son un indicio de la voluntad de construir, un camino, al lado de afrocolombianos, de mestizos y campesinos.
- Podría decirse, que tanto en las teorías interculturales, como en las perspectivas de la ACIN es claro que la interculturalidad no se puede concebir como un hecho dado, sino que es un proyecto en construcción desde la realidad y práctica de las comunidades.
- No se trata pues de idealizar, con la interculturalidad, una nueva sociedad sin conflictos, donde todos los grupos culturales y sociales se integren en un solo pensar y sentir. Sino, buscar maneras de relación entre ellos que enriquezcan lo propio y aporten hacia afuera en un intercambio de valores culturales. Se trata de la creación de espacios donde se confronten los conflictos desde la disposición a solucionarlos en consenso, espacios donde se superen las diferencias para construir conjuntamente alternativas de sociedad.
- Los espacios de intercambio serían el resultado de un acto político consensuado entre grupos étnico-culturales diferentes con un pasado histórico de relaciones comunes que, a pesar de sus conflictos, abre en la presente coyuntura una ventana de oportunidad para construir un futuro mejor.

- En la percepción de la ACIN la interculturalidad sólo es posible entre las comunidades organizadas y educadas para tal proyecto, por tal razón los procesos organizativos de las comunidades y los programas de educación intercultural son fundamentales en el desarrollo del proyecto intercultural, siendo así, la interculturalidad aún no se encuentra consolidada como proyecto, pero existe en las intenciones y prácticas de la organización.
- Tanto los diálogos originados en razón a los conflictos por el territorio, como los acercamientos solidarios para resolver conflictos en las comunidades y los encuentros interétnicos e interculturales como estrategia para unir fuerzas y resistir el sistema hegemónico pueden denominarse prácticas interculturales. En tanto que implican la intervención participante de diversos actores que, a pesar de sus diferencias y de las tensiones de los conflictos, se han dispuesto a acercarse a los otros, dialogar, convivir, aprender, intercambiar experiencias de vida, unirse por causas comunes.
- Para la ACIN, el territorio es la base material y espiritual de su existencia, trasciende el concepto occidental de la tierra como accidente físico-geográfico, explotable y comercializable. Desde este punto de vista se recurre a la noción de Interculturalidad como un camino para lograr acercamientos que permitan la solución pacífica de los diferentes conflictos sociales relacionados con el mismo
- La interculturalidad como construcción imaginada y como práctica de convivencia, se articula actualmente, con un amplio horizonte de sentido indígena, que es el proyecto político de construir “otro mundo posible” basado en el desarrollo de un nosotros comunitario en donde todos los, indígenas y no indígenas tengan cabida, en un mundo otro.

