



**18**

# Conflictos multiculturales y convergencias interculturales

Una mirada al suroccidente  
colombiano

**Editores**

Inge Helena Valencia P.

Diego Nieto S.



Editorial  
Universidad  
Icesi

Colectión **EL SUR ES  
CIELO  
ROTO**





---

**Imagen de portada**

Natalia Ayala Pacini, 2019.



# **18**

# **Conflictos multiculturales y convergencias interculturales**

Una mirada al suroccidente  
colombiano

## **Editores**

Inge Helena Valencia P.

Diego Nieto S.



Una publicación de la  
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales  
Nº 18 mayo, 2019

## **Conflictos multiculturales y convergencias interculturales. Una mirada al suroccidente colombiano**

© Inge Helena Valencia P. y Diego Nieto S. (editores académicos), y varios autores.

Cali. Universidad Icesi, 2019.

pp. 416; 17x23cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-8936-85-7 / 978-958-8936-86-4 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.18.2019>

**Palabras Clave:** 1. Multiculturalidad | 2. Interculturalidad | 3. Conflicto social | 4. Etnografía | 5. Suroccidente colombiano.

**Código Dewey:** 306.4

---

© **Universidad Icesi**

**Facultad de Derecho y Ciencias Sociales**

Primera edición / Mayo de 2019

Colección «*El sur es cielo roto*»

**Rector:** Francisco Piedrahita Plata

**Secretaria General:** María Cristina Navia Klemperer

**Director Académico:** José Hernando Bahamón Lozano

**Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales:** Jerónimo Botero Marino

**Coordinador Editorial:** Adolfo A. Abadía

### **Comité Editorial**

Roberto Gargarella [Ph.D.] / *Universidad Torcuato Di Tella, Argentina.*

Victor Lazarevich Jeifets [Ph.D.] / *Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia.*

Antonio Cardarello [Ph.D.] / *Universidad de la República, Uruguay.*

Javier Zúñiga [Ph.D.] / *Universidad del Valle, Colombia.*

Juan Pablo Milanese [Ph.D.] / *Universidad Icesi, Colombia.*

**Diseño y Diagramación:** Natalia Ayala Pacini | [nataliaayalapp@gmail.com](mailto:nataliaayalapp@gmail.com)

**Revisión de Estilo:** Jasmin E. Bedoya González

---

### **Editorial Universidad Icesi**

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334 | E-mail: [editorial@icesi.edu.co](mailto:editorial@icesi.edu.co)

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

# Índice

- 05 — **Introducción**  
Diego Nieto S. e Inge Helena Valencia P.

## **Conflictos multiculturales**

- 23 — **Genealogías del multiculturalismo y la territorialidad rural en el cauca: el resguardo indígena, el cuerpo negro y la frontera campesina**  
Diego Nieto S.
- 69 — **Bahía Málaga territorio ancestral: el conflicto por el acceso a la tierra en el pacífico colombiano**  
Natalia Escobar García
- 107 — **Disputa territorial entre afros e indígenas en el norte del cauca: el caso de la hacienda San Rafael ¿un problema étnico, territorial o de posesión de tierra?**  
Inés Mazuera
- 161 — **Cuando los colores se destiñen ¿qué pasa con las manchas? Un relato desde sectores campesinos sobre los desafíos de la convivencia indígena-campesina en San Andrés de Pisimbalá (Inzá, Cauca)**  
Karime Ríos Piedrahita

- 209 — **Entre subsistencias y neoextractivismos locales. Dinámicas mineras en el Norte del Cauca, Colombia**  
Inge Helena Valencia P. y Laura Silva Chica
- 241 — **Escenarios de paradojas y posibilidades: empoderamiento étnico-territorial del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y microcuencas de los ríos Teta y Mazamorrero en el norte del Cauca**  
Daniella Trujillo Ospina

### **Convergencias interculturales**

- 295 — **La Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectorial**  
Alen Castaño
- 349 — **Las Mesas de Interlocución Rural: Transformaciones de la nación, etnicidad y escenarios de convergencia frente a las conflictividades rurales en Colombia**  
Carolina Baltán y Carlos Duarte
- 381 — **Gobernando la diversidad en el suroccidente colombiano. Conflictos étnicos, neoliberalismo multicultural e interculturalidad**  
Diego Nieto S.
- 409 — **Sobre las autores**
- 413 — **Índice temático**



# Introducción

## Revisitando (en sus prácticas) el multiculturalismo

Hace algunos años desde la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (FDSC) de la Universidad Icesi, un grupo de profesores decidimos fortalecer una agenda en la que veníamos trabajando a partir del giro multicultural realizado por Colombia en 1991. Crecimos viendo cómo la Constitución Política materializaba un nuevo pacto democrático que podría sintetizarse en una apuesta del estado colombiano por reconocer nuevos canales de participación política, asumir su laicidad y redefinir el carácter de la nación reconociendo su multiculturalidad y pluriétnicidad. Este giro también significaba que las poblaciones negras, afrodescendientes, e indígenas se constituirían en protagonistas de este giro donde el reconocimiento de derechos sería eje vertebral de nuevas políticas y prácticas de gobierno.

Aunque la trayectoria investigativa de cada uno respondía a diferentes lugares epistemológicos y geográficos, teníamos inquietudes profundas sobre el multiculturalismo y sus efectos: mientras algunos abordamos la tensión entre la redistribución y el reconocimiento, unos trabajaron la relación entre las políticas étnicas y el capitalismo, y otros la manera en que el multiculturalismo redefinía ciertas identidades desde la geopolítica territorial en un escenario global cambiante. Pero fue la suma de varias situaciones en el contexto local y regional la que nos llevó a explorar con mayor profundidad esta relación en relación con la emergencia de situaciones de conflictividad entre comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes.

Un hecho determinante en este proceso sucedió durante el acompañamiento que veníamos haciendo a un proceso de formación en herramientas para la autonomía territorial con Consejos Comunitarios afrodescendientes en el

norte del Cauca en el año 2012. Allí, tuvimos conocimiento de un episodio en la hacienda San Rafael (Santander de Quilichao), en el cual poblaciones afrodescendientes e indígenas, que llevaban años cohabitando y compartiendo un sin número de relaciones en diferentes espacios, terminaron por enfrentarse con consecuencias violentas que llevaron, incluso, a la muerte de integrantes de ambas comunidades. También fue determinante el caso del enfrentamiento entre poblaciones indígenas y campesinas en Inzá y San Andrés de Pisimbalá, donde un conflicto de larga data en torno a la administración de la educación se materializó en diferentes acciones violentas como la quema de la iglesia del pueblo y la toma del colegio por cada uno de los sectores de población

De repente, en el departamento del Cauca caracterizado por su diversidad étnica y racial, y en el cual el multiculturalismo debería haber florecido con más fuerza, emergían casos de conflicto entre poblaciones afrodescendientes, indígenas y campesinas por tierras y territorios, acceso a servicios públicos como la educación y salud, y alrededor de los canales de participación política. Sabíamos también que esto estaba sucediendo aquí y en otros lugares del territorio nacional: colonos y poblaciones indígenas enfrentados por el acceso a la tierra en la Sierra Nevada de Santa Marta (Bocarejo 2011) y la Amazonía (Chaves, 2005; Chaves y Zambrano, 2009), aumento de tensiones sociales entre Pañas y Raizales en San Andrés y Providencia (Valencia, 2013), Consejos Comunitarios enfrentados con organizaciones afro de contextos urbanos por el acceso a espacios como la circunscripción especial afrodescendiente en el Congreso de la República (Milanese y Valencia, 2015), incluso disputas al interior de comunidades indígenas y afrodescendientes las cuales se sumaban a tensiones posteriores a la Constitución de 1991 (Arocha, 1998; Hoffmann, 2002; Hooker, 2005; Ng'weno, 2007; Rincón García, 2009), y a trayectorias más largas de herencia colonial.

Veíamos entonces cómo una constitución, prometedora, inclusiva y garantista, que había cambiado de manera significativa la matriz de gobierno del Estado y la manera de entender la diversidad, estaba a su vez alimentando conflictos dotados de nuevas gramáticas en el espacio social. Poblaciones que llevaban muchos años conviviendo o compartiendo espacios territoriales parecían “endurecer” fronteras simbólicas y materiales entre sí, legitimadas ahora a través de narrativas asociadas a la diferencia étnica que incluía el discurso de un potencial conflicto con *el otro*.

También comenzamos a percibir que existían desequilibrios en el acceso a derechos en detrimento de actores sociales en condiciones de vulnerabilidad. Estas situaciones evidenciaban un debilitamiento en las relaciones de convivencia e intercambio entre diferentes grupos y, en ocasiones, la generación de conflictos que proliferaban dadas determinadas circunstancias de desigualdad estructural vivida por diferentes poblaciones rurales.

Esto nos sirvió como punto de partida para considerar una mirada que fuera más allá de las luchas, los logros y las deficiencias experimentadas por organizaciones y comunidades en el marco del multiculturalismo. Más bien, nos inclinamos por tener en cuenta los modos en que la implementación de políticas de signo multicultural constituía un factor clave en la generación de fracturas en ciertos lugares y relaciones. Así nos surgieron interrogantes que invitaban a explorar con mayor profundidad esa relación entre el multiculturalismo, sus prácticas de gobierno y la emergencia de conflictividades sociales: ¿por qué la implementación del multiculturalismo en el plano local lleva a que ciertas expresiones conflictivas tomen fuerza? ¿Cómo el reconocimiento a la etnicidad, presente en el giro multicultural, se materializa en las interacciones entre grupos diversos en territorios específicos? ¿Qué pasa con las poblaciones que no se adscriben bajo el lente étnico que marca al multiculturalismo colombiano, y cómo su exclusión participa en la emergencia de enfrentamientos violentos? ¿De qué manera se relaciona la inclusión diferenciada –política, económica y culturalmente– propiciada por el multiculturalismo con la competencia y las disputas emergentes entre sectores que sufren una variedad de inequidades?

No queríamos desconocer, por otra parte, que estos episodios de conflictividad, altamente visibles se estaban dando a pesar de que, en otros lugares y en otros espacios sociales, quizás más cotidianos y menos mediados por la matriz política multicultural, la convivencia seguía caracterizando las interacciones entre grupos variados. Esto nos obligaba a visibilizar también historias de convergencia, convivencia pacífica y la resolución no violenta de los conflictos que se habían tejido y establecido durante muchos años en distintos lugares. Por eso, frente a la pregunta constante de cómo opera el giro multicultural y su relación con la emergencia de conflictividades siempre quisimos dejar abierto un espacio a lo que llamamos, en contraste, la existencia de la convivencia intercultural.

## Racionalidades de gobierno de la diversidad: conflictos multiculturales y convergencias interculturales

---

A casi tres décadas de la inserción estatal del multiculturalismo, nos parece prudente distanciarnos de las miradas del multiculturalismo –filosóficas e institucionalistas– que lo discuten exclusivamente desde el punto de vista de fórmulas y principios de reconocimiento e inclusión. En contraste, adoptamos una perspectiva alineada con otros trabajos que han realizado una lectura crítica del multiculturalismo a partir de sus efectos políticos y prácticos en contextos específicos del país (Bocarejo y Restrepo, 2011; Bonilla, 1999; Chaves, 2011; Gros, 2002; Hoffmann y Rodríguez, 2007; Restrepo, 2007; Rodríguez Garavito, 2012; Wade, 2010, 2013).

Para ello, los trabajos reunidos en este volumen comparten una preocupación por estudiar las formas de regulación implementadas desde las políticas multiculturales, buscando mostrar cómo el reconocimiento político configura, en sí mismo, una nueva *gubernamentalidad* (Foucault, 1991) que da forma a dispositivos para gobernar poblaciones, producir subjetividades y organizar el territorio. Esta *gubernamentalidad*, manifiesta en la institucionalidad de la gobernanza multicultural, se configura en articulación con criterios organizadores de la actual economía política neoliberal donde la diferencia étnica se constituye en la compuerta que da acceso a derechos fundamentales cada vez más difíciles de alcanzar, haciendo que muchas de estas poblaciones enfrenten enormes tensiones, internas y externas, tanto en sus encuentros con el estado, como en su relación con otros con quienes compiten por esos derechos.

Por eso, un factor que se manifiesta de forma ineludible en todos los casos aquí estudiados es la manera en que la implementación de políticas multiculturales se relaciona con profundos problemas de desigualdad y acceso al poder en contextos locales. Sobre este aspecto, evidenciamos que las discusiones sobre las políticas de reconocimiento multicultural demandan un enmarcamiento más claro en relación con las transformaciones en la política social, el acceso y disputa por recursos económicos y territoriales, y el papel que desempeñan los marcadores sociales como el género, la clase y la raza a la hora de hacer un balance sobre la manera en que ciertas poblaciones acceden a derechos políticos, económicos, sociales y culturales.

Para profundizar este análisis, han sido importantes reflexiones que nos preceden y que demuestran esa estrecha relación entre el multiculturalismo y la adopción del neoliberalismo como principio de la racionalidad del estado. Como muchos han señalado –entre ellos el sociólogo Christian Gros (2002)– las reformas multiculturales tuvieron lugar durante la década de 1990, período también marcado por grandes transformaciones económicas y políticas signadas por los llamados a la “estabilidad macroeconómica” y la desregulación del mercado para el crecimiento económico enarbolados por el Consenso de Washington (Estrada, 2004). En ese sentido, el surgimiento del reconocimiento multicultural va de la mano de la implementación de políticas de descentralización, de participación democrática desde la sociedad civil, de liberalización del mercado y privatización de las funciones estatales, aspectos que tienen un papel crucial en las prácticas de gobierno multicultural.

Sin embargo, lo que buscamos resaltar en este volumen es que, en el nuevo milenio, el neoliberalismo desborda su carácter de proyecto económico y rectorio de política pública, y se constituye como proyecto cultural que reformula profundamente la idea del ciudadano y su participación en la vida pública. La crítica neoliberal del estado nacional-desarrollista argumenta, entre otras cosas, que este había producido ciudadanos “dependientes” que esperaban que el Estado resolviera todos sus problemas. En el marco de la crisis de los estados nacional-desarrollistas, que en buena parte fue una crisis fiscal, el argumento neoliberal invoca una “ética de responsabilidad”. Los estados deben entonces deshacerse de su actitud “paternalista” con relación a los ciudadanos y devolverles la responsabilidad por su propio bienestar (Gros 2002; Garretón, 2002). Lo anterior se refleja en una transformación de las políticas sociales en las que se dejan atrás las intenciones, precariamente realizadas, de emular el universalismo de los estados de bienestar occidentales para remplazarlas con políticas de focalización, individualización y privatización (Sennett, 2003; Young, 2011). Así, en medio de este giro multicultural, muchas de las políticas de reconocimiento se materializan en la necesidad de agenciar o gerenciar las nuevas identidades étnicas en medio de un contexto de competencia propiciado por el neoliberalismo multicultural. Y la competencia, como lo argumentan varios de los capítulos del libro, se materializa en conflictos por el acceso a derechos, recursos económicos, y espacios sociales y territoriales.

Otro asunto de importancia que quisimos recoger es que estos conflictos están relacionados con la particular dinámica de visibilización política crecientemente *etnicizada* de las poblaciones afrodescendientes e indígenas. A ese respecto, se muestra cómo, lo que se podría llamar el “modelo indígena de politización” se constituye como punto de referencia para la búsqueda de reconocimiento de grupos afrodescendientes e incluso, y de manera creciente, para las poblaciones mestizas campesinas. Lo que observamos es que se ha venido dando un proceso de aprendizaje político a partir de las experiencias exitosas de las luchas indígenas, las cuales, poniendo en el centro de su discurso la diferencia cultural, logran el reconocimiento de derechos sociales y políticos, realizan exigencias de derechos territoriales cuyo trasfondo está atravesado por la autodefinición como grupo con características étnicas distintivas.

A su vez, la configuración política de estas poblaciones a través del lente étnico tiende en ocasiones a homogeneizar una diversidad de expresiones y experiencias. Esto se hace manifiesto, por ejemplo, en una concepción del territorio que opera bajo dos modelos paradigmáticos: la reserva o resguardo indígena, y la titulación colectiva rural para las poblaciones afrodescendientes. Por lo tanto, si bien el reconocimiento otorgado significa una ganancia, también acarrea la generación de tensiones étnicas y sociales debido a la puesta en marcha de diversos tipos de legislación y prácticas gubernamentales que otorgan derechos de carácter étnico sobre el gobierno y la administración de territorios colectivos a algunas poblaciones, marginando a otras que no se definen desde la identificación étnica. Tal es el caso de poblaciones campesinas, mestizas, indígenas, y afrodescendientes que habitan en contextos urbanos, cuya exclusión ha tendido a manifestarse tanto por las vías del conflicto como en la competencia por recursos, liderazgos, y territorialidades comunes o fronterizas en diferentes lugares.

El conjunto de las reflexiones aquí recogidas dialoga con aproximaciones que han privilegiado a la etnicidad como perspectiva de análisis para comprender las problemáticas sociales que aquejan a poblaciones históricamente subalternizadas. La etnicidad ha sido estudiada, principalmente, como la instrumentalización estratégica de la identidad –lo que algunos han llamado el uso del “esencialismo estratégico” (Alcoff, 2000; Restrepo, 2004)– a partir de y en la interlocución con el estado. Sin embargo, en estos trabajos hemos buscado mover tal análisis hacia coordenadas menos exploradas, específicamente, estudiando los contrastes presentes en las formas de relacionamiento entre

grupos o la configuración de sociabilidades entre poblaciones que no se definen étnicamente, las cuales no han sido igualmente problematizadas. Por tanto, muchos de los casos y discusiones acá presentadas buscan fomentar otro tipo de aproximaciones que se abren al estudio de los relacionamientos, así como los procesos de intercambio y convivencia que nos den una perspectiva ampliada de lo que significa **la interculturalidad** más allá del multiculturalismo etnicizado.

Aquí ha sido muy importante el trabajo realizado por la antropóloga Anne-Marie Losonczy (2006) porque nos invita a reflexionar sobre la importancia de elaborar marcos de análisis alternativos que permitan problematizar, más que las diferencias, los espacios sociales donde grupos diferentes se encuentran. Vale la pena resaltar que una antropología de las relaciones interétnicas e interculturales apunta no solamente a la exploración de la interrelación entre grupos culturales que representan su particularidad con un marcador discursivo étnico construido desde “lo propio”. Incluye, igualmente, el análisis de los intersticios e intersecciones culturales entre colectivos que no se definen, ni a ellos mismos ni a los otros, en términos étnicos. De acuerdo con la investigadora francesa, “una perspectiva interétnica pretende integrar los armazones y competencias sociales y políticas internas y autónomas de estos grupos, que al tejer continuos intercambios con otros cercanos construyen sociabilidades interdependientes, anclajes sociológicos de la hibridación cultural. En suma, estas formas sociales se construyen sobre estrategias que diluyen de manera permanente los límites identitarios sin renunciar a la dimensión territorial como uno de los símbolos y lugares de la presencia colectiva. El descubrimiento de esta dimensión colectiva, sociopolítica y cultural permite dejar de enraizar de manera exclusiva el perfil y los límites identitarios de las poblaciones en el proceso exterior de la dominación y más bien lo que busca conocer son las dinámicas de intercambio y negociación que surgen entre diferentes grupos poblaciones” (p. 17).

Cuando hacemos referencia a esta mirada intercultural, por tanto, consideramos necesario analizar las lógicas de intercambios entre dos o más grupos para lograr documentar los lugares donde se construyen los límites del relacionamiento, y los espacios sociales que se interceptan. Tal observación cuestiona la idea de que los grupos poseen límites rígidos y formalizados o que, por el contrario, cuando entran en relación dan origen a una sola formación social resultado del encuentro interétnico. Por ello, Anne Marie Losonczy (1997) insiste en la importancia de comprender cómo una sociedad crea espacios de intersección

con otra a partir de los intercambios, y las maneras en que se estabilizan las relaciones entre ambas. Estos lugares de intercambio se convierten en “los lugares de transacciones simbólicas específicas entre alteridades sociales y culturales parcialmente encajadas e interdependientes” (p. 253) que nos invitan a pensar la interculturalidad como un insistente proceso de negociación con el otro.

Recogiendo pues esta apuesta intercultural, además de caracterizar la manera en que se agencia el multiculturalismo y las maneras cómo a partir de éste emergen los conflictos o se obliteran las relaciones sociales, este libro también se ha esforzado por dar a conocer experiencias que hacen referencia a los espacios de encuentro y convergencia que facilitan la cohabitación de poblaciones diferentes.

## **Estudiando procesos similares en espacialidades diversas**

Los estudios recogidos en este libro se preocupan por conocer los diferentes discursos que han constituido esta nueva matriz multicultural, y sus efectos político-prácticos sobre las relaciones entre actores sociales-étnicos. De esta manera, varios de los capítulos están orientados a dar cuenta de las concepciones que han gobernado las relaciones entre estos actores, interpelando sus formas de identidad política y cultural, así como las posibilidades y dificultades que este nuevo marco de gobierno demanda en su vida cotidiana y acción política.

Queremos resaltar, a ese respecto, tres asuntos metodológicos que pueden verse reflejados en los casos que vemos aquí. El primero es que los casos seleccionados no constituyen espacialidades fáciles de limitar geográficamente en su conjunto, pero están relacionados por cuanto comparten procesos y características que los hace muy significativos para un estudio comparado y multi-situado de la vida práctica del multiculturalismo. No en vano los actores de este libro son Consejos Comunitarios, organizaciones afro, campesinas, cabildos y organizaciones indígenas que desde su *posicionalidad* se relacionan con el estado y entre ellos, agenciando procesos políticos en la escala local, en conexión con la escala nacional, y frente a unos procesos de economía política transnacional. Sobre este asunto, varios de nuestros trabajos se articularon de manera activa tanto a los procesos organizativos como a distintos espacios generados por es-



tos, evitando la simple observación pasiva y distante del investigador. Así, que además del desarrollo de las investigaciones, varios de los y las investigadoras participamos activamente de espacios de formación como diplomados, foros y encuentros que nos han reiterado la necesidad de fortalecer investigaciones colaborativas con horizontes transformativos.

El segundo aspecto que queremos señalar es la apuesta por combinar múltiples técnicas y metodologías de investigación. Además de un intenso trabajo etnográfico, muchas de estas investigaciones se complementan con la utilización de la cartografía, la demografía y la historia con el objetivo de lograr un análisis más completo, y promover el establecimiento de conexiones entre los lugares en los que se dieron estos diferentes trabajos. El uso de mapas, por ejemplo, muestra un esfuerzo por darle lugar a reflexiones sobre la necesaria espacialidad de la diferencia, y por mostrar las intersecciones y traslapes jurídicos que la implementación multicultural trae en la escala local.

El tercer elemento que queremos destacar es que este libro es el producto de trabajos de profesores y estudiantes que en su momento buscaron desarrollar una agenda de trabajo sobre la emergencia de conflictividades en el contexto regional. Durante el desarrollo de las investigaciones tuvimos preguntas y problemas que fueron difíciles de resolver, por ejemplo, la inquietud de cómo aportar a soluciones frente a estas conflictividades emergentes, la necesidad de establecer los límites y alcances de los recuentos de cada caso, la posición de los investigadores en cada lugar, y las contradicciones entre las distintas versiones del conflicto. También nos enfrentamos a los retos de construir reflexiones colectivas mientras se adelantaban proyectos en lugares distintos desarrollados por personas distintas, en ocasiones, con importantes diferencias contextuales. Consideramos, sin embargo, que este es un producto colectivo que ha ganado mucho gracias a los enormes aportes analíticos de jóvenes investigadoras, y cuyas conclusiones no serían las mismas sin su trabajo de investigación comprometido, y los valiosos estudios de caso aquí reunidos.

Este libro comienza con un texto de Diego Nieto S., el cual opera como encuadre histórico-contextual al explorar las genealogías del multiculturalismo y la territorialidad rural en la región del Cauca. En ese texto, el autor se sirve de una teorización sobre la espacialidad para explorar la manera en que se construyen los sujetos “propios” de la territorialidad rural. A partir de una

revisión de literatura histórica y antropológica, se realiza un análisis de las continuidades y discontinuidades en las coordenadas discursivas del gobierno de las poblaciones indígenas, negras-afrodescendientes y campesinas-mestizas desde el período colonial hasta la actualidad.

Tras este capítulo introductorio, en la primera parte del libro se presentan varios casos de distintos tipos de conflictividad que se han presentado en consonancia con la llegada del reconocimiento multicultural a escala local. Basados en aproximaciones cualitativas, estos estudios se centran en explorar la manera en que algunos procesos sociales y expresiones político-organizativas afrontan la racionalidad estatal presente en la implementación de las políticas multiculturales. A su vez, dan cuenta de la generación de distintos tipos de conflicto mediante la competencia por el acceso a recursos políticos y territoriales. Comenzamos con el trabajo realizado en Bahía Málaga por la antropóloga Natalia Escobar García, cuyo caso presenta los conflictos territoriales resultantes de los procesos de titulación colectiva iniciados por los Consejos Comunitarios de poblaciones afrodescendientes sustentados en la Ley 70 de 1993, los cuales entran en contradicción con los procesos de titulación individual y de desarrollo de la industria turística promovidos por la Ley 55 de 1966. Tensiones propias de este contexto de la costa Pacífica tienen lugar, en tanto las comunidades deben afrontar diferentes presiones y alternativas entre la conservación, el extractivismo, y en este caso en particular, el desarrollo promovido por la industria turística. A continuación, tenemos el trabajo de la politóloga Inés Mazuera, quien realiza una reconstrucción del enfrentamiento entre poblaciones indígenas y afrodescendientes por terrenos de la Hacienda San Rafael en el norte del Cauca. El caso de la hacienda San Rafael nos muestra cómo una medida de reparación territorial hacia las poblaciones indígenas y de obligatorio cumplimiento por parte del estado se hace de una manera que desconoce la presencia previa de poblaciones afrodescendientes, lo que termina por generar una disputa entre estas comunidades que rompe con una relación histórica de cohabitación en la zona. Posteriormente, tenemos el trabajo de la antropóloga y socióloga Karime Ríos Piedrahita, cuyo capítulo enfoca su mirada en el conflicto que emerge entre poblaciones indígenas y campesinas por la administración de la educación, señalando la manera en que asimetrías jurídico-políticas en lugares como San Andrés de Pizimbalá e Inzá afectan

puntos de encuentro e intersecciones históricas entre estas poblaciones. Finalmente, las antropólogas Laura Silva Chica e Inge Helena Valencia P. delinear las maneras en que la racionalidad multicultural toma forma en el escenario local cuando se enfrenta a dinámicas asociadas al extractivismo y al conflicto armado, tal y como sucede en la vereda de San Antonio, en el norte del Cauca, ampliando fronteras de gobernanza entre lo legal y lo ilegal, el ejercicio violento y la resistencia comunitaria.

La segunda parte del libro reúne reflexiones sobre espacios de encuentro y convergencia que facilitan la cohabitación de poblaciones diferentes, así como sus intercambios, y la construcción de historias comunes. El trabajo de la antropóloga Daniella Trujillo Ospina da a conocer los escenarios paradójicos y las posibilidades de empoderamiento que ha traído la adopción de la retórica multicultural para los Consejos Comunitarios de la Cuenca del Río Cauca, y de las Microcuencas de los Ríos Teta y Mazamorrero en el norte del Cauca. La autora busca retratar, a través de su exploración etnográfica, las tensiones experimentadas y los esfuerzos de resistencia y creatividad política por parte de las personas que lideran el proceso, mostrando de esta manera al multiculturalismo como una arena contradictoria, con límites y potencialidades, de acción política. Este caso es seguido por el trabajo del antropólogo y sociólogo Alen Castaño quien acompañó de manera cercana y documentó sistemáticamente el proceso social de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria (MRSC) entre los años 2008-2010. Su trabajo logra visibilizar una apuesta de convergencia política y social que emerge en un escenario de articulación de organizaciones indígenas, afro, campesinas y estudiantiles, la cual sobrepasa la gramática multicultural para lograr una movilización de resistencia de carácter nacional frente al modelo de desarrollo y al ejercicio de la violencia contra este conjunto diverso de comunidades. Cierra este apartado el trabajo de Carlos Duarte y Carolina Baltán, investigadores del Instituto de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana, quienes presentan el caso práctico de un modelo de mesas de interlocución rural en el cual ellos han participado directamente. Este modelo se postula como un espacio de negociación, pero sobre todo de convergencia frente la emergencia de las conflictividades rurales en Colombia. Finalmente, el libro cierra con una reflexión de Diego Nieto S. quien, a manera de conclusión, discute las relaciones entre multiculturalismo,

conflictividad, interculturalidad y convergencia, en su correspondencia con lo que denomina la *gubernamentalidad multicultural* concepto acuñado a la luz de los casos presentados en el libro.

## **Prospectivas sobre la diferencia (multi-inter)cultural**

Los trabajos que hoy presentamos se realizaron, en su mayoría, hace más de cinco años. Creemos firmemente que recoger estas experiencias del pasado reciente es hoy más pertinente que nunca. Ellas nos permiten dar cuenta de los procesos diacrónicos a los que se enfrentan comunidades y lugares, vitales para pensar el futuro del multiculturalismo, especialmente en sus dimensiones estatalizadas, en el país. Esta apuesta no puede pensarse sin otras variables actuales como el recrudecimiento de la violencia, la profundización de la desigualdad y la necesaria atención a la resolución de conflictividades en un escenario de “post” conflicto y construcción de paz.

Así mismo, a pesar de que nuestro trabajo se concentre en analizar la emergencia de la conflictividad multicultural, creemos necesario resaltar la existencia de las particulares formas de relacionamiento social, organizativo y territorial donde la convivencia intercultural es una práctica fundamental en las poblaciones rurales de la región. Por un lado, creemos que los relatos de la convivencia, aquellos que se asientan por ejemplo en la existencia de intercambios sociales y simbólicos a través de relaciones como el compadrazgo y la existencia de estrategias ligadas a la solidaridad, necesitan ser contados y visibilizados con más fuerza en una región como la nuestra. Las reivindicaciones comunitarias y étnicas, que engendran diferencias pueden ser atenuadas por estas estrategias de intercambio, que si bien no son una solución a la problemática étnica-política sí permiten la convivencia y tolerancia entre diferentes grupos.

Por otro lado, creemos que es necesario transformar el tipo de gubernamentalidad multicultural creada hasta el momento y que copa las espacialidades mediadas por el estado y en muchas ocasiones el más amplio ámbito de lo público-político. La gubernamentalidad que emerge con fuerza a partir del giro multicultural ha hecho que pensemos la administración de poblaciones étnicas como su eje. El conjunto de reflexiones acá presentadas nos lleva a afirmar que el esquema diferencial que introdujo la Constitución de 1991, y

más en general la emergencia de una gobernanza multicultural, creó nuevas subjetividades que con el tiempo desbordaron la dimensión institucional bajo la que fueron diseñadas. Esta situación se ha vuelto potencialmente conflictiva, en tanto enfrenta una diversidad de concepciones, trayectorias y principios de organización del territorio y de percepciones en torno a lo público. Tal vez, en este nuevo contexto de transición hacia la paz al que hacemos frente, nuestro reto sea poner el foco no sobre las poblaciones que acceden a los derechos, sino sobre los problemas que aquejan a cada territorialidad. Con ello, podría lograrse que estas poblaciones diferentes converjan en pro de soluciones comunes para que, en una relación más equitativa con el estado y entre ellas, logremos el tránsito de conflictividades etnicizadas hacia encuentros interculturales donde la transformación equitativa de conflictos involucre la convivencia y la cohabitación desde la diferencia.

Somos conscientes que todo campo social está atravesado por las lógicas del conflicto y la convergencia, y esto no es diferente para el caso del multiculturalismo y la interculturalidad en el país. Los caminos de la interculturalidad pueden terminar signados por la estatalización de las convergencias sociales, tal y como ha sucedido en otros países andinos (Walsh, 2005). Las diferencias que establecemos aquí entre uno y otro buscan, sobre todo, dar cuenta de los (des)encuentros entre formas de gobierno, proyectos políticos de comunidades específicas y la organización de las relaciones sociales en contextos concretos en el caso colombiano. Nuestra propuesta no pasa por eliminar la diferencia y la existencia de conflictos, por el contrario, buscamos contribuir a que se realicen intercambios, negociaciones e interacciones de múltiple vía que, por un lado, reconozcan las inequidades históricas y las diferencias de poder entre grupos y, por el otro, abran espacios de participación pública que no estén segregados étnicamente, o que entren en contradicción y fragmentación con otras institucionalidades estatales y relacionamientos sociales.

A través de esta doble mirada de lo que llamamos ***conflictos multiculturales y convergencias interculturales***, el libro busca dar cuenta de las racionalidades que enmarcan las prácticas e interacciones de los diferentes actores rurales con relación a la construcción de lo público en el suroccidente colombiano tras más de 25 años del estado multicultural. Buscamos aportar a la comprensión de los procesos de convivencia y conflicto, una convivencia que implica el proceso de encuentro y negociación con el otro, donde el conflicto representa

la posibilidad de dirimir la diferencia y transformar las injusticias, sin que ello suponga el exterminio del otro o la eliminación total de las contradicciones sociales. La existencia de prácticas de convivencia y articulación intercultural evidencia las potencialidades de una construcción de lo social que reivindica una diversidad sin esencialismos y una construcción de lo público común desde el respeto a la diferencia, una idea que cobra cada vez más vigencia en medio de la arremetida de los proyectos nacionalistas homogeneizadores que hoy se ciernen sobre los estados en diferentes lugares del mundo.

---

**Diego Nieto S. e Inge Helena Valencia P.**

Diciembre 2018

## **Referencias bibliográficas**

- Alcoff, L. M. (2000). Who's Afraid of Identity Politics? En P. M. L. Moya y M. R. Hames-Garcia (Eds.), *Reclaiming identity: realist theory and the predicament of postmodernism* (pp. 312-345). Berkeley, California: University of California Press.
- Arocha, J. (1998). Inclusion of Afro-Colombians. Unreachable National Goal? *Latin American Perspectives*, 25(100). 70-89.
- Bocarejo, D., y Restrepo, E. (2011). Introducción. Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 7-13.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.
- Bonilla, D. (1999). *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Chaves, M. (2005). *Que va a pasar con los indios cuando todos seamos indios: ethnic rights and reindianization in Southwestern Colombian Amazonia*. Urbana-Champaign, Illinois: University of Illinois.

- Chaves, M. (Ed.). (2011). *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado* (1ª edición). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chaves, M., y Zambrano, M. (2009). Desafíos a la nación multicultural. En C. Martínez (Ed.), *Repensando los movimientos indígenas*. (pp. 215-245). Quito: FLACSO-Ecuador.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. En *The Foucault effect. Studies in governmentality* (pp. 87-104). Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Garretón, M. A. (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina. *Revista de la CEPAL*, 76, 7-24.
- Gros, C. (2002). América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego. *Desacatos*, 10, 127-147.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. En C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 351-358). Bogotá: UN-ICANH-IRD-ILSA.
- Hoffmann, O., y Rodríguez, M. T. (2007). *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, D.F: CIESAS.
- Losonczy, A. M. (2006). *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá, Colombia: ICAHN-IFE
- Losonczy (1997). “Hacia una antropología de lo interétnico: Una perspectiva negro-americana e indígena”. En M. V. URIBE y E. RESTREPO. (Eds.) *Antropología en la modernidad*. (pp. 253-279). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Colcultura.
- Hooker, J. (2005). Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 285-310.
- La nueva guerra en el Cauca. (2013, abril 27).. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com//nacion/articulo/la-nueva-guerra-cauca/341389-3>

- Ng'weno, B. (2007). Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 414-440.
- Restrepo, E. (2004). Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones saber y poder. En O. Barbary y F. Urrea Giraldo (Eds.). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. (pp. 227-244) Medellín: CIDSE.
- Restrepo, E. (2007). El giro al multiculturalismo, encuadre afro-indígena. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 475.
- Rincón García, J. J. (2009). Diversos y comunes: elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca. *Análisis Político*, 22(65), 53-93.
- Rodríguez Garavito, C. A. (2012). *Etnicidad.gov: los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados* (1ª edición). Bogotá, Colombia: Dejusticia Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
- Se mantiene tensión. (2018, agosto 15). *Diario Occidente*. Recuperado de <https://occidente.co/se-mantiene-tension/>
- Norte del Cauca: la tormenta perfecta. *Norte del Cauca confluyen todas las problemáticas sociales*. (2017, October 28). *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/norte-del-cauca-confluyen-todas-las-problematicas-sociales/545242>
- Sennett, R. (2003). *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, XXIV(46), 39-50.
- Wade, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. New York, Estados Unidos: Pluto Press.
- Wade, P. (2013). Blackness, Indigeneity, Multiculturalism and Genomics in Brazil, Colombia and Mexico. *Journal of Latin American Studies*, 45(2), 205-233.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for justice*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.



# **Conflictos multiculturales**

---



**01**

**Genealogías  
del multiculturalismo  
y la territorialidad rural  
en el cauca: el resguardo  
indígena, el cuerpo  
negro y la frontera  
campesina**

## Mestizaje y multiculturalismo: las cambiantes imágenes de la raza y la etnicidad

---

Las sociedades latinoamericanas contemporáneas fueron construidas sobre la herencia de las estratificaciones que marcaban la posición social de los sujetos en la sociedad colonial, las cuales, además, se traducían en una serie de privilegios y deberes para cada uno de ellos. Los procesos de mestizaje que tuvieron lugar entre los siglos XVII y XVIII fueron una parte esencial de la movilidad en este sistema estratificado de la vida colonial, creando fuertes tensiones a partir de las guerras de independencia que dieron nacimiento a las nuevas repúblicas en la primera mitad del siglo XIX. Las élites criollas, vanguardias de los movimientos de independencia, debieron sostener una posición ambivalente entre denunciar las injusticias cometidas por el imperio español contra las comunidades indígenas o apelar al apoyo de grandes números de poblaciones negras para sostener sus esfuerzos militares, mientras que defendían valores ilustrados que menospreciaban el carácter «premoderno» de pobladores indígenas y negros. Todo esto, queriendo igualmente mantener las prerrogativas que heredaban de la estructura social colonial en el naciente orden republicano.<sup>1</sup>

En parte, y pese a que estas repúblicas nacientes afirmaban estar comprometidas con la abolición del «sistema de castas» que operaba en la sociedad colonial, este siguió presente *de facto* en la mayoría de los lugares y relaciones sociales después de las guerras de independencia. El mantenimiento de tales estratificaciones, a pesar de las declaraciones políticas de igualdad política que acompañaron la creación de la nación, implicaron esfuerzos por avanzar procesos de homogenización cultural y subyugación laboral que no fueron el resultado de políticas armoniosas y racionales de «progreso estatal», sino que demandaron empresas punitivas y violentas con el objetivo de disciplinar «cuerpos inferiores» –marcados racial o étnicamente–. A su vez, esto implicó negociaciones y confrontaciones entre élites nacionales y locales con respecto

---

1. Los criollos, hijos e hijas de los colonizadores españoles nacidos en tierras americanas, disfrutaban en muchos sentidos de la misma categoría social y frente a la corona que sus padres, pero no tenían las mismas prerrogativas políticas en la provisión de puestos burocráticos, o en aspectos económicos. Estos y otros factores que no vienen al caso de este análisis los llevó, apelando a los ideales de la Ilustración y los principios de la revolución francesa, a empujar por el movimiento hacia la independencia de las colonias.

al rol que jugarían estas poblaciones en la «nueva» sociedad, así como por el apoyo político que podían obtener de ellas. Más adelante, estos procesos complejos de disciplinamiento y homogeneización se fueron sedimentando en el imaginario social armonioso del *mestizaje*. Una noción mítica con funciones ideológicas que, desde entonces, ha presentado a naciones, como la colombiana, libres de racismo, abrazando una democracia de la diversidad donde todos son incluidos y bienvenidos.

Sin embargo, estos esfuerzos de homogeneización y asimilación de las castas bajas al proyecto de nación nunca fueron completamente exitosos en integrar a sujetos indígenas y negros a los proyectos de modernización mestiza, ni tampoco en dismantelar las inequidades ligadas a una historia de estratificaciones étnicas y raciales. Casi dos siglos después de su nacimiento, el Estado-nación colombiano, como muchos otros a nivel mundial, admiten la derrota de su proyecto unitario y homogéneo de nación, abriendo la puerta al reconocimiento del carácter multicultural y pluri-étnico de su población en la Constitución de 1991, dando lugar a una serie de disposiciones jurídicas y políticas *diferenciales* destinadas al resarcimiento y reivindicación de las ahora denominadas minorías étnicas.

Esta carta política, empero, no tenía como única orientación el reconocimiento histórico de estas poblaciones, sino que fue el resultado de un contexto de crisis alimentado por la degradación de la violencia asociada al narcotráfico y la guerra irregular, y a la des-legitimización del cerrado sistema político en manos de los dos partidos políticos hegemónicos. El reconocimiento del carácter multicultural de la sociedad colombiana emergió, así, como parte de un proyecto más amplio de inclusión que buscaba aliviar las presiones sobre el régimen, en donde los ideales de la participación ciudadana, la expansión de los derechos sociales, económicos y culturales, y un proyecto neoliberal de modernización se unieron con los principios del multiculturalismo para dar forma al nuevo pacto constitucional y de refundación de la nación.

Es así como hoy en día el Estado colombiano consta de una serie de marcos institucionales y legales para reconocer la diferencia y acoger la diversidad, buscando reevaluar progresivamente el lugar de las poblaciones indígenas y negras en el país y, de esta manera, asumir finalmente «la cuestión racial y étnica». Visto desde esta trayectoria de larga duración, que inicia con la construcción de la sociedad colonial, pasa por el proyecto de construcción de

la nación moderna y aterriza en la proclama del carácter multicultural de la nación, las desigualdades y segregaciones raciales y étnicas pasaron de existir en una sociedad estratificada a ser más tarde difuminadas en el imaginario de una nación mestiza para, más recientemente, terminar enmarcadas dentro del Estado pluri-étnico y multicultural.