- Concluimos así que la interculturalidad, tal como lo dice Walsh, es práctica y proyecto. Práctica desde la realidad misma de las comunidades, desde sus limitaciones y complejidades, desde sus intentos y avances en dialogar y construir con los otros. Proyecto, en tanto que requiere necesariamente del cambio en las relaciones de poder, en las prácticas educativas, en las maneras de pensar no sólo de los grupos étnicos sino de todo el conglomerado social. Tal como afirma Fidel Tubino: interculturalidad sí, pero para todos.
- La interculturalidad, en los términos planteados en nuestro trabajo de investigación, rompe con las fronteras culturales. Pues la idea de un fortalecimiento de lo propio es esencial para entrar a un diálogo con lo externo, no se trata de entrar en un diálogo a ser escuchado y marcar fronteras en torno de cada cultura. Se trata de apostarle a un diálogo donde el intercambio de valores culturales aporte al conglomerado social, donde la complementariedad sea un principio y un objetivo y donde las relaciones con los otros sean horizontales de solidaridad y apoyo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACIN. (2011). *Plan Territorial Cultural para revitalizar el proceso y los Planes de Vida Cxhab Wala Kiwe*. Centro de Documentación ACIN, Santander de Quilichao.
- ACON, & UOAFROC. (21 Junio 2011). Finca San Rafael: Ancestralidad afrocolombiana declaración de la comunidad las organizaciones afro.
- Alcaldía-de-Santander-de-Quilichao. (31 ago. 2011). Comunidades de las veredas Mazamorrero de Santander de Quilichao y Buenos aires se declaran en huelga de hambre indefinida por incumplimientos del Gobierno Nacional. 2014, from [http://santanderdequilichao-cauca.gov.co/apc-aa-files/38633565643064633863653464373963/Comunidades de las veredas Mazamorrero de Santander de Quilichao y Buenos aires se declaran en huelga de hambre 1 .pdf](http://santanderdequilichao-cauca.gov.co/apc-aa-files/38633565643064633863653464373963/Comunidades_de_las_veredas_Mazamorrero_de_Santander_de_Quilichao_y_Buenos_aires_se_declaran_en_huelga_de_hambre_1_.pdf)
- Bautista, M. (30 Mayo 2011). El conflicto entre indígenas y afrocolombianos en el Cauca: sangre de tu sangre. 2014, from <http://www.razonpublica.com/index.php/regiones-temas-31/2075-el-conflicto-entre-indigenas-y-afro-colombianos-en-el-cauca-sangre-de-tu-sangre.html>
- Bello, A. (2009). Derechos Indígenas y Ciudadanías diferenciadas en América Latina y el Caribe Implicancias para la Educación. In L. E. López (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 77-94). La Paz: Plural Editores. 77-94.
- Bolaños, G., Bonilla, V., Caballero-Fula, J., M., E., García, V., Hernández-Lara, J., . . . Tattay-Bolaños, B. (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha* (C. N. d. R. y. Reconciliación Ed.). Bogotá: Ediciones Aguilar.
- Bolaños, G., & Ramos, A. (2004). *¿QUÉ pasará si la escuela? 30 años de construcción de una educación propia* (P. d. E. B. e. I.-. PEBI Ed.). Bogotá: Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. 295p.
- Castillo, L. C., Guzmán, A., Hernández, J., Luna, M., & Urrea, F. (2010). *Etnicidad, acción colectiva y resistencia: el norte de Cauca y el sur del Valle a comienzos del siglo XXI* (U. d. Valle Ed.). Cali: Universidad del Valle. 410p.
- Ley de Reforma Agraria, Ley 160 de 1994 (1994).
- de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bolivia: Universidad Mayor de San Simón, Centro de Estudios Superiores Universitarios. 178p.

- Espinosa, F. (30 Julio 2013). Una apuesta de vida interétnica e intercultural. 2014, from <http://asociacionminga.org/index.php/noticias/tierras-y-territorios/174-una-apuesta-de-vida-interetnica-e-intercultural>
- Fernández, C. (2014). *Ustedes y Nosotros. Finca San Rafael ¿Un conflicto Interétnico?*. (Monografía de grado para optar el título de Maestría en Antropología), Universidad del Cauca, Popayán.
- Fornet, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo Intercultural. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5, 51-64.
- Fornet, R. (2000). *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 159p.
- Fornet, R. (2002a). *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*. México: Castellanos. 203p.
- Fornet, R. (2002b). Lo intercultural: El problema de y con su definición. *Revista Pasos, San José de Costa Rica*, 103, (2), 1-4.
- Fornet, R. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Vol. 37). Aachen: Mainz.
- Fornet, R. (2006a). *La interculturalidad a prueba* (Vol. 43). Aachen: Mainz. 136p.
- Fornet, R. (2006b). La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural. In J. V. Documenta Universitaria, Àngels Canadell (Ed.), *La tecnología desde la perspectiva intercultural* (pp. 39-48). Girona: Universitat de Girona. 39-48.
- Fornet, R. (2009a). De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en américa latina. In S. P. y. J. J. O. III-CAB (Ed.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (pp. 171-183). La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello 171-183.
- Fornet, R. (2009b). En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural. In S. P. y. J. J. O. III-CAB (Ed.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (pp. 71-80). La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello 71-80.
- Fornet, R. (2009c). *Interculturalidad en procesos de subjetivación. Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt*: Consorcio Intercultural (CREFAL, Ayuda en Acción, Asociación Alemana para la Educación de Adultos, CEAAL, SEP-CGEB). 74p.
- Grupo-Semillas. (20 de julio de 2013). Declaración final del VI encuentro Interétnico e Intercultural. Por la defensa de los territorios y por la unidad de los pueblos.