A pesar de la imagen de progreso que tal trayectoria podría aparentar, en este texto busco dar cuenta del engranaje entre los imaginarios del mestizaje y el multiculturalismo con las largas trayectorias raciales y étnicas heredadas desde tiempos coloniales. La característica de dicho engranaje es que, por un lado, hace difícil rastrear la persistencia de las estratificaciones raciales y étnicas en los discursos hegemónicos de la celebración de la diversidad multicultural y de la armonía racial mestiza; por el otro, sustraen discursivamente el carácter material –espacializado y violento– de las estructuras sociales de la desigualdad y la segregación racial y étnica persistentes en esta larga trayectoria de lo que llamaré más adelante el gobierno de los ‘Otros’ o *gobierno de la diversidad* (Nieto, 2013).<sup>2</sup>

Con el objetivo de enfrentar las dificultades de este rastreo, propongo un acercamiento diferente a las cuestiones de raza y etnicidad en el contexto del multiculturalismo y el estudio de las denominadas políticas de la identidad.<sup>3</sup> La apuesta es por un enfoque que inicie el análisis en el despliegue concreto de lo étnico y lo racial en las relaciones entre cuerpo y espacialidad (Blomley, 2003; Mohanram, 1999; Razack, 2002). Para ello, rastreo genealógicamente su presencia en racionalidades, mentalidades e imaginarios políticos diseñados como formas de *gobierno de la diversidad* (Barry, Osborne, y Rose, 1996; Foucault, 1991). Desde esta perspectiva busco dar sentido a la persistencia de ideologías de la modernización y el mestizaje, a su relación con los procesos de desposesión, y con las formas estructurales de desigualdad y segregación que se

---

2. Al respecto ver, además, el capítulo de cierre de este libro en el que busco delinear las características actuales de esta racionalidad de gobierno.

3. Estas dificultades se hacen particularmente evidentes en el campo de los estudios étnicos y raciales en Colombia, los cuales se debaten entre comprender estos procesos a través del estudio de los procesos culturales de la construcción/destrucción de la identidad, o su enmarcamiento en luchas socio-económicas y materiales más amplias alrededor de la tierra y la subyugación histórica: en palabras de Fraser (2014) entre las políticas del reconocimiento y las políticas de la redistribución (Ver también Agudelo, 2010; Leal y Arias, 2007).

sustentan en los imaginarios raciales y étnicos presentes en estas racionalidades de gobierno propias de la historia republicana del país.

Específicamente, con el objetivo de comprender la relación entre las actuales políticas de la identidad y las trayectorias más amplias de gobierno de la raza/etnicidad, apelo a una exploración de los procesos concretos mediante los cuales los proyectos de modernización se graban en los cuerpos y adquieren sentido a través de la recreación de diversas construcciones espaciales inmersas, y en tensión con la idea del territorio-nación. Este enfoque, espero mostrar, nos permitirá ver la reproducción y re-instanciación, así como las contradicciones y contestaciones de las marcas raciales y étnicas que se mantienen bajo la superficie de los discursos del mestizaje y el multiculturalismo. De esta manera, veremos cómo los dispositivos de gobernanza del multiculturalismo se encuentran vinculados, si bien no determinados, por las trayectorias históricas mediante las cuales la sociedad mestiza hegemónica despliega formas de territorialización, desplazamiento y desposesión sobre cuerpos y espacios racial y étnicamente marcados.

En este caso en particular, centraré mi mirada en las dinámicas espaciales del Cauca, una región colombiana que en términos étnico-raciales-culturales se considera «ricamente diversa», y que, en principio, bajo las premisas del multiculturalismo, deberían prosperar. Sin embargo, su historia contemporánea muestra, en algunos sentidos, una imagen contraria: un territorio en donde las desigualdades sociales prevalecen y el conflicto armado ha sido particularmente intenso sobre las poblaciones indígenas y negras.

Mi argumento es que el presente de la región del Cauca, atribuido de manera simplista al entrecruce entre su diversidad cultural y cuestiones tales como el conflicto armado y la economía de la droga impiden tener una comprensión más profunda de las trayectorias históricas más largas que la han constituido como el producto conflictivo y contradictorio de los proyectos de «modernización y civilización» que toman forma a través de tres instancias espaciales/corpóreas nodales: el lugar del *resguardo indígena*, las luchas alrededor del *cuerpo negro*, y la colonización de la *frontera agraria campesina*. La examinación genealógica de estos espacios/cuerpos nos permite revelar los vínculos y contradicciones entre el multiculturalismo y el sujeto hegemónico/normativo mestizo que intenta construir la nación y los proyectos de modernización, desplazamiento y acumulación mediante la gobernanza del cuerpo/espacio «Otro».

Con este objetivo en mente, a continuación, reconstruyo las trayectorias divergentes de la presencia indígena, negra y campesina en la región, enfatizando las maneras en las que sus cuerpos y territorios han sido marcados cultural, racial y étnicamente con el fin de naturalizar su desplazamiento o fijación en espacialidades periféricas y fronterizas, desplegar prácticas de cuidado paternalista, y normalizar el ejercicio de violencia y desposesión sobre ellos. Posteriormente, discutiré cómo, mientras las políticas multiculturales de inclusión legal y política y la discriminación positiva, e incluso organización territorial autónoma, contribuyen a abordar algunas de las faltas históricas de la sociedad mestiza hegemónica, por ejemplo, a través del enarbolamiento de principios de reconocimiento y empoderamiento de grupos étnicos. Estas también sostienen formas en las que el sujeto mestizo-universal reclama dominación sobre el otro-rural, mantiene su lugar de poder y privilegio, y sostiene la validez de sus proyectos desarrollistas de desposesión-modernización y construcción de la nación.

### **Aproximándose espacialmente a la región del Cauca: paisajes diversos y conflictivos**

Las visiones en la opinión pública de la región del Cauca la presentan como un lugar diverso debido a la importante presencia de poblaciones indígenas y negras en su territorio, pero también como un lugar turbulento, debido al rol que desempeña en las dinámicas contemporáneas del conflicto armado y la economía de la droga. En ambos casos, hay buenas razones detrás de tal descripción, pues encontramos en el Cauca a la segunda mayor población del 2 % total de comunidades indígenas en el país, que a la vez representan el 20.5 % del más de millón de personas que viven en el departamento. De igual manera, el Cauca alberga la quinta mayor cantidad de población negra, afrodescendiente y raizal del país –21.1 % del total en el departamento–, de acuerdo a las cifras del censo del año 2005. Mientras algunas de las más grandes poblaciones étnicas del país convergen en el Cauca, también encontramos poblaciones campesinas-mestizas que han venido a habitar las zonas rurales del departamento a lo largo del siglo XX.<sup>4</sup>

---

4. Como mostraré más adelante, los campesinos no son parte del marco de derechos y prerrogativas multiculturales y, a pesar de que la historia de estos tres grupos poblacionales



Por otra parte, también se considera que la región está estratégicamente posicionada, tanto frente a las dinámicas del conflicto armado, como para las economías ilegales de armas, cultivos de coca y extracción minera. A ese respecto, por ejemplo, la zona norte del departamento y el sur del Valle del Cauca fueron el escenario de combates entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las Fuerzas Militares durante la última década. También se registra una importante presencia del crimen organizado y la violencia común —no necesariamente asociados con el conflicto armado—, y las tasas de homicidio y víctimas de minas antipersonales, desplazamiento forzado, secuestro, extorsión, y reclutamiento forzado de menores han sido relativamente mayores que en otras regiones del país (Fundación Ideas para la Paz, 2014). En muchos sentidos, el Cauca se ha convertido en una región en disputa entre actores armados ilegales, las fuerzas del Estado, las élites políticas tradicionales y movimientos sociales organizados de poblaciones indígenas, negras y campesinas.

Aunque estas razones podrían explicar el carácter a la vez «diverso y turbulento» del Cauca en la actualidad, tal acepción des-historiza y simplifica las complejas y largas trayectorias que han llevado al presente de esta región. Esta imagen, que hace de la presencia de las poblaciones indígenas y negras en esta región un «hecho natural», opaca la historia de los asentamientos y movimientos de estas poblaciones desde, a través y hacia áreas periféricas y empobrecidas de la región. A su vez, normaliza estos espacios como salvajes o paisajes fronterizos (Blomley, 2003) en donde la violencia no sorprende y por el contrario resulta probable que ocurra que los pobladores sean vistos como portadores normales de las etiquetas de perpetradores o víctimas de la violencia.

Necesitamos reevaluar críticamente esta imagen si queremos entender las dinámicas raciales y étnicas que la impregnan. Hay una diferencia crucial entre decir —en tono multicultural— que se «reconoce» la presencia de comunidades afrodescendientes e indígenas en el Cauca, poblaciones que deben ser «toleradas y respetadas», y entender la profundidad histórica de su presencia en este lugar, de los mecanismos entrelazados de desposesión/gobierno-acumulación/subordinación que dieron lugar a su presencia allí mediante complejas técnicas

---

se entrelaza profundamente, su presencia tiende a ser ignorada en la mayoría de los estudios étnicos y raciales contemporáneos en Colombia.

de gobernanza aplicadas a estas poblaciones, en lugares específicos, y marcando a ciertos cuerpos de maneras particulares (Alcoff, 2006).

Así, el primer objetivo de una aproximación espacial es estudiar la presencia histórica y los procesos de asentamiento con el objetivo de dar cuenta de las improntas de poder en su constitución, las formas en que estos espacios son producidos y la identificación de cómo, a su vez, producen sujetos y jerarquías (Razack, 2002). Su revisión genealógica, así como la visibilización de la importante cantidad de formas de resistencia presentes a través de la historia en esos mismos espacios, sirve como desafío a las narrativas legitimadoras de proyectos de desarrollo y de construcción armónica de la nación que perpetúan las desigualdades raciales y sociales, y el ejercicio de incontables formas de violencia en esta región y sobre estas poblaciones.

En segundo lugar, un enfoque espacial también significa estudiar cómo la identidad es creada en y mediante el espacio, y cómo se encuentra íntimamente atada a la materialidad de los cuerpos que lo habitan. Los procesos de producción del espacio implican formas de imaginar las relaciones y los sujetos que vienen a moldear y son moldeados por las representaciones de esos espacios mismos (McCann, 1999). En ese sentido, estudiar los procesos de producción del espacio implica develar los discursos que dicen «la verdad» sobre los sujetos en él, lo que deberían ser, cómo se supone que deben entenderse a sí mismos en relación con ese espacio y frente a los otros sujetos que allí se encuentran, cómo llegan a reconocerse a sí mismos como castas inferiores, incivilizados, diferentes, étnicos, rurales, etc., en buena medida, como consecuencia de las particulares formas de nombramiento de esos espacios. Así, en lugar de simplemente hablar del hecho de la existencia de comunidades étnicas, indígenas y afrodescendientes, necesitamos preguntarnos porqué y cómo estas son ahora «visibles» como comunidades étnicas, y cómo este nombre está conectado a formas pasadas de visibilización/invisibilización, dominio/subordinación y acumulación/desposesión en espacios sociales y territoriales específicos. Necesitamos considerar la diferencia entre naturalizar un nombre dado en el presente y reconocerlo como el producto de una trayectoria histórica.

Esto último demanda tanto la develación de los actos político-discursivos que constituyen esos nombres, como también el rastreo material de las relaciones de poder que crean en espacialidades específicas y sobre cuerpos concretos. La

búsqueda de la identidad no es simplemente ir atrás en el tiempo para recobrar tradiciones ancestrales, sino que también implica buscarla en los actos de opresión que han puesto a algunos en lugares de privilegio y dominio, mientras que ha dejado a otros confinados a la periferia de las condiciones geográficas, materiales y sociales del poder.

Al revisar la presencia geográfica contemporánea de las poblaciones del Cauca, se devela su atamamiento a geografías específicas del departamento, y nos hablan de la existencia de una historia de territorialización y desplazamiento que tiene una correlación con las articulaciones entre raza-etnicidad, cuerpo y espacio. Hoy es común hablar de los *Resguardos Indígenas*, los *Consejos Comunitarios Afrodescendientes*, o las *Zonas de Reserva Campesina* como territorialidades que asociamos con la presencia de ciertas poblaciones. Aun así, estamos lejos de entender la larga historia simbólica y material que da forma y liga estos constructos, encarnando formas de reproducción y resistencia de la «racialización del espacio y de espacialización de la raza» (Lipsitz, 2007), y que han legitimado o cuestionado los proyectos de modernización y las narrativas de la construcción de la nación que buscan sustentar.

Por esta razón, podríamos decir que, este escrito es un intento de «(des)-mapeo» genealógico de estas espacialidades, o lo que es lo mismo, el cuestionamiento de la presencia naturalizada de ciertos sujetos atados a ellas. Admitiendo que esta es una iniciativa enorme que seguramente supera los alcances de este corto trabajo (y de mi propia trayectoria académica) cuya experticia no se sustenta ni la historia, ni en la antropología, pero que se alimenta profundamente de ambas, espero trazar un primer esbozo de los beneficios e implicaciones que un enfoque espacial-genealógico trae al permitirnos entrelazar materialmente las trayectorias, aparentemente disparejas, pero altamente imbricadas, del resguardo indígena, el cuerpo negro y la frontera del colono campesino, esto es, las trayectorias de la raza, la etnicidad y la ruralidad.

## Hacerse cargo del indio: pueblos de indios y el espacio ingobernable del resguardo

*Porque el creador de todos los seres no ha despreciado estos pueblos del Nuevo Mundo para desear que les faltara la razón y hacerlos como animales brutos, en la forma en que [Sepúlveda et al.] lo piensan o imaginan. Por el contrario, ellos [los indios] son de tal gentileza y decencia que se encuentran, más que las otras naciones del mundo entero, sumamente aptos y preparados para abandonar la adoración de ídolos y aceptar, provincia por provincia y pueblo por pueblo, la palabra de Dios y la predicación de la verdad.*

Bartolomé de Las Casas. *En Defensa de los Indios (1550)*

El debate del siglo XVI entre Sepúlveda y De las Casas, que discurría sobre el estatus del indio y la legitimación de la ocupación española y la apropiación de tierras nativas, era sólo una de las muchas disputas que progresivamente le dieron paso al espacio del *Resguardo* como el lugar indicado *para* el indio. La denuncia de las atrocidades del sistema de *Encomienda*<sup>5</sup> en los primeros años del período colonial, y la preocupación de algunos de los representantes de la Iglesia Católica como De las Casas, con la reducción del número de indios, tuvieron lugar dentro de debates más amplios sobre el carácter salvaje o humano (con alma y, por ende, potenciales cristianos) de los indios. Estos debates fueron cruciales no sólo por su resolución se traducía en la posibilidad de la evangelización de los indios, que en este contexto significaba efectivamente «civilizarlos», sino también porque implicaría determinar el estatus de los indios como vasallos de la Corona, el de las Américas como reinos, y finalmente, el

---

5. Como institución colonial, la encomienda consistía en la dotación de un grupo de familias de indios a un español en reconocimiento por sus servicios a la Corona. El encomendero estaba obligado a enseñar a los indios bajo su responsabilidad la doctrina cristiana, la agricultura de granos, y otras manufacturas rentables. Por su parte, se esperaba que los indios trabajaran en sus tierras o las de los encomenderos y proporcionar a estos los servicios domésticos. Es comúnmente aceptado que los abusos en el marco del sistema de la encomienda, especialmente alrededor de la mano de obra minera, fue una de las grandes causas de la enorme disminución de la población indígena en la primera mitad del siglo XVI. Para investigar más del tema ver «De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano) de Beatriz Nates Cruz.

posible reconocimiento del derecho de los indios a la propiedad colectiva e inalienable de la tierra que habitaban (Wynter, 2004).

El Resguardo, desde este punto de vista, se configuró paulatinamente como la instancia espacial que encarna la producción del *indio* por parte del discurso dominante: un espacio para hacerse cargo de un sujeto que está siempre en proceso de civilización, confinado a un espacio demarcado como vestigio del pasado y, por ende, condenado a una lenta desaparición. Asimismo, como un espacio que nunca garantiza certidumbre sobre la propiedad de la tierra a quienes por derecho la poseen, puesto que es concebido, más bien, para reunir a la escasa fuerza de trabajo y asegurar el acceso a bienes de consumo escasos.

Así, los resguardos cumplían una función socio-cultural y una político-económica. Su propósito era cuidar y proteger al indio de los daños del trabajo abusivo con el objetivo de evitar su extinción inminente, además de reunir la fuerza de trabajo necesaria para alimentar el crecimiento de las *Haciendas*,<sup>6</sup> las unidades socioeconómicas que reemplazarían progresivamente el sistema de *Encomienda*.<sup>7</sup> El hecho de que los resguardos fueran, a la vez, un lugar para el cuidado y reproducción de la fuerza de trabajo —doméstica, agraria y minera—, así como un intento por mantener la segregación india, es reforzado por su lento crecimiento paralelo durante el siglo XVII con una política más amplia de creación de *pueblos de indios*. Estos fueron creados mediante la reunión y reubicación en centros poblados de comunidades enteras de indios dispersos, con el objetivo de garantizar el sostenimiento de los *pueblos españoles*. Llevar progresivamente a las poblaciones indias hacia formas civilizadas de asentamiento en la manera de pueblos también se constituyó en una opción muy

---

6. La Hacienda se constituyó en la base de la agricultura colonial, y la posesión de enormes extensiones de tierra fueron la característica de formas poder político y social sobre aquellos que las poblaban. Como se verá, las haciendas ocuparon los territorios más fértiles y accesibles, sometiendo a los pobladores a través de formas de renta, deuda, y el control partidista y religioso. Esta figura social, política y económica marcará de forma indeleble el desarrollo de las zonas rurales de Colombia durante todo el siglo XIX y XX, a pesar de los desafíos, crisis y divisiones que ha sufrido desde entonces. Para más información ver Desarrollo Histórico del Campo Colombiano In Colombia Hoy de Kalmanovitz.

7. Vale la pena señalar que la encomienda no fue abolida definitivamente sino hasta la primera mitad del siglo XVIII y, en el caso de Cauca, se mantuvo operando junto a las haciendas y distritos mineros hasta el final del mismo siglo. Para más información ver La Economía del Virreinato (1740-1810). In Historia Económica de Colombia de Jaramillo Uribe.

conveniente cuando se trataba de reducir su presencia, ocupación y posesión de tierras, liberando extensiones significativas para su apropiación por parte de colonizadores (Colmenares, 1996; Melo, 1977).

Como una forma de gobernanza para el control, segregación y uso de las poblaciones indias, los resguardos y, en muchas ocasiones, los pueblos indios, se apoyaron en las estructuras sociales y políticas existentes en las comunidades indígenas, y el carácter de su propiedad era, en principio, colectivo e inalienable. Así, el encomendero o las autoridades coloniales tratarían exclusivamente con el *Cacique* quien, estando a cargo de recolectar los «impuestos» para suplir a las haciendas con productos básicos como, por ejemplo, comida, adquiriría prerrogativas al punto de ser tratado casi como un sujeto español (un *Don*). A pesar de la expectativa por parte de la corona de que este arreglo redujera los abusos provenientes de la Encomienda, era común que los resguardos sufrieran usurpaciones, invasiones y expropiaciones de tierra, y que terminaran sometidos a un sistema de rentas y servidumbre conocido como *terrajería*. Una gran cantidad de resguardos fueron disueltos, sus habitantes transferidos a pueblos indios, y sus tierras subastadas o apropiadas por colonos en cantidades más significativas y por emergentes terratenientes de tiempos coloniales (Colmenares, 1996).

Como resultado, la creación de pueblos de indios y de una ínfima cantidad de resguardos al final del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII, especialmente en los alrededores de grandes planicies adecuadas para albergar grandes haciendas –tales como Tunja y Santa Fe en el centro, y Cauca-Popayán en el Suroccidente–, no evitó la creciente disminución de las poblaciones indígenas.<sup>8</sup> El cambio es tan dramático que para el final del siglo XVIII las poblaciones indígenas ya eran una minoría en la Nueva Granada, representando alrededor del 20 % del total de la población (Castillo, 2007) como consecuencia de una de los procesos más prominentes e integrales de mestizaje en la América española –actualmente son cerca del 2 % de la misma–. Sólo unos cuantos resguardos sobrevivieron y aún tenían que luchar por mantener alejadas las amenazas de usurpación e invasiones, y defenderse a sí mismos en

---

8. Según Melo González (1990) estos primeros resguardos no llegaron a representar un porcentaje de más del 5 % de las tierras que ocupaban las poblaciones indígenas antes de la llegada de los conquistadores españoles.

contra de las leyes de disolución y subastas que favorecían tanto a la creciente población *mestiza-colona*, como especialmente a los grandes hacendados de la época (Colmenares, 1996).

En este sentido, la lucha contra el sistema de terrajería y la disolución de los resguardos marcarían el camino de la supervivencia indígena desde la década de 1750 hasta los años republicanos. De hecho, estas dinámicas no variaron significativamente con la emergencia de los proyectos de independencia iniciados por las élites criollas, frente a los que los pueblos indígenas mantuvieron una actitud de desconfianza e incertidumbre. Efectivamente, las implicaciones para las poblaciones indígenas de los proyectos independentistas pronto se hicieron claras, y las esperanzas de cambio durante la consolidación de las nuevas repúblicas en el siglo XIX fueron pronto abandonadas.

Para las élites liberales, los resguardos representaban la herencia de un pasado premoderno, y por tanto buscaban disolverlos en formas de propiedad individual campesina: «pequeñas y racionales». Esta fue una política que las élites liberales intentarían a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, y de nuevo en los años 1930 y 1960 bajo la bandera de la «modernización» de la Colombia rural. Los conservadores, por su parte, se mostraban satisfechos con el mantenimiento del trabajo subyugado indígena y la terrajería y, en consecuencia, defendieron la visión paternalista, segregativa y colonial de los resguardos. Al considerarlos como lugares para la civilización progresiva y la evangelización católica de los indios —en particular aquellos que se encontraban en áreas remotas del país— élites conservadoras propendieron por su mantenimiento y lenta desaparición bajo la tutela del Estado, o mediante encargo a comunidades religiosas. Esta última visión fue la que finalmente prevaleció en la ratificación de *Resguardos y Reservas* en la ideológicamente conservadora constitución de 1886 y, posteriormente, en la ley 89 de 1890. No deja de ser paradójico que este sistema de protección indígena haya sido creado por el proyecto de nación enarbolado por La Regeneración, el que a su vez concibió un proyecto de unidad nacional anclado en los principios de una religión —el catolicismo—, un lenguaje —el español—, y una raza —blanca/mestiza— homogénea (Castillo, 2007; Muñoz, 2015; Sanders, 2007; Troyan, 2008).

Como consecuencia de la vulnerabilidad y poca protección sobre la posesión colectiva de la tierra y sus productos que esta configuración territorial de

resguardos y reservas implicaba, muchos indígenas en posiciones de liderazgo vieron incentivos en dividir la propiedad colectiva con el objetivo de apropiarse individualmente mayores extensiones para su propio beneficio. Esto también presionó a otros, menos privilegiados, a abandonar los resguardos, aprovechar cualquier oportunidad de participar en procesos de mestizaje dentro de los pueblos indios, y a someterse a la profundización de su empobrecimiento convirtiéndose en jornaleros obligados a mudarse cerca de las crecientes haciendas.

Vemos así, que, independientemente de su orientación ideológica, las élites políticas republicanas estaban preocupadas con la «civilización del indio», aun cuando diferían en cómo hacerlo y, por ende, en general apoyaron —activa o pasivamente— la colonización de terrenos «baldíos», divisiones de la propiedad colectiva india, y especialmente la usurpación de sus tierras por parte de grandes terratenientes. Fuera para tener acceso a la tierra o a la fuerza de trabajo, el espacio del resguardo siempre estuvo bajo amenaza. El resguardo reconocía la existencia del indio, en muchos sentidos creaba al sujeto indio, pero no reconocía al indio como un agente sino sólo como un sujeto de la voluntad de otros. En resumen, la política de los resguardos fue, más que una política del cuidado para la vida, una política del cuidado de la muerte lenta del indio: la disolución progresiva de la cultura y vida indígena en manos de sacerdotes y terratenientes: el proceso de cuidar de un enfermo terminal mientras avanzaba hacia su transfiguración a una «mejor vida civilizada».

El Cauca, una región con gran ascendencia conservadora y católica, se vio menos afectada por las leyes de disolución de resguardos durante el período republicano de dominio liberal, de manera tal, que para la mitad del siglo XX todavía albergaba una de las áreas más grandes de resguardos en el país (Cruz, 2002). Como hemos señalado, incluso hoy en día, un importante porcentaje de comunidades indígenas ocupan las áreas montañosas menos productivas que rodean las planicies fértiles del Cauca, en donde grandes plantaciones y haciendas, principalmente dedicadas al ganado y la caña de azúcar, se encargaron, desde el siglo XVII, de emplear a cultivadores indígenas que combinaban su trabajo en las haciendas con la agricultura de subsistencia en sus propias tierras de ladera (Hristov, 2005). Pobladores indígenas continuaron teniendo una importancia no despreciable en la política y la economía de la región, especialmente con el creciente interés del partido liberal por disputar este enorme bastión del partido conservador.



La pervivencia de los pueblos indígenas en la región no se debe solamente a la aquiescencia por parte de las elites conservadoras caucanas frente a los resguardos; esta también responde a la capacidad de resistencia y estrategia política por parte de grupos indígenas durante estos años. Situados en las sierras de la Cordillera Andina oriental, los indios del Cauca mantuvieron una posición «ambigua» y evitaron inmiscuirse directamente en las confrontaciones bipartidistas de la nueva república. Por el contrario, en un acto políticamente creativo, buscaron sacar ventaja estratégica de estas confrontaciones políticas para reclamar por una «ciudadanía» sustentada en derechos históricos indígenas adjudicados por la Corona desde tiempos coloniales, incluyendo prerrogativas en la tenencia comunal de la tierra y el autogobierno en la forma de cabildos. Los indios en la región del Cauca no tuvieron o buscaron apoyo partidista directamente, tendieron a mantenerse neutrales o alinearse estratégicamente con el objetivo de presionar por la realización de sus propios reclamos, y pelearon en las guerras civiles con el propósito de proteger a sus propias comunidades y defender sus derechos a la tierra en la zona. En ese sentido, los indígenas del Cauca intentaron desafiar el racismo y las nociones elitistas de ciudadanía imperantes en la nueva república al mantenerse comprometidos con sus propios derechos *en tanto indios*, incluso cuando a veces esto pudiera significar socavar otras «clases más bajas» —como se hace evidente en sus referencias a negros y mestizos pobres en memoriales dirigidos a las autoridades e instancias judiciales—, o comprometerse con causas de las élites políticas en disputa (Muñoz, 2015; Sanders, 2007).

Así, la persistencia de los resguardos en el Cauca sólo puede ser explicada en tanto estos se fueron transformando de espacios de confinamiento para la muerte lenta del indio a «lugares ingobernables» para la lógica republicana de gobierno. Efectivamente, la ratificación de los resguardos por parte del proyecto conservador de la nación al final del siglo XIX dio herramientas a algunos líderes indios tales como Manuel Quintín Lame, cuya insatisfacción con el mantenimiento del terraje en las leyes del Resguardo, así como de la impunidad frente a los abusos constantes por parte de colonos y terratenientes en las tierras de resguardos, creció rápidamente. Lame se hizo abogado autodidacta para aprender las leyes indígenas, llegando a buscar certificados reales con el fin de defender los resguardos frente a las leyes republicanas. A partir de entonces, líderes indígenas se movilizaron a través de pueblos del Cauca —Silvia, Inzá y

Páez (Tierradentro)—, y en las regiones vecinas del Huila y Tolima, organizando la resistencia india y buscando inclusive la creación de una nueva «República chiquita» de indios.

Asimismo, durante la primera mitad del siglo XX promovieron «invasiones» y tomas de tierras de las haciendas que habían usurpado propiedad indígena. Quintín Lame no fue el único líder de estas acciones —José Gonzalo Sánchez fue otro de los personajes importantes en esta etapa—, sin embargo, se convirtió en la figura prominente de un movimiento de resistencia indígena que, en el Cauca, a lo largo del siglo XX, presionó al Estado y fomentó espacios inclusive para el crecimiento de un indigenismo caucano durante el gobierno liberal de 1930 (Hristov, 2005; Troyan, 2008a; Vega Cantor, 2002).

¿Quién es la soledad? Es una señorita que acompaña a la naturaleza y que ambas tomaron la llave para abrir el misterio donde debía penetrar el indio que ha sido odiado, calumniado, encadenado, encarcelado, ultrajado de palabra y obra por los descendientes de los españoles que llegaron el 12 de octubre de 1492 a ocupar este suelo en busca de fortuna, porque no fue a civilizar al pueblo indígena que vivía en la tierra Guananí sino a robarle todas sus riquezas y a que permanezca debajo de sus botas, y que aun cuando le duela no se queje sino que marche como el cordero al redil del matadero, por esta razón, los blancos y mestizos me odian a mí de muerte, pero no han podido hacerme subir ni a la primera grada del cadalso.<sup>9</sup>

Este movimiento de resistencia eventualmente adquirió una nueva dimensión en 1971, momento en el cual el movimiento indígena del Cauca, con el apoyo de algunos «actores externos» estatales e intelectuales, terminó por separarse del movimiento campesino y sus reivindicaciones de «clase». Así se dio vida al *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), y posteriormente a otras organizaciones como el *Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia* (AICO) y la *Asociación del Cabildos Indígenas del Norte del Cauca* (ACIN), que concentraron su lucha alrededor de la defensa de los resguardos y otras proclamas de corte

---

9. Cita del recuadro: Quintín Lame, M. (1939) Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Ortega, Tolima: Comité de Publicaciones Defensa del Indio. p. 73. Tomada del artículo «Expresiones del mito indiocolombiano. Manuel Quintín Lame (1883-1967). Martirio y revolución indigenista». Revista Pijao de Arte y Literatura. Disponible en: <http://www.creadorescolombianos.com/contenido.php?id=68>. Visitada en: Abril, 2016.

exclusivamente indígena.<sup>10</sup> Veinte años de lucha por parte de los representantes del movimiento indígena colombiano alcanzaron un punto cumbre en la Constitución de 1991, que llegó para reemplazar el proyecto conservador de nación unitaria de 1886. Los resguardos fueron entonces reconocidos como territorios colectivos con derecho al autogobierno, la justicia autónoma y a transferencias presupuestales por parte del Estado (Castillo, 2007; González, 2010; Peñaranda, 2012; Rappaport, 2007; Troyan, 2008b). De alguna manera, se puede decir que el espacio que estigmatizó y confinó a los sujetos indios desde la colonia se convirtió en uno de los principales espacios de resistencia y reconstrucción cultural a partir del año 1991.

Sin embargo, esta significativa transformación ha venido de la mano de toda una serie de desafíos externos e internos para las organizaciones indígenas. Más allá de los reacomodamientos que todo impulso legal-estatal acarrea sobre cualquier organización social, las comunidades indígenas del Cauca continúan siendo blanco de la violencia selectiva por parte del Estado y de una gran variedad de actores armados. Sufren constantes acusaciones de apoyo a la guerrilla, estigmatización como productores de cultivos ilícitos, y su autonomía es persistentemente cuestionada y desafiada por las élites y el capital transnacional (Villa y Houghton, 2004; Houghton, 2008). Así, el espacio del resguardo indígena, aun cuando es legalmente reconocido, es también visto por muchos como un «lugar ingobernable», una fortaleza del pasado, aceptado para garantizar la existencia de la diversidad cultural, pero no necesariamente como un espacio legítimo de reivindicación territorial y autonomía política.

---

10. Como veremos, uno de los aspectos complejos en el rastreo del periplo de continuidades y discontinuidades entre las luchas organizadas por Quintín Lame y las luchas indígenas que emergen tras la fundación del CRIC, es la presencia de organizaciones agrarias y campesinas que conectan y reforman el movimiento indígena durante y después del período de La Violencia. Quizás es por ello por lo que identificar las luchas estrictamente indígenas entre las décadas de 1930 y 1960 se hace un poco más difícil, entrelazadas, como estuvieron, con las luchas agrarias y campesinas durante este período.

## **El cuerpo negro: trabajador rebelde/ciudadano inacabado**

*Para evitar este horrible inconveniente (el del rechazo del indio a la esclavitud minera) ... se podría enviar una porción de negros que se diesen a los mineros... y siendo los negros gentes más trabajadora y fuerte, y como verdaderos esclavos no tienen riesgo de irse, darían más utilidad en un año cien negros que quinientos indios...*

*Relación de Mando (1729). Firmada por el presidente de la Real Audiencia del Virreinato de la Nueva Granada.<sup>11</sup>*

Mientras el indio era forzado al mestizaje o confinado a ser usado, cuidado y vigilado en los espacios del pueblo indio y el resguardo, las poblaciones negras se vieron atrapadas en un espacio de otro orden: el de su propio cuerpo. Considerados como la fuerza de trabajo ideal para alcanzar el potencial de las economías extractivas de la región, las poblaciones negras eran concebidas, a diferencia de los indios, como pura materialidad –carne y huesos–, vaciados de alma, incapaces de recorrer los caminos de la mente y el espíritu necesarios para convertirse en un sujeto civilizado de la modernidad, tal como ha señalado Fanon (Mohanram, 1999).

La Costa Pacífica colombiana es una de las regiones donde históricamente las poblaciones negras se asentaron a lo largo de los tiempos coloniales y republicanos, y la Región Pacífica del Cauca es una parte crucial de esta historia espacial. Desde inicios del siglo XVII grupos de negros esclavizados –traídos al continente en la masiva e inhumana empresa de la trata transatlántica– fueron llevados a ocupar distintos distritos mineros ubicados en zonas remotas de los Valles Interandinos del Río Cauca; centros en constante movilidad rodeando el Cerro de la Teta como Caloto, Quilichao y Quinamayó. Muchos otros, además, fueron ubicados en las crecientes haciendas necesitadas de mano de obra para el trabajo doméstico y agrícola. Moviéndose alrededor del sistema fluvial adyacente al Río Cauca, la suerte de los pueblos negros caucanos estuvo

---

11. Cita del recuadro tomada de: Giraldo Jaramillo, Gabriel (1954) Relaciones de Mando de los Virreyes de la Nueva Granada Memorias Económicas. Bogotá: Archivo de la Economía Nacional, Publicaciones del Banco de la República, 13, Imprenta del Banco, p. 24-25. Citado en: Copland, Aaron (1978) Historia de la estadística en Colombia. Bogotá: DANE. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/estadcol/estadcol15.htm>

irremediablemente marcada por la temprana emergencia y la lenta desestructuración de las relaciones esclavistas establecidas por la élite payanesa-caucana (Colmenares, 1996; Bryant, 2006).

Mientras los resguardos eran asentamientos que buscaban juntar mano de obra y mantener la obediencia y segregación de grupos de indios, los distritos mineros requerían movilidad y capacidad para soportar ambientes tropicales de condiciones que mestizos, españoles, e incluso indios encontraban inaguantables. El trabajo en las haciendas, por su parte, demandaba obediencia y seres laboriosos, comprometidos con la productividad de las fincas. Por ende, en sus diferentes expresiones, los esfuerzos de la élite se encaminaban, sobre todo, a disciplinar por todos los medios el cuerpo negro, y de allí la constante preocupación de los dueños de esclavos con el carácter «belicoso, perezoso e inmanejable» del trabajador negro.

Por ejemplo, para la organización del trabajo minero, la creación de *cuadrillas*—conformadas por trabajadores forzados amerindios, *mazamorreros* (trabajadores negros «libres») y esclavos— se acompañaba del establecimiento de todo un sistema de jerarquías y divisiones de trabajo que pretendía garantizar el control de los trabajadores. Así, *mayordomos* designados como administradores de las minas y, en ocasiones, *capitanes* sacados de las propias filas de trabajadores estaban a cargo de cuidar las herramientas potencialmente peligrosas, el manejo de las cuotas de oro y el buen «mantenimiento» de la fuerza de trabajo (Bryant, 2006). Como en el caso de los indios, mantener a los cuerpos negros disciplinados para las altas demandas de las empresas mineras fue un costoso dolor de cabeza para los dueños de esclavos.<sup>12</sup>

Este carácter rebelde de la gente negra del Pacífico se hizo patente en los constantes escapes y asentamientos en zonas más remotas alejadas de las haciendas o en los confines de los manglares situados en las tierras bajas de las costas del Pacífico Sur, alrededor de nombres de diáspora familiares como los Lucumíes, Carabalíes, Mandingas, Viáfaras, Ararát, Popes, Matambas y An-

---

12. En este sentido, es importante tener en cuenta el engranaje de la mano de obra india con la mano de obra negra esclavizada, y de las economías mineras con los sistemas agrícolas de la Encomienda, la Hacienda y el Resguardo en el caso del Cauca. Asimismo, las enormes dificultades que la conquista de los «rebeldes» indios de la costa del Pacífico del Chocó significó para la expansión de los esfuerzos mineros por parte de las élites caucanas por muchos años (Bryant, 2006).

golas que se encontraban a lo largo de los ríos Patía y Mira (Romero, 2000; Zuluaga, 1993). También, en los esfuerzos de muchos otros que pagaron por sus propios certificados de libertad o los obtuvieron tras la muerte de sus amos, convirtiéndose en mazamorreros y, actuando como *libres*, buscando trabajar en los centros mineros de las tierras bajas del sur como Almaguer y Barbacoas, o en la Costa Pacífica de Chocó –finalmente colonizada en el siglo XVIII– (Arocha, 1998; Hoffman, 2007; Jaramillo Uribe, 1996).

Esta divergencia entre una libertad llena de obstáculos y vulnerabilidades, y una «seguridad» atada a la explotación de su propio ser, determinó los años venideros del cuerpo negro con la llegada de la república. En este caso, la valía del cuerpo negro no estaba solamente asociada a la empresa económica, sino también a la empresa política de la independencia. Fue, una vez más, el uso del cuerpo negro lo que importó a las élites criollas-mestizas dominantes, que apelaron a su apoyo invaluable como soldados en las guerras de independencia. En cambio, para las poblaciones negras, luchar al lado de las élites criollas de la independencia se convirtió en un medio para buscar la libertad reclamando la abolición de las leyes esclavistas, una promesa que tomó años en materializarse, y que cuando finalmente llegó a mediados del siglo XIX apareció sin condiciones materiales o derechos a la tierra que pudieran liberarlos de su dependencia y subyugación *de facto* al trabajo en los distritos mineros o las haciendas (Castillo, 2007).

Ahora bien, tal como grupos indígenas encontraron formas de reivindicar derechos y lograr ciertos grados de autonomía en contra de las pretensiones de las élites, los años republicanos de la segunda mitad del siglo XIX abrieron espacios en los que comunidades de negros esclavos-libres maniobraron para hacer presencia como algo más que seres explotados. Para ello, se convirtieron en determinante fuente de apoyo del partido Liberal, el cual buscaba disputar la predominancia del Partido Conservador en la región. En la lucha bipartidista, mostrar apoyo por la abolición de la esclavitud a través de actos públicos de liberación de esclavos significaba ganar soldados y votos de pobladores negros para las confrontaciones civiles, lo que a la postre dio vida a una articulación que persistió por décadas entre el Partido Liberal y muchas poblaciones negras en el Cauca. De esta manera, la gente negra del suroccidente hizo uso ingenioso del servicio militar y la contienda electoral como formas de abrirse camino y alcanzar grados de ciudadanía y libertad –en oposición a la esclavitud y el

servilismo—, bien a través de pactos de respeto a las leyes de abolición, la adquisición de botines y salarios de guerra que otorgaban alguna independencia económica, o presionando a sus aliados liberales por el acceso a la propiedad de tierra como derecho (Sanders, 2004a; 2004b; 2010).

Si tomamos tanto la participación de pobladores negros en las guerras de independencia como su posterior participación en las confrontaciones bipartidistas y en sociedades democráticas liberales, se podría afirmar que, hasta cierto punto, los sujetos negros se habían ganado un espacio en la esfera pública caucana. Si añadimos a esto el hecho de que, desde el siglo XVIII, en muchos casos estos pobladores habían adquirido ciertos niveles de supervivencia material mediante su trabajo individual en la minería u ocupando porciones de tierras baldías, incluso podemos entender que estaban cerca de volverse ciudadanos *de hecho* a comienzos del siglo XX. Sin embargo, el cuerpo negro seguía siendo, en muchos sentidos, el espacio fundamental de lucha de estos sujetos sin Estado, a quienes no les eran garantizadas las condiciones de titulación de propiedad de la tierra y que eran frecuentemente sometidos al terraje. Adicionalmente, los centros de poder político y administrativo de los cuales dependían seguían en manos de pueblos andinos y ciudades de poblaciones predominantemente mestizas o blancas como Cali o Popayán. Así, el emergente discurso republicano —particularmente Liberal— de una nación armónica mestiza, y de una república sin razas o racialmente democrática, ocultó los conflictivos procesos prolongados de dominación y desposesión territorial sobre las poblaciones negras y su adscripción a imaginarios de atraso e inferioridad. La «cuestión racial» entonces es vista como un inconveniente biológico-material (la raza como fuerza de trabajo) en correlación con una problemática de índole cultural, de educación y disciplina, de desarrollo y evolución (Arocha, 1998; Hoffmann, 2007; Safford, 1991).

Aun así, o tal vez en razón misma de las contradicciones propias que dieron forma a esta configuración sociopolítica, las contiendas y disputas por linderos y «toma de tierras», así como contra las formas de sujeción laboral y servilismo entre aparceros negros y hacendados fueron comunes. Proclamas de una posible guerra de razas ante cualquier levantamiento o participación en movilizaciones —como subtexto de la contienda bipartidista— tampoco eran raras. Con el fin de evitar la incontenible aparición del sujeto negro en la esfera pública de la costa pacífica caucana, las élites conservadoras caucanas buscaron prevenir la

emergencia de una fuerza política y económica que pudiera desafiar su gobierno y sus posesiones al, una vez más, cuestionar la idoneidad del cuerpo negro para los deberes civiles e incluso para hacerse propietarios de tierra. Su esperanza—retratada más fielmente en el proyecto de fin de siglo de La Regeneración—implicaba encerrar de nuevo al sujeto negro en su piel y cuerpo, excluyéndolo de la esfera pública, con el objetivo de garantizar la sumisión y la fuerza de trabajo que demandaban las haciendas.