- Santander de Quilichao 2015, from [www.semillas.org.co/2Fapc-aa-files/2F5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/2Fdeclaracin-final-encuentro-inter-etnicoe-intercultural.pdf](http://www.semillas.org.co/2Fapc-aa-files/2F5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/2Fdeclaracin-final-encuentro-inter-etnicoe-intercultural.pdf)
- Gutiérrez, D., & Márquez, A. (2004). Raúl Fonet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Frónesis*, 11(3), 9-39.
- Hurtado, T., & Urrea, F. (2004). Políticas y movimiento social negroagrario en el Norte del Cauca. In O. Barbary & F. Urrea (Eds.), *Gente Negra en Colombia. Dinámicas Socioeconómicas en Cali y el Pacífico* (pp. 359-388). Medellín: CIDSE-Universidad del Valle-IRD-COLCIENCIAS. 359-388.
- INDEPA. (2010). *Aportes para un enfoque intercultural* A. y. A. Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos (Ed.) Retrieved from [www.indepa.gob.pe/principal/publicaciones/libros/aporte\\_intercultural.pdf](http://www.indepa.gob.pe/principal/publicaciones/libros/aporte_intercultural.pdf)
- López, A. (2013). Cultura étnica caucana unida, *Portafolio*. Retrieved from <http://www.portafolio.co/portafolio-plus/encuentros-interetnicos-el-cauca>
- Moreno, R. (2004). *Los movimientos étnicos en el norte del Cauca, una aproximación a sus diferencias y relaciones. Colombia*.
- PNUD. (2012). Panorama de los pueblos indígenas. In P. d. I. N. U. p. e. D.-. PNUD (Ed.), *Pueblos indígena. Diálogo entre culturas. Cuaderno del Informe de Desarrollo Humano, Colombia 2011* (pp. 19-46). Bogotá: PNUD. 19-46.
- Polanco, G., & Aguilera, C. (2011). Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida de la Asociación de Cabidos Indígenas del Norte del Cauca. In U. d. Valle (Ed.), *Luchas de representación: prácticas, procesos y sentidos audiovisuales colectivos en el suroccidente colombiano* (pp. 67-107). Cali: Universidad del Valle. 67-107.
- Proclama-del-Cauca. (30 septiembre de 2012 ). Comunidades indígenas de Toribío aprobaron la venta del predio San Rafael, para que sea adjudicado a comunidades negras. 2014, from <http://www.proclamadelcauca.com/2012/09/comunidades-indigenas-de-toribio.html>
- Quijano, A. (1990). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Quito: Editorial El Conejo.
- Ramos, I. (2007). *¿Interculturalidad y diversidad, potencialidad o problema?* Paper presented at the Seminario Internacional Interculturalidad y Construcción de Ciudad, Santafé de Bogotá.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de Encuentros.*, 7 (1), 9-30.

- Salinas, Y. (2014). *Cauca: Análisis de las Conflictividades y Construcción de Paz*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD, Embajada de Suecia. 56p.
- Santos, B. d. S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI Editores. 368 p.
- Tobón, G. (9 de junio de 2012). Interculturalidad y Zonas de Reserva Campesina. 2015, from <http://prensarural.org/spip/spip.php?article8363>
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. 2015, from [http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter\\_funcional.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf)
- Tubino, F. (2005). La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos. *Cuadernos Interculturales*, 3(5), 83-96.
- Urrea, F., & Hurtado, T. (2002). La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para una discusión sobre etnicidad y grupos raciales. In N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* (Vol. 165-200.). Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Valderrama, M. (2013). Finca San Rafael: más que una problemática inter-étnica en el norte del Cauca. *Economía Colombiana*, 340, 73-77.
- Verdad-Abierta. (13 de mayo de 2015). Afros, indígenas y campesinos construyen paz en el norte de Cauca. 2015, from <http://www.verdadabierta.com/victimaseccion/reconstruyendo/5776-afros-indigenas-y-campesinos-construyen-paz-en-el-norte-de-cauca>
- Verdad-Abierta. (17 Marzo 2014). Un error del gobierno los enfrentó, ahora afros e indígenas se reconciliaron. 2014, from <http://www.verdadabierta.com/lucha-por-la-tierra/5286-un-error-del-gobierno-los-enfrento-ahora-afros-e-indigenas-se-reconciliaron>
- Walsh, C. (2002). Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico *Justicia indígena: aportes para un debate* (pp. 23-36.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 23-36.
- Walsh, C. (2005). Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 253p.
- Walsh, C., Schiwy, F., & Castro-Gómez, S. (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar. 249p.

Wills, E. (2001). *Cultura y poder: por una apuesta democrática*. Paper presented at the Foro Subregional de Cultura: La construcción participativa de Políticas Culturales Cartagena.

Zúñiga, X. (2011). La interculturalidad como relación imaginada y práctica social: experiencias con y desde los pueblos Indígenas en América Latina.39]. *Cuadernos Intercambio*, 8 (9), 85-103.