La primera tarea, aquella de retratar a la gente negra como «ignorante, bestial y rebelde», de incompetente para el trabajo público y la administración de la propiedad se reflejó en la promulgación de leyes de vagancia (o trabajo forzoso), de monopolio estatal de la producción del licor y el tabaco (que limitaba fuentes alternativas de ingreso a los pobladores), y el regreso de la limitación del sufragio a ciudadanos con propiedad. Considerando que trabajar dos o tres horas al día sólo demostraba el carácter inherentemente «vago, libidinoso, y deliberadamente estúpido de la gente negra», las élites se aseguraron de que la gente negra del pacífico caucano quedara, de nuevo, confinada a sus seres trabajadores, satisfaciendo las demandas de mano de obra de la minería y presionándolos a trabajar en las plantaciones. La segunda tarea, desposeer y empobrecer a los sujetos negros para que se vieran obligados a incorporarse como mano de obra barata, tomó un largo proceso de expropiación y desplazamiento por parte de los terratenientes de las haciendas, quienes cuestionaron la propiedad y usurparon los asentamientos negros en tierras baldías, acordando con las élites políticas la fundación de pueblos de cuyos terrenos reclamaban previamente la propiedad y obligando a estos pobladores a abandonar, comprar o arrendar tierras dentro de las recientemente creadas municipalidades. Esta tarea fue profundizada más tarde para abrir paso al establecimiento de extensiones de caña de azúcar en las mejores tierras de la región, creando deudas impagables para los pequeños propietarios y los arriesgados esfuerzos agrícolas patrocinados por el Estado—tales como los cultivos de cacao—, y de esta manera, finalmente, comprar tierras a bajos precios a campesinos negros ya arruinados (Aprile Gniset, 1994; Mina, 1975; Taussig, 2010).

Para las décadas de los 60's y 70's las figuras coloniales del esclavo y el cimarrón habían visto pasar como espectro inalcanzable la imagen republicana del ciudadano y pequeño propietario campesino negro, y las poblaciones negras emergieron, de nuevo, atados a su cuerpo en la forma del trabajador



de la plantación de caña de azúcar, la fuerza de trabajo de distritos mineros, y los grandes números de desplazados migrantes a ciudades como Cali en el suroccidente del país. Paulatinamente, el antiguo trabajador negro rebelde de la colonia se organizaba ahora en movimientos cívicos, sindicales y campesinos que luchaban por mejores condiciones laborales y la provisión de servicios públicos en áreas rurales y centros urbanos del sur del Valle y del norte del Cauca (Agudelo, 2010; Wade, 1995).<sup>13</sup>

No fue sino hasta las décadas de los 80's y 90's que el sujeto negro resurgió en la forma actual del sujeto **étnico afrodescendiente** de la mano de la nueva legislación multicultural. Debemos ser claros en que no se podría hablar de fuertes movimientos estrictamente afrodescendientes en Colombia –especialmente si se compara con el caso del movimiento indígena– hasta el momento en que la legislación multicultural promovió la agrupación de las poblaciones negras alrededor del imaginario de las comunidades afrodescendientes como portadoras de derechos ancestrales.

Reproduciendo en muchos sentidos la imagen indígena, en 1991 las poblaciones *afrocolombianas* recibieron derechos especiales con la potestad para organizarse políticamente alrededor de la figura del *Consejo Comunitario* mediante la promulgación de la ley 70 de 1993. Aunque los Consejos Comunitarios dan algunas garantías de gobierno autónomo y hacen posible la adquisición de títulos colectivos de tierra, esto último es más la excepción que la regla y, a diferencia de los resguardos, no reciben transferencias presupuestales desde el gobierno central. Como resultado de su efectividad relativa, muchos liderazgos locales de las negritudes pasan trabajos para hacer operativa la figura de los Consejos Comunitarios y atraer la atención de los habitantes locales, sumado a la contradictoria relación que deben mantener con el Estado para su fortalecimiento y sostenimiento, reclamando a la vez autonomía y reconocimiento (Asher, 2009; Hoffmann, 2007; Pardo, 2001).

De manera que las contradicciones organizativas, las superposiciones en relación con títulos, propiedades y ordenamiento territorial, así como las

---

13. En un menor grado, se dieron algunas expresiones –como por ejemplo la organización Cimarrón– relacionadas con el movimiento de los derechos civiles influenciados por los sucesos internacionales en Norte América y otras movilizaciones latinoamericanas y caribeñas, pero estas tendieron a ser pequeñas, si bien su importancia se vería reflejada en años posteriores.

amenazas provenientes de variadas formas de violencia sobre las comunidades negras están lejos de haber desaparecido con la llegada del multiculturalismo. Los proyectos de desarrollo, la expansión de la agroindustria palmera-cañera y el extractivismo minero de media y gran escala, que en muchas ocasiones se acompaña de la amenaza armada, el desplazamiento, y la expropiación-sujección laboral, persisten como estrategia de despojo en la zona (Offen, 2003; Oslender, 2007; Vélez, 2011; Vélez Torres, Varela, Rátiva, y Salcedo, 2013).

En este caso, la racionalidad de gobierno multicultural revela sus contradicciones, pues imagina –siguiendo el modelo de indígena– al sujeto negro como un sujeto aislado atado a las tierras bajas del pacífico, relacionado de manera especial con el paisaje de la selva y los manglares, estableciendo una economía-ecología sostenible alrededor de la vida en el río, y como guardián de la biodiversidad. El cuerpo negro aparece atado a un paisaje particular, uno que no siempre corresponde a la realidad de otras poblaciones en los valles interandinos del Cauca, que se encuentra, además, ligado a una historia de trabajo y explotación alrededor de la actividad minera, el trabajo en las haciendas e ingenios, o el desplazamiento a la marginalidad de las ciudades (Hooker, 2005; Ng'weno, 2007a; Restrepo, 2004; Wade, 1995).

La lucha por reclamar reconocimiento político y jurídico se complejiza, pues en muchos casos estas comunidades negras –proletarizadas, despojadas, desplazadas– no existen para el Estado multicultural y su rígida concepción de la diversidad como diferencia étnico-cultural está espacialmente atada. En este caso, la diversidad tiene que ser investida en el cuerpo y vivida en los confinamientos de la «biodiversidad», tiene que hacerse *afrodescendiente*; los cuerpos negros son, otra vez, «ciudadanos inacabados», presas de las demandas culturalistas del régimen multicultural que muchas veces no están en capacidad de satisfacer las concretas necesidades de ciudadanía social y política que los reclamos territoriales implican.

En contravía con estas expectativas del régimen multicultural, las poblaciones negras de los valles Interandinos del Cauca han puesto «patas arriba» elementos de la legislación multicultural, creando Consejos Comunitarios alrededor de la práctica de la minería tradicional a pequeña escala y reivindicando sus tierras como territorios colectivos. Reclamando la minería como una práctica ancestral –heredada a través de generaciones que se remontan hasta principios del siglo pasado–, habitantes de los alrededores del Cerro Teta han hecho uso

de aspectos de la legislación multicultural para luchar contra la llegada de capital transnacional e ilegal interesado en el avance de la gran explotación minera. Reclamando su derecho a la consulta previa e informada en casos en que proyectos de desarrollo de gran escala afectan sus formas de vida, las comunidades de la región han buscado transformar los años de esclavización, subyugación y explotación en una herramienta de lucha en contra del desplazamiento y la desposesión, haciendo de la legislación multicultural una vía para reivindicaciones territoriales y por autonomía sin precedentes (Ararat, Mina, Rojas, Solarte, Vanegas, Vargas, y Vega, 2013; Buenaventura y Trujillo, 2012; Ng'weno, 2007b; Vélez, 2011).

## **El mestizaje y la figura del campesino colono: colonizando la frontera agrícola para construir la nación**

*La historia de los asentamientos en el siglo XVIII es la historia de la expansión de la frontera, que es también la historia de la expansión del mestizaje*

*Historia de la población y ocupación del territorio colombiano*

Jorge Orlando Melo (1990)

Hay dos enormes desafíos interrelacionados que en el siglo XVIII y XIX transformaron radicalmente las cuestiones sobre la gobernanza de la diversidad en Colombia desde lo demográfico y lo político. La primera fue el boom demográfico que transformó a la Nueva Granada colonial de una sociedad estratificada de colonizadores blancos, indios subyugados, y negros esclavizados en una constituida por una mayoría de población mestiza. Esto creó, a la vuelta de algunas décadas, la segunda gran pregunta para las élites políticas criollas: ¿Qué constituiría la identidad política de la nueva república teniendo en cuenta la diversa y contradictoria mezcla de razas, culturas y ámbitos geográficos?

El rápido crecimiento de las poblaciones mestizas en el siglo XVIII abrió paso a una gran demanda por la tierra, lo que hizo aún más difícil el proceso de asegurar la fuerza de trabajo para el sistema de la hacienda (Jaramillo Uribe, 1996). Los trabajadores mestizos de las haciendas soportaban condiciones tan miserables como las de indios y negros, su acceso a la tierra cultivable limita-

da, y los pagos por rentar tierras de las haciendas eran altos. Muchas de estas poblaciones campesinas crecían como masa de trabajadores desarraigadas, cuyo destino estaba atado a la inestabilidad de apropiaciones de tierras baldías más allá de los confines de las haciendas. En este contexto resultaba razonable para el trabajador rural tomar riesgos y abandonar las haciendas en búsqueda de mejores condiciones de vida, en muchos casos, a través de la apropiación de pequeñas porciones de tierra en ambientes inciertos para garantizar su propio sostenimiento (Kalmanovitz, 1996).

Por otra parte, esta creciente población mestiza dio forma a una categoría que no era fácilmente incorporable al sistema estratificado de los tiempos coloniales y, en consecuencia, establecer sobre ella el mismo tipo de subyugación que indios y negros sufrieron constituyó un desafío de gobierno particular. La movilidad espacial y social de estas poblaciones representaba un reto para las haciendas y las autoridades que buscaban mantener el tipo de subyugación laboral, política y comercial requerida para la expansión de la agricultura de exportación y la construcción de un proyecto de nación desde finales del siglo XIX. A su vez, las presiones por obtención de tierra, condiciones laborales en las haciendas y la adquisición de derechos mínimos de propiedad, obligaron eventualmente a las clases dominantes a tener que lidiar con la pregunta sobre la incorporación/exclusión política de estas poblaciones e incentivar políticas de poblamiento de terrenos baldíos (Palacios, 2011).

Aquí es crucial develar la respuesta al segundo problema de la gobernanza: la construcción de la identidad de la nación a través de la incorporación política de esta creciente población, y el lugar de lo espacial-racial en ella. El aumento de las poblaciones mestizas fue también un desafío para las élites criollas preocupadas con la construcción de la nación después de la independencia y tras las guerras civiles que caracterizaron la segunda mitad del siglo XIX. La pregunta sobre lo que daría la identidad a una nación que era, como máximo, los fragmentos de las variantes regionales y posiciones administrativas heredadas del dominio colonial, fue crucial para las élites liberales y conservadoras en la medida que dejaban atrás una sociedad estratificada colonial, pero aun creían en la necesidad de mantener distinciones y jerarquías poblacionales en su esfuerzo por unificar la nación.

Este momento se constituye en un reto narrativo para el caso que nos ocupa, pues es en este punto, más que en ningún otro, que las demarcaciones de

poblaciones y espaciales se difuminan en historias cuyo eje se descentra de la categorización racial y étnica que predominó desde tiempos coloniales hasta bien entrado el siglo XIX. En este punto, la movilidad del mundo rural y la emergencia del lenguaje republicano escapan al régimen simbólico étnico-racial, obligando a que las racionalidades de gobierno se muevan hacia otro orden espacio-corporal. Las disputas con relación a la constitución de la nación por parte de las élites, y las ideas de desarrollo y modernización que estas trajeron consigo nos presentan una clave de comprensión de esta tremenda transformación.

Como ya he mencionado, los conservadores deseaban mantener su imagen de la república como una nación cuya identidad venía de ser blanco/español, hablar español y ser católico. El legado español tenía que ser mantenido y mejorado, y esto significaba derrotar todo el regionalismo divisivo, segregar todas las razas degradantes, y construir la nación alrededor de las tradiciones y la expansión de la cultura blanca. Para los liberales ilustrados como José María Samper, en cambio, el *mestizaje* era una posibilidad aceptable de mejoramiento social, mezclando lo mejor de la herencia español-europea con la más adecuada adaptación de la mezcla racial a las condiciones climáticas y geográficas de las colonias. De hecho, el mestizaje se consideraba en esta idea, un mejor sustento para la realización de los ideales democráticos. Esta posición liberal-ilustrada no debe ser confundida, sin embargo, con una valoración igualitaria de las razas y las etnias: los indios representan una cultura incivilizada y maliciosa, y el negro –obsceno e indolente, buen trabajador, pero sexualmente indomable– es considerado moral e intelectualmente incapaz. Por lo tanto, el mestizaje no busca promover relaciones entre indios y negros, sino que solo es valorado, siempre y cuando signifique «blanqueamiento», la mezcla del criollo y el blanco europeo, en otras palabras, el mejoramiento del indio y el negro mediante el blanqueamiento. Desde este punto de vista, el problema no se trata simplemente de un limitante segregacionismo biológico, sino más bien de la progresiva civilización de la población, sería así, más bien, un problema cultural-civilizador (Melo González, 1989).

Sin importar las contradicciones entre estos dos modelos de identidad nacional, la república blanca conservadora y la república blanca-mestiza liberal, la preocupación de las élites partidistas se encontraba en la modernización del país, en donde el cuerpo rural –indio, negro, mestizo, mulato– representaba un desafío expresado en un latifundismo cuasi-feudal y el persistente «atraso cívico».

co-cultural» de sus poblaciones. El desafío, como veremos, va a ser resuelto en la apuesta por la transformación de las castas heredadas de los tiempos coloniales (indias y negras) a la constitución de una población de pequeños propietarios campesinos modernos y modernizadores. Ahora bien, dada la visión que las élites tenían del indio y el negro en relación con el desarrollo, el campesino, como figura de modernización, era y tenía que ser un mestizo, no un negro ni un indio. Y es aquí que se hace evidente la importancia de la colonización antioqueña y la economía del café como emergentes símbolos de la nación.

La historia triunfante del café, que lo constituyó en símbolo nacional, señala que mientras las producciones tempranas de café para la exportación estaban basadas en la estructura de la hacienda (siglo XIX-1910) —estructura predominante en regiones como el Cauca, por ejemplo—, el modelo exitoso que «lo reemplazó» fue el de la pequeña finca familiar que emergía como producto de la colonización antioqueña de la frontera agraria de la cordillera. Una forma de producción basada en la flexibilidad de las relaciones familiares-laborales que se adaptaba mejor a empresas arriesgadas, de capital intensivo, y capaces de responder a las fluctuaciones del precio internacional. Desde este punto de vista, la competencia entre la hacienda y la pequeña finca del campesino colono para la exportación del café se resolvió a favor de esta última alrededor de los 30's, en tanto probó ser tan productiva y rentable como para adquirir un lugar vertebral en el desarrollo económico del país (Estrada, 2011).

Pero a esta narrativa económica se le sumó un correlato fundamental para la emergencia de la auto-representación de la nación como nación *mestiza*. Se consideró esta colonización *antioqueña* un proceso, no sólo exitoso económicamente, sino además democrático, igualitario y civilizatorio. Así, este «éxito» del colono antioqueño, asociado a unas características culturales específicas de la región antioqueña como el trabajo, la familia, la iglesia católica y la «blancura», fue vinculado al referente de lo *moderno* y el *desarrollo* nacional (Roldán, 2003). Desde entonces, respondiendo a las presiones por la tierra y la mejora en las condiciones de trabajo en las haciendas, las poblaciones mestizas en crecimiento fueron motivadas por las autoridades a apropiarse «nuevas tierras disponibles» —terrenos baldíos de la nación— más allá de las fronteras agrarias de las haciendas. Tal proceso se justificó, hasta cierto punto, con la emergencia de una imagen clara de este «cuerpo rural de la modernización», especialmente de los 20's en adelante. Pronto, la figura del *campesino colono mestizo antioqueño*,

el conquistador aventurero de las fronteras agrarias inexploradas, se constituyó en un símbolo del mito rural colombiano de la modernización que superó a sus atrasados «Otros» (Wade, 1993).

En muchos sentidos, incluso hoy en día, la identidad de la nación es puesta en la montaña y en los colonizadores que han abierto las fronteras, y quienes han tenido que superar todo tipo de barreras para vincular la frágil producción agrícola al mercado internacional. Todos los símbolos –materiales y morales– atados a los cafeteros se convirtieron en símbolos de la nación rural, quizás aquellos con los cuales muchos colombianos se identifican más fácilmente. Y aquí, es crucial notar que el campesino colono, el cultivador de café, personificado en el arquetipo de Juan Valdéz, nunca es retratado como el indio o el negro, sino siempre como el resuelto trabajador mestizo –tan blanco como sea posible– que colonizó las montañas gracias a su espíritu emprendedor y superó las formas premodernas e incivilizadas de propiedad y organización político-cultural: la hacienda, el resguardo, el ejido, etc. Así, la colonización antioqueña no es sólo un proceso de ocupación territorial, sino también de colonialidad de los imaginarios de lo moderno, del desarrollo y de la identidad nacional, espacial y racial.

Es en este punto que el gobierno de la raza y la etnicidad se transforman en gobierno cultural. Más exactamente, los órdenes del gobierno de la diversidad poblacional superponen los órdenes del gobierno espacial-étnico-racial y los órdenes de gobierno geográfico-cultural, donde la *frontera de colonización* y la *región antioqueña* se vuelven fundamentos del gobierno (blanco/mestizo) de la montaña sobre las abandonadas e inferiores regiones bajas y selváticas, pues son ellas las que garantizarían su modernización y desarrollo. Este esfuerzo intenta responder además a la necesidad de crear el sujeto político del orden cívico moderno a partir de la masa de mestizos pobres, negros libertos e indígenas desterrados, un cuerpo indefinido y en estado de limbo desde la abolición de la esclavitud y los resguardos, y sólo mediado cívico-políticamente por el lenguaje bipartidista.

Es en este momento donde la preocupación con la modernización y la identidad nacional vienen a depender de construir los cuerpos correctos y los rasgos culturales que traerán crecimiento económico, unidad política y desarrollo al país. Por ello, como Roldán (2003) y Wade (1993) han mostrado la importancia que la cultura antioqueña tiene es que hizo posible reencuadrar el

gobierno étnico-racial como asunto geográfico-cultural: los aspectos culturales *deseables* son atados a aspectos regionales, y de esta manera la raza y la etnicidad *deseables* se han convertido, por encima de todo, en una cuestión de promover los rasgos culturales ligados a la región antioqueña.<sup>14</sup>

Este complejo proceso tuvo efectos muy importantes en poblaciones indígenas y negras, especialmente en zonas donde todavía representaban un porcentaje importante de la población tales como la región caucana. Por un lado, como hemos visto, para el indígena existían pocos incentivos para quedarse en los resguardos sometidos como estaban al terraje y las grandes dificultades que pasaban para garantizar condiciones básicas de sobrevivencia. Tenían, en cambio, grandes incentivos para el mestizaje como lo muestra el fracaso de los pueblos indios en cumplir sus objetivos de segregación y la práctica común de los pobladores indios de dejar el resguardo, vender, transferir, hipotecar o dividir las tierras, y buscar individualmente trabajo y medios básicos de protección en lugares cercanos a las haciendas (Muñoz, 2015). Para las poblaciones negras, de manera similar, la disminución de la extracción minera desde finales del siglo XVII provocó una expansión en el empleo del trabajo en las haciendas que estaban orientadas a exportar productos tales como la caña de azúcar y el café, especialmente en el siglo XIX y los primeros treinta años del siglo XX (Kalmanovitz, 1996).

Ambos procesos combinados se suman a este drástico fenómeno demográfico en el espacio rural del Cauca que podríamos denominar la progresiva *campesinización* del indio y del negro. Esta transformación, en parte, pero no solamente nominal, revela una significativa redefinición de las estratificaciones sociales y las dinámicas de gobierno poblacional que operaban hasta entonces. En muchos sentidos, el término *campesino* se «vacía» y extiende para referirse a un sujeto que, con la profundización del mestizaje y en el marco del lenguaje republicano, progresivamente superpone en el indígena, el negro y el mestizo, a la figura del trabajador rural. Lentamente, y no quizás sino hasta bien entrado el siglo XX, los sujetos negros e indígenas hacen parte de un proceso de *difu-*

---

14. Igualmente, como Santiago Castro-Gómez (2005) ha argumentado, tal apelación a los aspectos geográfico-culturales para explicar el fundamento de la civilización, y del dominio político de las tierras frías y altas sobre las bajas y selváticas, se remonta por lo menos a tiempos tan tempranos como los de la independencia.



*minación* en la categoría más generalizada del campesino, donde las fronteras simbólicas étnico-raciales tendieron a diluirse y a ser sobre-determinadas por la categoría del poblador rural.<sup>15</sup>

En consecuencia, desde este momento en adelante es casi imposible contar la historia indígena y negra sin referir también a la historia del campesino. Si consideramos el carácter históricamente entrelazado de estas trayectorias, nos damos cuenta de que es imposible hallarle sentido a *la gobernanza de la diversidad* que vivimos hoy sin analizarlas en su conjunto.

Es imperativo resaltar la productividad política específica que esta gran transformación en las coordenadas del gobierno de la diferencia, sustentadas en el mestizaje como blanqueamiento, en la región antioqueña como estándar cultural y en la colonización de frontera como proyecto de desarrollo civilizatorio ha tenido en dos sentidos: 1) Al crear la idea de la frontera *por colonizar*, se crea, a la vez, la idea de que existe un espacio incivilizado, donde todo lo que está tras ella constituye espacios inhabitados, salvajes, y atrasados espacios que se encuentran por ordenar a pesar de que cuentan con cientos de años de historia previa; 2) Al narrar la colonización como un proceso pacífico y democrático, se desfiguran la violencia y los procesos de acumulación inequitativa que han marcado profundamente los procesos de colonización de la llamada frontera agrícola en el país.

Sobre el primer aspecto, ha sido característico de muchos proyectos coloniales y de modernización acudir a la figura de la *frontera* como forma de crear espacios sin ley y poblados por sujetos salvajes que invitan a la ocupación, domesticación y apropiación. De esta forma se legitima el uso de una *violencia racional* la cual, al traer el orden mediante la imposición de la ley y la propiedad, funciona para el bien común. Las nociones occidentales de propiedad se han sustentado en

---

15. En ese sentido, se debe notar que por mucho tiempo fue (ha sido) común también llamar despectivamente como «indio» al campesino empobrecido, de manera que esta movilidad metonímica ha operado en ambas direcciones. También hemos señalado, al recorrer las trayectorias indígenas y negras, las dificultades de rastrear las particularidades de sus trayectorias a mediados del siglo XX, al moverse como ciudadanos y trabajadores en estas «resbalosas» categorías del campesino, el negro y el indígena. Palacios (2011), en su definición del campesinado colombiano, reconoce que la persistencia del resguardo indígena en el Cauca, y el trabajo como jornaleros en los ingenios de azúcar de comunidades negras, presentan particularidades frente a las diferentes expresiones más generalizadas del campesinado colombiano en otras regiones del país.

unas geografías coloniales de la frontera —como el viejo oeste norteamericano y las exploraciones de los pioneros francocanadienses— que dan vida a la importante mitología del hombre blanco civilizador europeo. La exterminación y desposesión que estos implican, sin embargo, terminan siendo minimizadas mediante la creación de este cuento de la civilización y domesticación del espacio vacío y del salvaje por parte del hombre blanco (Blomley, 2003).

Para el caso del Cauca, era imposible representar esta frontera interna como un espacio totalmente vacío, pero sí era posible marcarla como el espacio donde se encontraban los revoltosos indígenas y negros: como un espacio salvaje. Como lo señala Appelbaum (2003) en su rastreo de la emergencia del municipio de Riosucio, las élites caucanas fueron instrumentales en propender para que la expansión poblacional en estos lugares fuera antioqueña-mestiza y nunca negra o indígena. El antioqueño se convirtió en el sustituto del colonizador blanco europeo, la fuente de orden, razón y civilización. Esto implicó que se pintara a Antioquia como el polo de lo bello y al Cauca como la bestia negra, creando mediante esta imagen la frontera entre lo civilizado y lo salvaje. De esta manera, las geografías de las identidades culturales-regionales, que como dijimos se encuentran *silenciosamente* marcadas étnico-racialmente, se nombran geografías de la colonización de la frontera y lo salvaje.

Lo significativo del ejemplo de Riosucio que Appelbaum trae a colación, es que concatena de manera transparente los dos mundos espaciales de gobierno hasta ahora desconectados en esta historia de la diferencia del mundo caucano: el de lo étnico-racial y el de lo geográfico-cultural. Pero el caso de Riosucio, a pesar de ser tan emblemático, no es único. No podemos dejar de lado las preocupaciones de la élite con la república chiquita de indios de Lame, la ansiedad con la explosión de una guerra de razas en los valles interandinos nortecaucanos, el señalamiento durante los años cincuenta del sur y oriente del Cauca como una de las varias repúblicas independientes de campesinos que huían de la violencia bipartidista (LeGrand, 2003), o la eterna negación de la élite payanesa de la conexión con Buenaventura. No podemos separar estos discursos, por último, con las visiones contemporáneas del Cauca como este núcleo maravilloso de la diversidad étnica, pero que a la vez alberga la criminalidad, la guerra y la ilegalidad. El Cauca, poblado por indígenas, negros y mestizos empobrecidos, sigue siendo el ‘Otro’ de la modernidad civilizada de las montañas colombianas.

El segundo aspecto implica revelar la *fetichización* de la figura del campesino colono como empresario exitoso de la modernización para dejar ver tras ella las disputas por la posesión y acumulación de tierra, la explotación laboral y los embates constantes de la desposesión y el desplazamiento sufridos por el campesinado bajo el signo de las violencias –bipartidistas, anticomunistas, antidrogas, antiterroristas–. El campesino colono, figura fetichizada de la modernización rural colombiana, se concibe como agente del modelo racional de desarrollo sustentado en la extensión de la pequeña propiedad y por esa vía del ciudadano rural moderno. Como tal, los principales proyectos de modernización rural del país –predominantemente aunque no exclusivamente liberales– siempre han tenido en mente el apoyo a esta versión del campesino colono, dando incentivos para la apropiación de baldíos, concediendo préstamos y otorgando subsidios, y apoyando las organizaciones campesinas que proveerían el soporte local, política y económicamente, en contra de la resistencia de los grandes terratenientes pre-modernos hacia el «desarrollo económico», así como frente al rival partidista de turno.

Como se ha señalado, no obstante, estas políticas de desarrollo rural terminaron favoreciendo en buena medida la acumulación por parte de terratenientes debido a las condiciones locales para la titulación, la competencia por tierra, cultivos y hombres, y a los enfrentamientos bipartidistas que explotaban a nivel nacional. En donde fuera que los campesinos colonos llegaban y mejoraban la tierra, eran entregados al ciclo del desplazamiento y la desposesión por parte de hacendados y especuladores que posteriormente se oponían a las reformas agrarias mientras hacían uso de la explosión de la violencia política para acumular tierras. La realidad de muchos campesinos colonos siempre fue de un poblador sin tierra que buscaba alcanzar una mínima seguridad material que no estuviera atada a los antojos de los terratenientes (LeGrand, 2003).

Como ya hemos registrado con el rastreo de las trayectorias indígenas y afrodescendientes, esta estrategia territorial de gobierno operó en el Cauca a nivel nacional con el fin de aprovechar la declaración de imprescriptibilidad de los terrenos baldíos y así despojar a campesinos negros, indios y mestizos, a quienes les resultaba proporcionalmente mucho más difícil probar la propiedad legal de los terrenos ocupados alrededor de las haciendas. Estos eran entonces reclamados por latifundistas como parte de sus linderos, intentando, de paso, someter a estos grupos a regímenes laborales de explotación agraria. Quienes se

rehúsan a someterse a tal régimen resultan desplazados –legal o coercitivamente– debiendo moverse hacia paisajes agrestes, someterse a la lucha político-militar, o resistir y subvertir con los medios disponibles.

En cuestión de décadas las disputas de linderos y por tierras entre «simples poseedores» colonos *de facto* y latifundistas –que buscaban asegurar la propiedad, la plusvalía de la colonización, y los brazos de trabajo– se vieron subsumidas, instrumentalizadas, desplazadas o inclusive pospuestas por La Violencia. Este fenómeno, que signó las confrontaciones entre élites liberales y conservadoras a nivel local, o más bien entre gamonales que organizaban gente alrededor del rojo y azul durante los años 50's, terminó por repetirse como tragedias con nuevos actores en décadas posteriores (Palacios, 2011). A la postre, el desarrollo rural se convirtió en un medio para hablar acerca de la modernización de las tierras rurales, pero manteniendo los privilegios de determinados sectores poblacionales, es decir, evitando la reforma agraria integral y la resolución del conflicto rural, pero garantizando, eso sí, los apoyos políticos locales tan vitales en la contienda electoral y militar.

Tomado en su conjunto, este proceso de mediados del siglo XX vincula las geografías de la acumulación con las geografías de las disputas por la construcción de las identidades regionales (con connotaciones cultural- raciales), y las geografías de los apoyos/exclusiones políticas locales. Este es el otro aspecto que complejiza la imagen racial y étnica heredada de la colonia, pues la esperada apelación a las figuras «abstractas» del *ciudadano* y el *pueblo* a las que hacen referencia retórica y metonímicamente las élites en los procesos de construcción de nación moderna, se convierten en disputas de eje múltiple entre liberales y conservadores, entre identidades regionales, entre poseedores y desposeídos. Las constantes luchas por la tierra y la acumulación vienen atravesadas por la confrontación regional y por el enfrentamiento partidista. En la práctica, mientras la violencia bipartidista explotaba en los 50's, los ahora campesinos (mestizos, indios y negros) se encontraron con el complejo dilema de, o convertirse en un *bandolero o chulavita* y luchar la guerra de otros bajo la autoridad de *caudillos* y *gamonales* específicos, o huir de la violencia hacia nuevos paisajes fronterizos a probar suerte de nuevo. Así, a la historia de las luchas indígenas y negras, se suma la del sujeto campesino, algunas veces enfrascada en estos regímenes geográfico-culturales de ordenamiento a través de la rejilla de la violencia política, otras desplazadas a los confines de la frontera agraria.

Podríamos ir aún más lejos y argumentar que, tras el fracaso de estos proyectos de desarrollo agrario, junto a la crisis de los cultivos de café sustituidos en muchos casos por el crecimiento en los cultivos, primero de marihuana y luego de coca, la imagen del caficultor como figura de la nación ha sido sustituida por el imaginario popular del *cocalero* y el *traqueto*. Esta es una historia, tanto de nueva colonización de frontera como de «éxito» empresarial y movilidad social. Aun cuando muchos en las ciudades capitales dicen despreciar y se quieren desmarcar de estos prohombres de la vida popular, en tanto «reflejan la Colombia» que históricamente han querido ocultar, ambos son abrazados por las *petty castes* como el nuevo empresario emprendedor que enfrenta el despojo y el sometimiento de los propietarios, y la alienación y desprecio de las élites urbanas, para lograr, bien el sostenimiento básico, la nueva riqueza y el ascenso social. No es gratuito que el lugar inestable del campesino colono se haya movido progresivamente hasta convertirse en la imagen estigmatizada del cultivador de coca (Ramírez, 2011), a pesar de que, en realidad, este sigue siendo el mismo sujeto sometido a las concentraciones de tierras y desplazamientos por parte de carteles y ejércitos de las drogas.

En el marco del crecimiento de este nuevo proceso de desplazamiento de frontera en la década de los 80's, donde los campesinos parecían condenados una vez más a estar en movimiento, disputando la propiedad de las tierras colonizadas, emergió en los 90's la figura de las *Zonas de Reserva Campesina*. Su aspiración era romper con los ciclos históricos de asentamiento-mejoramiento-desplazamiento sufridos por los campesinos en diferentes regiones del país. Esta buscaba formalizar la propiedad a largo plazo y garantizar una organización territorial colectiva al impedir grandes apropiaciones de tierra y prohibir su venta indiscriminada (Fajardo, 2014). Sin embargo, los resultados de las zonas de reserva campesina han sido tan poco significativos y sufrido tantos inconvenientes (sólo algunas han sido constituidas), y muchas están tan restrictiva e ineficazmente implementadas, que de hecho lo que vemos ahora es, por un lado, un paradójico nuevo movimiento hacia la *indigenización* de muchos sujetos campesinos (Castillo, 2007; Chaves, 2005; Chaves y Zambrano, 2006) y, por el otro, una necesidad por reforzar rasgos identitarios-culturales como campesinos que les otorgue una voz en el ámbito público de las gramáticas del multiculturalismo (Niето, 2013).

En el caso del Cauca, reclamar un estatus de indígena ha sido visto por muchas poblaciones campesinas empobrecidas como una oportunidad de obtener acceso a ciertos beneficios que el régimen multicultural otorga en servicios tales como salud, educación, tierra y acceso a presupuesto estatal que la condición de campesino no garantiza. A su vez, muchos ven con recelo y como una expresión de desigualdad que afros e indígenas tengan derechos y beneficios particulares, aun cuando las condiciones de despojo y violencia histórica también han sido sufridas por las comunidades campesinas empobrecidas (Nieto, 2013). Así, tal y como el cuerpo indígena se ató al resguardo y este se convirtió en instrumento de lucha, y como el cuerpo negro se hizo afrodescendiente y este se hizo lugar de reivindicación, el campesino se encuentra en la búsqueda de una espacialidad que otorgue a la vez identidad y constituya un lugar de lucha. Estas poblaciones se encuentran, hoy por hoy, en un espacio liminal, a medio camino, entre un sujeto étnico y un ciudadano de segunda clase, atrapados entre el régimen multicultural y el ciudadano urbano hegemónico, pero no siendo ni el uno ni el otro.

## **Conclusión**

---

### **Gobernanza de la diversidad y la territorialización del multiculturalismo**

La reconstrucción genealógica del multiculturalismo desde una aproximación que traza continuidades y discontinuidades en el cuerpo y los espacios busca a la vez territorializar las transformaciones de las relaciones étnico-raciales en geografías y poblaciones concretas, y develar sus conexiones con racionalidades y regímenes más amplios de gobierno de la diversidad.

Al trazar esta trayectoria, nos encontramos que las marcas étnico-raciales, los espacios de disputa de ese gobierno (el territorio ancestral, el cuerpo, la frontera) y sus materializaciones en conflictos concretos en espacios geográficos definidos expresan las maneras en que los encuentros y des-encuentros entre poblaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas en la actualidad van más allá de disputas por recursos o imbricaciones con dinámicas del conflicto armado,

la criminalidad y las economías ilegales. Vistas desde estas largas trayectorias, podemos considerar las profundas raíces culturales e histórico-estructurales que crean estos espacios en los que se juega el multiculturalismo en la actualidad, lugares de traslapes, articulaciones y, también, sin duda, de fricciones.

Este texto, por tanto, se presenta como una historia del presente del multiculturalismo para, a partir del estudio de su procedencia, constituirse en plataforma para el análisis crítico del multiculturalismo como forma de gobierno en casos concretos y en relación con el (des)encuentro de poblaciones en espacios físico-geográficos e imaginados de la actualidad. Se trata entonces de llamar la atención contra el afán de resolver las problemáticas de violencia, de conflictos y de vulnerabilidad de estas poblaciones apelando a soluciones cortoplacistas, sea mediante la imposición de una visión del desarrollo y la pacificación a través del uso de la fuerza y proyectos productivos, o mediante la negociación entre intereses particulares de poderes económicos con las comunidades rurales mismas. Al estudiar el multiculturalismo como forma de gobierno, atada a trayectorias largas del gobierno de la diversidad, buscamos que las premisas mismas sobre las que estas soluciones se construyen sean cuestionadas y abran paso a visiones más creativas, territorial e históricamente fundamentadas.

Este viaje evidencia, asimismo, al multiculturalismo como parte de largas trayectorias de resistencia y subversión frente a proyectos que han intentado determinar las fronteras de la racionalidad sobre territorios y cuerpos. El carácter «desaliñado» de la región sólo habla acerca de este campo de luchas en que el multiculturalismo se convierte en disputa política por el gobierno, ideológica por el proyecto de nación, económica frente a la idea de desarrollo, donde todas son materializadas en espacios territoriales, y vectores que atraviesan la subjetividad y el cuerpo.

Esto quiere decir, que el análisis de casos de conflictos interculturales deberá tomar en cuenta las maneras cómo, después de más de doscientos años, hemos dado la vuelta completa, y el confinamiento de los cuerpos rurales a espacios empobrecidos y violentados, fronterizos, de resguardo, o de selva tropical, son reeditados en la actualidad y se constituyen de acuerdo a la base histórica de su expresión presente. En este sentido, se debe considerar cómo el Cauca se ha constituido como una región frontera del proyecto de la construcción de la nación al alojar un gran número de los «agentes degradados» del desarrollo y la modernización: comunidades indígenas, pobladores negros y campesinos

empobrecidos. La excepcionalidad del Cauca no puede ser explicada simplemente como una incapacidad de modernizar su cultura, su economía, o su gobierno. Más bien, se debe atender a las contradicciones y complicaciones inherentes en las auto-representaciones mestizas y multiculturales de la nación urbana moderna colombiana, y sus maneras de pretender gobernar imaginando y situando al «Otro» como sujeto étnico y rural de la modernización.

En ese sentido, el multiculturalismo no es solamente un conjunto de políticas para el «diferente» cultural o el étnicamente «diverso», entre otras cosas, pues es este mismo régimen de gobierno el que crea tanto el cuerpo diferente como el espacio en donde la diversidad debe jugarse. El buen favor del hombre universal/mestizo de volverse tolerante a la diferencia mediante el multiculturalismo es, de hecho, una reducción de procesos históricos complejos a una pregunta de reconocer la diversidad y la inclusión del otro como «Otro», como un *sujeto étnico-espacializado* que no está atado a esta historia material contada por la tierra y el cuerpo. A pesar de que el multiculturalismo pretende preservar la diferencia, termina por buscar su eliminación al homogenizar y racializar a los sujetos y poblaciones bajo el signo étnico, creando fracturas en donde no necesariamente existían. Más importante quizás, no elimina la implicación del mestizo/blanco en la constitución y la reproducción de desigualdades históricas, los procesos de desposesión y desplazamiento, las historias repetitivas de usurpación/apropiación de la tierra vacía (el Resguardo, la propiedad negra, la tierra del colono) y la violencia reiterativa sobre los cuerpos racializados y espacializados.

El carácter universal del cuerpo no-marcado de la modernización, de las élites urbanas mestizas, es evidente en el hecho de que son las únicas que tienen «el derecho a reconocer los derechos», a organizarse y a producir espacio para provocar efectos de poder, que no están sometidas a la cuestión de hacer de su identidad/cuerpo/cultura una mercancía valorable, que se mueven mediante espacios abstractos del conocimiento e intercambios, y que no están atados a paisajes estáticos o dotados con la tarea de preservar la vida salvaje y la cultura, homogénea y monolítica. El carácter universal del proyecto urbano de la ciudadanía es evidente también en el tipo de orden que es asegurado mediante la «normalización» de la violencia en el espacio rural. El «cuerpo rural» siempre se considera necesitado de modernización, de desarrollo, de la intervención,



el cuidado y la vigilancia, nunca puede ser civilizado, nunca puede volverse la norma del ciudadano.

No podemos separar la historia de la tierra, ni la del sujeto de la tierra o la de los imaginarios que representan tanto la tierra como a sus sujetos. Los intentos hacia la organización territorial y los regímenes de la propiedad de los que somos testigos hoy –los resguardos indígenas, la tierra colectiva en los Consejos Comunitarios afrodescendientes, y los proyectos campesinos de las Zonas de Reserva Campesina– deberían ser puestos en consideración en su relación con estos regímenes más amplios y largos, evaluados mediante una autocrítica de nuestras propias reproducciones de formas de segregaciones y herencias, en cuestionar las categorías que usamos para nombrar y entender estos procesos, la gente, las relaciones, en advertir en contra de las simplificaciones de procesos muy complejos y entrelazados bajo actos útiles de nombramiento en la ley.

¿Hemos, de alguna manera, bajo la celebración del multiculturalismo y el mestizaje, desafiado el carácter racial histórico de la nación, el racismo que ha construido su propia imagen fragmentada de una nación o estamos ahora, al final, reproduciendo otra vez el cuento de las dos naciones: la española/india, la mestiza/India-negra, la Urbano-cosmopolita-liberal-universal/la rural-subdesarrollada-multicultural-ilegal? Acercarnos a esta historia del cuerpo y la tierra nos permite ver el movimiento constante de los bordes y la frontera en los cuerpos y espacios con el objetivo de establecer proyectos de modernización y desposesión. Las preguntas cruciales de hoy como, por ejemplo, qué constituye un «territorio ancestral», y quién tiene derecho a la propiedad de la tierra no pueden ser realizadas sin considerar estas trayectorias más amplias. El problema no es el conflicto de identidades o cómo la sociedad liberal «lidia» con el problema de la diferencia/diversidad, sino explorar en qué medida estamos constituidos por estas construcciones con el fin de considerar crítica, autónoma, y recíprocamente lo que queremos hacer de ellos.

## Referencias bibliográficas

- AFP (11 de agosto de 2008). Indígenas se concentran en Cauca para encuentro con el gobierno. *El Espectador*. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/indigenas-se-concentran-cauca-encuentro-el-gobierno-articulo-366844>
- Agudelo, C. (2010). Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. *Colombia Internacional*, (71), 109-126.
- Alcoff, L. M. (2006). Latinos and the Categories of Race. En L. M. Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. (pp. 227-246) Estados Unidos: Oxford University Press.
- Aprile Gniset, J. (1994). *Los pueblos negros caucanos y la fundación de Puerto Tejada*. Cali, Colombia: Gobernación del Valle del Cauca.
- Ararat, L., Mina, E., Rojas, A., Solarte, A. M., Vanegas, G., Vargas, L. A., y Vega, A. (2013). *La Toma. Historias de Territorio, Resistencia y Autonomía en la Cuenca del Alto Cauca*. Recuperado de <http://etnoterritorios.org/CentroDocumentacion.shtml?apc=x-xx-1-&x=708>
- Arocha, J. (1998). Inclusion of Afro-Colombians. Unreachable National Goal? *Latin American Perspectives*, 25(100).
- Asher, K. (2009). *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham, NC: Duke University Press.
- Barry, A., Osborne, T., y Rose, N. S. (Eds.). (1996). *Foucault and political reason : liberalism, neo-liberalism, and rationalities of government*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Blomley, N. (2003). Law, Property, and the Geography of Violence: The Frontier, the Survey, and the Grid, *Annals of the Association of American Geographers*, 93(1), 121-141.
- Bryant, S. K. (2006). Finding Gold, Forming Slavery: The Creation of a Classic Slave Society, Popayán, 1600-1700. *The Americas*, 63(1), 81-112.
- Buenaventura, A. y Trujillo, D. (2012) *Historia doble del Cauca. Reconstrucción de las historias locales de Suárez y Buenos Aires, Cauca*. España: Editorial EAE.

- Camargo, L. (10 de septiembre de 2008). La quema: ¿el lado amargo de la caña? *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elspectador.com/impreso/vivir/articuloimpreso-quema-el-lado-amargo-de-cana>
- Las Casas, B. ([1550] 2004). In Defense of the Indians. In: Gracia, Jorge J. E. and Millán-Zaibert, Elizabeth (eds.) *Latin American Philosophy for the 21<sup>st</sup> Century. The Human Condition, Values, and the Search for Identity*. (pp. 35 -82). Amherst, New York: Prometheus Books.
- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Centro de Estudios Interculturales. (2013). *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. Recuperado de [https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field\\_document\\_file/analisis\\_posesion\\_territorial\\_-\\_tensiones\\_interetnicas\\_e\\_interculturales\\_en\\_el\\_cauca\\_1.pdf](https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/analisis_posesion_territorial_-_tensiones_interetnicas_e_interculturales_en_el_cauca_1.pdf)
- Chaves, M. (2005). *Que Va a Pasar Con Los Indios Cuando Todos Seamos Indios: Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia*. Urbana, Estados Unidos: University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Chaves, M., y Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies Revista Europea de Estudios Latinoamericanos Y Del Caribe*, 0(80), 5-23.
- Colmenares, G. (1996). La Formación de la Economía Colonial (1500-1740). En *Historia Económica de Colombia*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/histecon/histecon2a.htm>
- Copland, A. (1978) *Historia de la estadística en Colombia*. Bogotá, Colombia: DANE.
- Cruz, B. N. (2002). *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Estrada, F. (septiembre de 2011). La bebida del diablo: Historia económica y política del café en Colombia. Recuperado de <http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/la-bebida-del-diablo-historia-economica-y-politica-del-cafe-en-colombia>

- Fajardo, D. (2014). *Las guerras de la agricultura colombiana 1980-2010*. Bogotá, Colombia: ILSA.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. In *The Foucault effect. Studies in governmentality* (pp. 87-104). Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Fundación Ideas para la Paz. (2014). *Dinámicas del Conflicto Armado en el sur del Valle y Norte del Cauca y su impacto humanitario*. Recuperado de <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/53b5910826062.pdf>
- González, C. (2010). Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena. *Universitas Humanística*, (70), 79-100.
- Gutiérrez Roa, E. (11 de julio de 2012). La rebelión indígena en el Cauca. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/rebelion-indigena-el-cauca-articulo-358885>
- Herrera Ángel, M. (s.f.). Lame, Manuel Quintín. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/lamemanu.htm>
- Herrera, N. (2 de mayo de 2011) La consulta de las minorías. *El Espectador*. Recuperado de: <http://www.ideaspaz.org/tools/download/58446>
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Hooker, J. (2005). Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 285-310.
- Houghton, J. (Ed.). (2008). *La tierra contra la muerte: conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia* (1. ed). Bogotá, Colombia: Centro de Cooperación al Indígena.
- Hristov, J. (2005). Indigenous Struggles for Land and Culture in Cauca, Colombia. *Journal of Peasant Studies*, 32(1), 88-117.
- Jaramillo Uribe, J. (1996). *La Economía del Virreinato (1740-1810)*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/histecon/histecon2a.htm>
- Kalmanovitz, S. (1996). *Desarrollo Histórico del Campo Colombiano*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/colhoy/indice.htm>

- Leal, C., y Arias, J. (2007). Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (27), 184-193.
- LeGrand, C. (2003). The Colombian Crisis in Historical Perspective. *Canadian Journal of Latin American & Caribbean Studies*, 28(55-56), 165-209.
- Lipsitz, G. (2007). The Racialization of Space and the Spatialization of Race. *Landscape Journal*, 26(1), 10-23.
- McCann, E. J. (1999). Race, Protest, and Public Space: Contextualizing Lefebvre in the U.S. City. *Antipode*, 31(2), 163-184.
- Melo González, J. O. (2016). ¿Cuánta tierra necesita un indio? –Nota marginal sobre la disolución de los resguardos en el siglo XVIII–. Recuperado de <http://www.jorgeorlandomelo.com/cuantatierra.htm>
- Melo González, J. O. (2016). Etnia, región y nación: El fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate). Recuperado de [http://www.jorgeorlandomelo.com/etnia\\_nacion.htm](http://www.jorgeorlandomelo.com/etnia_nacion.htm)
- Melo González, J. O. (1990). Historia de la población y ocupación del territorio colombiano. Recuperado de <http://www.jorgeorlandomelo.com/histpobla.htm>
- Mina, M. [Taussig, M.T.] (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca*. Bogotá, Colombia: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- Mohanram, R. (1999). *Black body : women, colonialism, and space*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Muñoz, F. (2015). De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885). *Historia Crítica*. (40), 153-177.
- Ng'weno, B. (2007a). Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 414-440.
- Ng'weno, B. (2007b). *Turf wars: territory and citizenship in the contemporary state*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Nieto, D. (2013). Ethnic conflicts, neoliberal multiculturalism and pluralistic citizenship: Reflections on two cases from Southwest Colombia, Congress of the Latin American Studies Association, Washington, D.C.

- Offen, K. H. (2003). The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, 2(1), 43-73.
- Oslender, U. (2007). Violence in development: the logic of forced displacement on Colombia's Pacific coast. *Development in Practice*, 17(6), 752-764.
- Pardo, M. (2001) Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia. En M. Archila, y M. Pardo (Eds.) *Movimientos sociales, Estado y Democracia*. Bogotá: CES-Icah.
- Palacios, M. (2011). ¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Peñaranda, R. (Ed.). (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena* (1ª Ed.). Bogotá, Colombia: Taurus, Fundación Semana, Centro de Memoria Histórica.
- Proclama del Cauca. (25 de abril de 2016). Avanza la movilización de los pueblos afros del norte del Cauca. *Proclama Del Cauca*. Recuperado de <http://www.proclamadelcauca.com/2016/04/avanza-la-movilizacion-los-pueblos-afros-del-norte-del-cauca.html>
- Ramírez, M. C. (2011). *Between the guerrillas and the state: the cocalero movement, citizenship, and identity in the Colombian Amazon*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rappaport, J. (2007). Civil Society and the Indigenous Movement in Colombia: The Consejo Regional Indígena del Cauca. *Social Analysis*, 51(2), 107-123.
- Razack, S. (2002). Introduction: When Place become Race. In *Race, space, and the law : unmapping a white settler society*. Toronto, Canadá: Between the Lines.
- Restrepo, E. (2004). Ethnicization of blackness in Colombia: Toward de-racializing theoretical and political imagination. *Cultural Studies*, 18(5), 698-753.
- Revista Semana (21 de diciembre 2012). *Pegado a sus raíces: Feliciano Valencia*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/pegado-raices-feliciano-valencia/326395>
- Rico, L. (2010, Agosto) La Toma por el oro. *La Silla Vacía*. Recuperado de: <http://lasillavacia.com/historia/17457>

- Rincón García, J. J. (2009). Diversos y comunes: elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca. *Análisis Político*, 22(65), 53-93.
- Roldán, M. (2003). *A sangre y fuego : la violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Bogotá, Colombia: ICANH-Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología.
- Romero, M. D. (2000). Familia Afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico Sur, Siglo XVIII. En *Geografía Humana de Colombia: Los afrocolombianos. Tomo VI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Recuperado de <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/geografia/afro/familia>
- Safford, F. (1991). Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870. *The Hispanic American Historical Review*, 71(1), 1-33.
- Sanders, J. (2004a). «Citizens of a Free People»: Popular Liberalism and Race in Nineteenth-Century Southwestern Colombia. *Hispanic American Historical Review*, 84(2), 277-313.
- Sanders, J. (2004b). *Contentious republicans: popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Durham, Inglaterra: Duke University Press.
- Sanders, J. (2007). Pertener a la gran familia granadina: Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 28-45.
- Sanders, J. (2010). Subaltern Strategies of Citizenship and Soldiering in Colombia's Civil Wars Afro- and Indigenous Colombians' Experiences in the Cauca, 1851-1877. En *Military Struggle and Identity Formation in Latin America. Race, Nation, and Community During the Liberal Period*. (pp. 24-37). Florida, Estados Unidos: University Press of Florida.
- Taussig, M. T. (1978). *Destrucción y resistencia campesina: el caso del Litoral Pacífico*. Bogotá, Colombia: Punta de Lanza.
- Taussig, M. T. (2010). *The devil and commodity fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
- Troyan, B. (2008a). Re-Imagining the «Indian» and the State: Indigenismo in Colombia, 1926-1947. *Canadian Journal of Latin American & Caribbean Studies*, 33(65), 81-106, 246.

- Troyan, B. (2008b). Ethnic Citizenship in Colombia: The Experience of the Regional Indigenous Council of the Cauca in Southwestern Colombia from 1970 to 1990. *Latin American Research Review*, 43(3), 166-191.
- Vega Cantor, R. (2002) *Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Recuperado de <http://www.lafulminante.com/articulos/30891368-Gente-muy-rebelde-2-Renan-Vega-Cantor.pdf>
- Velez, M. A. (2011). Collective Titling and the Process of Institution Building: The New Common Property Regime in the Colombian Pacific. *Human Ecology*, 39(2), 117-129.
- Vélez Torres, I., Varela, D., Rátiva, S., y Salcedo, A. (2013). Agroindustria y extractivismo en el Alto Cauca. Impactos sobre los sistemas de subsistencia Afrocampesinos y resistencias (1950-2011). *Revista CS*, (12), 157-188
- Villa, W. y Houghton, J. (2005). *Violencia Política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá, Colombia: CECOIN, OIA, IWGIA.
- Wade, P. (1993). *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore, Estados Unidos: Johns Hopkins University Press.
- Wade, P. (1995). The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22(2), 341-357.
- Wynter, S. (2004). Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.
- Zuluaga, F. U. (1993). Cimarronismo en el sur-occidente del antiguo virreinato de Santafé de Bogotá. En *Colombia Pacífico. Tomo II*. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/33.htm>



# **02**

## **Bahía Málaga territorio ancestral: el conflicto por el acceso a la tierra en el pacífico colombiano\***

**Natalia Escobar García**

Universidad Icesi | naties26@gmail.com

---

\* Este trabajo presenta los resultados del proyecto de investigación que dio como producto final el trabajo de grado para optar al título de antropóloga en la Universidad Icesi: 'Territorialidades en disputa caso Bahía Málaga' desarrollado durante los años 2010 a 2013 en el corregimiento de Bahía Málaga, Buenaventura, Colombia.

La creación de un nuevo régimen político administrativo en 1991, producto de los procesos de intenso cambio social que se gestaron a finales de la década de 1980, dio como uno de sus más renombrados resultados la fundación de la nación pluriétnica y multicultural. Esta presentó finalmente a Colombia como un país que reconocía no sólo la diferencia, sino también la historia de exclusión y discriminación a la que sometió a las poblaciones étnicas, comunidades negras e indígenas. A partir de este momento las comunidades indígenas, organizadas desde la colonia en resguardos, y las comunidades negras, con la promesa de la creación de una ley que les protegiera sus derechos étnico-territoriales, empezaron una carrera hacia el reconocimiento de derechos y acceso a recursos económicos y territoriales.

Luego de más de dos décadas de la instauración de este nuevo régimen político y administrativo, que dio un paso importante en el reconocimiento de derechos especiales para minorías étnicas, encontramos realidades alternas que se viven dentro de las comunidades. Vemos que las materializaciones de algunas leyes distan mucho de los planes que tenía el gobierno de acuerdo con las políticas de reconocimiento adoptadas en 1991.

Para el caso de las comunidades negras la Ley 70 de 1993 buscó hacer realidad las iniciativas organizativas surgidas en la década de 1980 a nivel rural en el ámbito del Pacífico: reivindicaban luchas por el reconocimiento como grupo étnico y el derecho a la titulación colectiva (Arocha, Carabalí, J., Salgado, A. y Wabgou, A, 2012). En su primer artículo, dicha ley específica su alcance así:

La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana.

De acuerdo con lo previsto en el Parágrafo 1° del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política, esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan

prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país que cumplan con los requisitos establecidos en esta ley (Ley 70 de 1993).

La implementación de políticas multiculturales ha implicado la inserción de nuevos sujetos políticos, lo cual incluye un cambio de estatus político que, en el caso de varios lugares del pacífico, se expresó en la transición de comunidades campesinas a comunidades que se reconocen como parte de un grupo con un legado histórico y unas costumbres que se reconocen a sí mismos de dentro hacia afuera con una adscripción étnica. El reconocimiento no significa que estas comunidades no fueran antes afrodescendientes, negras o indígenas, significa que entraron en el proyecto del nuevo orden nacional a partir de su reconocimiento étnico. Un proceso en construcción hasta nuestros días.

La propiedad colectiva, en particular, se ha constituido en un elemento fundamental de este proceso. Efectivamente, los territorios colectivos de comunidades negras definidos en la Ley 70 de 1993 articulan los procesos sociales, políticos y organizativos, generan cohesión y un sentido de pertenencia al lugar de origen salvaguardando la conservación y reproducción de las prácticas culturales ya las mismas comunidades, empoderándolos en sus territorios.

Este trabajo busca profundizar en las dinámicas territoriales de las comunidades negras que habitan Bahía Málaga, un lugar estratégico que hace parte del municipio de Buenaventura y está ligado a proyectos de desarrollo económico de gran importancia para las relaciones mercantiles de Colombia con el pacífico para el impulso económico de la región y el país; a través de estos proyectos es posible ampliar las redes económicas con los mercados asiáticos; en este lugar se generan conflictos económicos, políticos y sociales, atravesados por las políticas de reconocimiento, de desarrollo económico, de protección del medio ambiente e inclusión de actores divergentes en una nación que hoy evidencia las fallas del reconocimiento étnico a sus grupos étnicos.

Desde 1995 y hasta 2012, según el Observatorio Pacífico y Territorio, se estima que a lo largo y ancho del país se han entregado 170 títulos colectivos,<sup>1</sup>

---

1. El título colectivo aparece en la ley 70 de 1993 como una figura de protección de territorios para las comunidades negras, definidas en la misma ley: las comunidades tienen derecho a la ocupación colectiva de tierras baldías de la nación para asegurar la pervivencia de una tradición ancestral, prácticas de producción y formas de vida en esos lugares. Sin embargo, el derecho a territorios colectivos solo se otorga a comunidades con unas características

de los cuales 155 se encuentran en el pacífico colombiano y los 15 restantes en otras zonas del país (Observatorio pacífico y territorio 2012, 1). La entrega de títulos colectivos tuvo un gran impacto en los primeros años de funcionamiento de la ley y aunque con el nuevo milenio no se detuvo fue afectada debido principalmente a dos situaciones. La primera, la intensificación del conflicto armado a partir de la expansión del paramilitarismo, especialmente en las zonas rurales del pacífico, involucrando el desplazamiento masivo, disputas por las rutas del narcotráfico, el boom de mega cultivos de palma africana y los negocios de las camaroneras en Tumaco (Escobar, 2010). La segunda situación, muy relacionada con la primera, es la búsqueda por el acceso y control territorial que, en múltiples ocasiones, ha llevado a que diferentes tipos de población y sectores se encuentren en situación de enfrentamiento.

Este trabajo busca dar cuenta, predominantemente, de este segundo fenómeno, en tanto Bahía Málaga es un caso que evidencia la relevancia que el conflicto por el control territorial y la tenencia de la tierra tiene actualmente en las confrontaciones en las que se ven inmensas las comunidades negras del Pacífico actualmente.

En particular, este artículo explora las formas en que se relacionan los consejos comunitarios de Juanchaco, Ladrilleros y La Plata con las comunidades mestizas, denominadas «Paisas» por los habitantes de la zona. Para esto, me interesa mostrar y entender las formas en que los consejos comunitarios se han apropiado de la ley 70 de 1993, el uso que han hecho de ella como instrumento para alcanzar sus intereses y necesidades, y explorar algunos de los conflictos que se han generado con las comunidades «no étnicas» como consecuencia de la conformación de estos territorios colectivos. Este proceso nos permitirá ver cómo los líderes de los consejos comunitarios son actores activos dentro de la construcción y reconstrucción de los discursos y luchas en torno al territorio, sus formas de entenderlo y apropiarlo, y la definición por tanto de la identidad de sus comunidades.

En el escenario local veremos que, en este ejercicio político, los líderes de los consejos comunitarios agencian y responden estratégicamente a intereses

---

específicas al pacífico colombiano y aquellas comunidades que tienen rasgos similares a estas, dejando en la sombra a las comunidades negras que habitan el resto del país y que también merecen un reconocimiento igualitario dentro de la legislación para comunidades étnicas reconocidas como afrodescendientes.

particulares de algunos líderes que se encuentran en esferas políticas más elevadas como concejales, agentes consultivos de alto nivel, senadores, entre otros. De esta manera, dichos consejos crean alianzas que permiten y aseguran su permanencia en los territorios, y aunque no siempre los acuerdos son respetados, las comunidades resisten y se reconstruyen constantemente de cara a los procesos de reconocimiento étnico para adaptarse a las realidades de una nación multicultural en construcción. Por su parte, veremos cómo la comunidad no-étnica, a través de la organización de juntas de antiguos moradores y la junta de acción comunal, busca la titulación de sus predios individuales mediante la oficina de asuntos étnicos de la gobernación del Valle del Cauca.

La apuesta metodológica de este trabajo prioriza el lugar de la etnografía y el trabajo de campo como dos herramientas fundamentales para conocer desde la cotidianidad de las comunidades las realidades sociales que aquí se plantean. De esta manera, he buscado privilegiar el análisis de campo y las interpretaciones propias acerca de lo que diferentes actores entienden sobre la idea del territorio y sus formas de apropiación, tomando relatos, entrevistas y diarios de campo como punto de partida para el análisis y la interpretación de las relaciones que tejen en torno al tema territorial.

El presente fue realizado en Bahía Málaga, Buenaventura, entre el primer semestre de 2010 y mayo de 2013, en viajes periódicos cada quince días fines de semana, semana santa y periodos intersemestrales con estadías de hasta dos meses. Con el apoyo de los consejos comunitarios de Juanchaco, Ladrilleros y La Plata se logró un acercamiento a la comunidad que permitió una relación estrecha con las personas de las comunidades negras y miembros de consejos comunitarios. En el ejercicio de la interpretación y el análisis una de las mayores dificultades fue escoger la información acertadamente y organizar los datos de manera que fuera comprensible para el lector entender que, aunque los sucesos no son lineales en el tiempo, hacen parte de procesos sociales que evidencian transformaciones en el tiempo: diferencias internas, cambios de juntas administradoras de los consejos comunitarios, entre otras situaciones ajenas a nuestra voluntad. Este trabajo también se inscribe en el proyecto de grado de Antropología «Territorialidades en disputa Caso Bahía Málaga», en el que he intentado hacer un aporte frente a los retos del multiculturalismo en un lugar de la región Pacífica.

## Una breve visita al contexto de Bahía Málaga

---

### El lugar

Buenaventura es el municipio de mayor extensión del departamento del Valle del Cauca, ubicado en la costa pacífica tiene sus límites al norte con Chocó, al sur con Cauca, al oriente con los municipios de Calima, Dagua, Cali y Jamundí, y al occidente con el océano Pacífico. La ciudad de Buenaventura posee el terminal logístico marítimo más moderno e importante sobre la Costa Pacífica colombiana, conectando el país a las redes de comercio con los países asiáticos. Aunque la ciudad puerto de Buenaventura posee toda la infraestructura y tecnología relacionada con el terminal logístico, representa un enorme contraste frente a los temas de desarrollo social y económico para sus habitantes. Según el último informe de la Human Rights Watch, Buenaventura tiene altos niveles de desplazamiento forzoso (13.000 en 2013), delincuencia, grupos al margen de la ley, entre otros, y aunque es un problema latente y requirió atención nacional, la alcaldía municipal no cuenta con la infraestructura ni los planes para controlar y menos solucionar esta situación (Human Rights Watch, 2014), y según el último informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (2015) «en el periodo comprendido entre 2005 y 2013 posterior al acuerdo de desmovilización establecido entre el Bloque Calima y el gobierno nacional en diciembre de 2004, la espiral de la disputa armada que se desarrolla en el territorio escaló, aumentando el número de GAI (grupos armados ilegales) en disputa, la mutación y ambigüedad de sus identidades y la degradación en la ejecución de los repertorios de violencia» (p. 15).

A dos horas en lancha desde Buenaventura se encuentra el corregimiento de Bahía Málaga, ubicado «[...] siguiendo la línea de la costa pacífica de norte a sur, después de las Bocas del San Juan, donde se forma el Archipiélago de La Plata, integrado por 32 islas y que constituyen el nicho ecológico más importante del Litoral Pacífico» (Lozano, 2008, p. 67).

Bahía Málaga está constituida por cinco veredas, distribuidas en 12 asentamientos y 6 consejos comunitarios así: Puerto España y Miramar, La Barra, Ladrilleros, Juanchaco y La Plata Bahía Málaga. Tiene un área total de 126

## Mapa 01

Ubicación de Bahía Málaga, Buenaventura



Fuente: elaboración propia.

km<sup>2</sup> en espejo de agua, y un área de influencia cercana a las 200.000 hectáreas. El área de influencia de Bahía Málaga tiene como límites al Río San Juan al norte, al este la carretera de acceso a la Base Naval de Bahía Málaga, al Sur la costa del Istmo de Pichindó y al Oeste las 12 millas del Mar Territorial. Cuenta con alrededor de 4.000 habitantes (DANE, 2005), en su mayoría comunidades negras e indígenas -Embera-Wounaan-, muchas de ellas llegadas de las afluentes de los ríos Calima, San Juan, Yurumanguí y los poblados chocoanos de Orpua y Sibirú.

## **Imagen 01**

Descargue de material. Playa Juanchaco



Fuente: Natalia Escobar 2013.

Las poblaciones de Juanchaco y Ladrilleros tienen una vocación principalmente turística, donde la disposición de hostales, hoteles, restaurantes y otros servicios se congregan en torno a esta actividad. Juanchaco posee el muelle turístico y por ello es el paso obligado para entrar a la bahía. En su parte baja ofrece un ambiente de pueblo común: motos, obreros trabajando, gente gritando, niños corriendo y una playa que no tiene mayor atractivo, pues Juanchaco queda justo en la esquina de la bahía y en proximidad al canal natural de aguas profundas de la misma, así que las olas no llegan tan fuertes y las corrientes dejan en la playa la basura que viene de mar abierto. En la parte alta del pueblo está el puesto de salud, la escuela, cabañas de verano de empresas y algunos hoteles dispersos a lo largo de la zona.

Ladrilleros está ubicado sobre el acantilado con algunos caminos de acceso a las playas cuando la marea esta baja. Este lugar atrae muchos turistas: las casas son en su mayoría de madera y los hoteles más lujosos se encuentran allí. El



mayor atractivo es el ambiente festivo y la oferta turística, y aunque la playa no siempre está despejada los turistas la aprovechan al máximo. El mar abierto golpea con toda su fuerza en su encuentro con Ladrilleros, los vientos cambian al ritmo de la hora del día y las corrientes de agua llegan a hacerse tan fuertes que en muchas ocasiones se hace peligroso estar dentro del mar, por lo que la Defensa Civil capacitó a algunos jóvenes del pueblo para que sirvieran de salvavidas, mientras los hoteleros se encargan del pago.

La Plata Bahía Málaga, organizada como consejo comunitario, con un título colectivo, está compuesta por cuatro grandes asentamientos: La Sierpe, Miramar, La Plata y Mangaña. Hasta hace poco la comunidad de Chucheros también pertenecía al consejo comunitario de La Plata, pero a partir de la intervención de la líder Rosa Emilia Solís<sup>2</sup> se pidió la autonomía y ahora ellos están en el proceso de consolidación como consejo comunitario autónomo y separado.

La Plata es un caserío ubicado en el centro de la ensenada, una isla compuesta por una sola calle que da la vuelta, y cuyos habitantes viven en palafitos asentados en la parte norte. Cuando sube la marea el pueblo se inunda en un 80 por ciento y la única forma de movilizarse es con potrillo y canaleta. Mangaña es un asentamiento organizado en una montaña a las orillas de la ensenada que aparece como el último caserío y donde viven aproximadamente 15 familias que se dedican a la recolección de piangüa<sup>3</sup> (actividad exclusiva de las mujeres), y la extracción de madera. Miramar, es un caserío que se constituyó en 2006 a partir de la influencia de pastores cristianos que llegaron a la bahía y convencieron a algunos habitantes de La Plata para que se trasladaran a esta

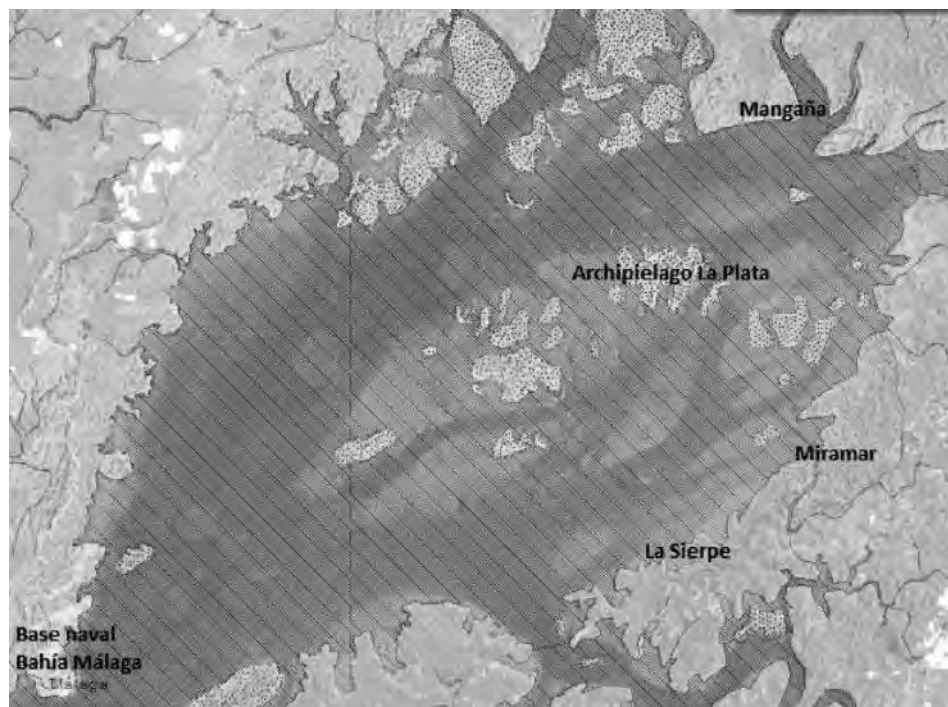
---

2. Rosa Solís es una de las líderes más visibles del proceso de comunidades negras, desde la década de 1980 se dedicó a la organización de comunidades étnicas. Actualmente es consultiva de alto nivel para comunidades negras, representante de comunidades negras ante la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca y representante legal del consejo comunitario de Gamboa en Buenaventura. Es una líder controversial pues se le ha acusado en múltiples ocasiones de lucrarse de proyectos estatales a través del chantaje con las comunidades negras de Buenaventura que ella se ha dedicado a organizar. Aunque nada de esto se haya podido comprobar es una de las líderes con más poder en las esferas más altas de decisión en cuanto a comunidades negras.

3. La piangüa o Andara tuberculosa es un pequeño bivalvo (de dos valvas -cada una de las piezas duras y movibles que constituyen la concha), se encuentra en los manglares de la costa húmeda del pacífico y su recolección es una actividad netamente destinada a las mujeres de las comunidades.

## Mapa 02

### Asentamientos consejo comunitario La Plata Bahía Málaga



Fuente: elaboración propia.

zona; su actividad principal es la pesca artesanal. La Sierpe es un asentamiento relativamente pequeño, está ubicado en la mitad de la ensenada por la orilla, es una comunidad de extractores madereros que, en conjunto con los de La Plata, organizan el consejo con los líderes comunitarios más activistas de la ensenada.

A diferencia de Juanchaco y Ladrilleros, la vida dentro de la ensenada es más tranquila, aunque en términos políticos y de organización social es bastante activa. En las veredas que comprende Bahía Málaga se realiza la explotación forestal, la pesca marina y fluvial, algunas plantaciones de palma africana, palmito, cacao, chontaduro, borjój, papa china, ñame y plátano. Igualmente, hay plantaciones naturales de caucho, tagua y batata que se encuentran en la zona

selvática de la ensenada; sin embargo, una de las fuentes más importantes de recursos económicos es el turismo que se aprovecha en las temporadas altas, donde los habitantes ofrecen sus servicios de hospedaje, alimentación y transporte.

La Barra y Puerto España son los consejos comunitarios geográficamente más alejados de la ensenada, están ubicados en el noroccidente llegando al límite con Chocó en la desembocadura del río San Juan en el Océano Pacífico; estos consejos comunitarios no tienen una organización fuerte, y en ocasiones se presentan problemas de seguridad al ser una zona de tránsito donde convergen diversos actores (legales e ilegales), la dificultad de acceso por la conectividad a través de los esteros y caños que atraviesan la selva hasta el océano y los ríos del chocó los convierte en una autopista y en ocasiones astilleros de sumergibles y semi-sumergibles que utilizan para transporte de drogas desde el Chocó hasta Panamá y Estados Unidos. Hacen de esta zona de la ensenada uno de los lugares más peligrosos para estar.

## Los actores

Al ser Bahía Málaga un lugar tan dinámico con tensiones no solo jurídicas -en cuanto a territorio se refiere-, sino también en términos sociales, económicos y políticos, es pertinente identificar los tipos de actores que confluyen en el lugar para tener un panorama más amplio en cuanto a los conflictos que se presentan en un lugar tan pequeño en extensión, pero tan rico en recursos y diversidad biológica y cultural.

En Bahía Málaga hay constituidos cinco consejos comunitarios ubicados a lo largo del territorio, no obstante, La Plata es el primer consejo comunitario legalmente constituido con un título colectivo de 38.037 hectáreas, y una ampliación de 1.364 hectáreas entregadas por el INCODER a finales de 2012, con un total de 39.401 hectáreas. Es, en consonancia, el que cuenta con la organización social más fuerte entre los consejos comunitarios de Bahía Málaga: gestiona procesos sociales y de conservación ambiental con diferentes empresas y agencias internacionales y promueve el interés de sus habitantes en participar en los diferentes procesos que se llevan a cabo. Juanchaco y Ladrilleros, aunque están conformados como consejos comunitarios, trabajan, por ahora, más en dirección al fortalecimiento de sus procesos sociales, las bases organizativas de

sus comunidades y la búsqueda por generar cambios en medio de los conflictos emergentes en las comunidades.

La creciente importancia que han tomado las comunidades indígenas que habitan hoy la bahía los hace actores dentro de las tensiones y los conflictos interétnicos que se viven día a día.<sup>4</sup> El conflicto armado intenso que se vive en Chocó ha generado desplazamiento paulatino de la comunidad Embera Wounaan, que ahora es significativa en la bahía. Los indígenas de Bahía Málaga están asentados en 6 resguardos identificados gracias al trabajo que ha desarrollado la armada mediante la oficina de acción integral. Los resguardos Cocalito y Joon Jeeb, ubicados en la parte externa de la ensenada, se encuentran relativamente cerca a los asentamientos de Juanchaco y Ladrilleros: El resguardo de Cerrito Bongo se encuentra en la zona más cercana a la base naval de Bahía Málaga; por otro lado, los resguardos de los Chamapuros y Guayan Santa Rosa se encuentran en el límite con Chocó en la parte norte de la bahía.

La creciente importancia de los actores indígenas dentro de los procesos de la bahía es innegable, pero a lo largo de la investigación el acercamiento a sus comunidades y gobernantes fue difícil; pese a ello, su papel se centra en el desarrollo de proyectos productivos que generan alternativas para la visibilización de las comunidades indígenas, a través del apoyo que reciben desde la Base Naval de Bahía Málaga de la Armada Nacional y la oficina de acción integral que busca el bienestar de las comunidades de su zona de influencia.

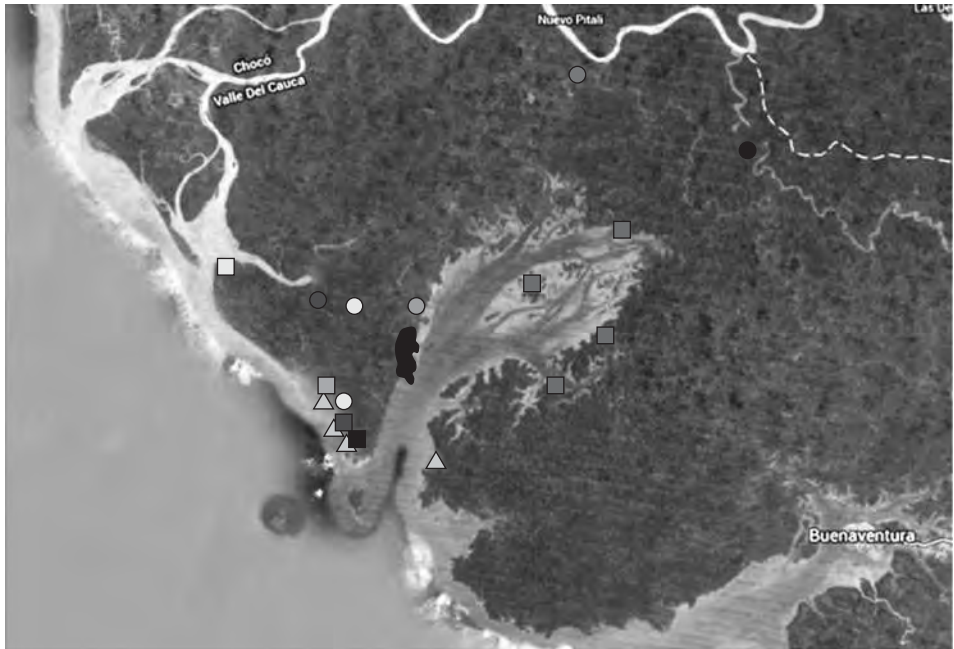
En los últimos 10 años la población migrante mestiza se ha asentado en los pueblos de Juanchaco, Ladrilleros y Chucheros principalmente, y ha tenido un rol importante en el impulso de la idea del turismo sostenible. Allí, han logrado llegar a un acuerdo con la comunidad indígena que habita en los esteros entre Ladrilleros y La Barra para convertirlos en un paso obligado dentro de las rutas turísticas, y así hacer de la visita a las comunidades indígenas parte del disfrute de los turistas. Estas visitas turísticas prolongan ciertos estereotipos de la concepción del indígena 'original' contenido en el imaginario colectivo: el guardián de la selva, del mundo natural que rodea nuestro entorno, y que contiene la

---

4. Las comunidades indígenas también tienen un lugar dentro del reconocimiento que le da la constitución a los grupos étnicos minoritarios con la ley 21 de 1991, entre ellos, el derecho a un territorio, lengua, costumbres ancestrales, autogobierno, entre otros. Respecto a la administración y manejo de sus territorios tienen la figura de los cabildos que se encargan del gobierno interno dentro de cada resguardo.

## Mapa 03

### Ubicación de actores en Bahía Málaga



- |                             |                           |                              |
|-----------------------------|---------------------------|------------------------------|
| ● Resguardo Joon Jeeb       | ● Resguardo Cerrito Bongo | ■ Consejo com. Ladrilleros   |
| ● Resguardo Cocalito        | ■ Base Naval Bahía Málaga | ■ Consejo com. La Barra      |
| ● Resguardo Guayan St. Rosa | ■ Consejo com. Juanchaco  | ■ Consejo com. Puerto España |
| ● Resguardo Chamapuros      | ■ Consejo com. La Plata   | ▲ Comunidad migrante         |

Fuente: elaboración propia.

sabiduría ancestral. Esta imagen idealizada, solo se presenta en su lugar original para el caso: la selva del pacífico, reproduciendo los estereotipos indígenas que, desde la colonia, se presentan en el ahora Estado multicultural colombiano.

Más importante, para los efectos de este trabajo, abordaremos cómo las poblaciones mestizas e indígenas han adquirido mayor visibilidad dentro de la problemática de Bahía Málaga, tanto por la lucha en torno al tema legal de titulaciones de tierras, como por la creciente disputa por la oferta turística que tienen

como hoteleros, especialmente, frente a la comunidad negra que tiene oferta turística, pero no los recursos ni la infraestructura para hacerlo al mismo nivel.

Si bien es cierto que muchos otros actores inciden en los conflictos que se presentan en Bahía Málaga, es desde la perspectiva de los conflictos territoriales que se pueden ver materializados los planes y proyectos de interés nacional. Las instituciones cumplen programas y cronogramas que se trazan para cumplir objetivos específicos sobre unas poblaciones específicas, por este motivo, no son de principal interés en el presente. A continuación daré cuenta de las razones por la cuales estos tres se erigen como los actores principales en las disputas.

## **Tensión: la génesis de las disputas territoriales en Bahía Málaga**

---

Para entender el panorama de conflictividad territorial en bahía Málaga es necesario historizar el proceso a través del cual las relaciones sociales cambian. En este sentido, debemos decir que, aunque las acciones –políticas o sociales– que dan lugar a los procesos históricos que configuran los conflictos se dan secuencialmente en el tiempo, no son lineales y, por ende, resulta poco útil para su comprensión presentarlos de esta manera. Por ello, a la hora de recoger las trayectorias históricas que dan forma a estos conflictos en la bahía no seguiré esta lógica lineal, sino que atenderé a las procedencias y emergencias que, en su encuentro contingente en varias coyunturas específicas, han venido dando forma a la situación presente.

A partir de la década de 1950 se da un impulso a una serie de políticas en las que se incluye la bahía como un lugar de importancia estratégica para el impulso del desarrollo del departamento del Valle del Cauca, específicamente a través de la promoción a las actividades turísticas. Estas iniciativas no tuvieron una gran acogida en su momento, a pesar de la emisión de la Ley 55 de 1966 que buscó incentivar esta actividad mediante la reglamentación de entregas de tierra a particulares que tuvieran intereses o proyectos turísticos que alimentaran el desarrollo del proyecto «Balneario del Pacífico». Esta iniciativa no dio los resultados esperados y el proyecto pasó al olvido en la gobernación del Valle del Cauca en años posteriores.

A inicios de la década de 1980, el expresidente Virgilio Barco vuelve a dar visibilidad a la zona, considerándola vital ante los retos del dinamismo económico y proponiendo en uno de sus discursos el volcar la mirada de los planes de desarrollo hacia el Pacífico. En este discurso el presidente Virgilio Barco consideraba que «[...] estamos entrando al Siglo del Pacífico. Este Océano, del cual hemos vivido de espaldas, es para Colombia un gran reto y una gran oportunidad» ( Barco en Restrepo 2010, p. 54). Así, fue durante estos años que se insertó el primer Plan de Desarrollo Integral de la Costa Pacífica (PLA-DEICOP), un plan que estaba atado a la idea de desarrollo integral que venía implementándose desde la década de 1970<sup>5</sup> y que tenía una concepción de desarrollo en el más amplio sentido de la palabra, con especial énfasis en el desarrollo económico de la región pacífica (Restrepo, 2010, p. 56).

Dada la apuesta a este nuevo modelo económico marcado por el libre mercado y los intercambios con economías emergentes situadas en el Pacífico, el optimismo se apoderó de los dirigentes y los grandes empresarios quienes confiaban en que esta oportunidad traería desarrollo y un impulso económico para todos en la región.

Para 1990 este gran interés por el desarrollo económico implicó que, nuevamente, como en muchas ocasiones, las poblaciones que hacían parte de las nacientes comunidades étnicas que habitan la región Pacífico fueran vistas, tristemente, como un obstáculo a superar (Jaramillo, 2009).

Paralelamente, durante este tiempo, emerge un discurso de corte ecologista que planteaba la idea de desarrollo sostenible y que buscaba contrarrestar la apuesta desarrollista antes mencionada. Desde ese momento se propugnó porque los planes y proyectos de desarrollo fueran de la mano con la sostenibilidad ambiental de la región Pacífica, enfatizando al aprovechamiento del capital biológico, la consolidación de inventarios de biodiversidad y la zonificación ecológica de la región.

Es necesario resaltar que con la implementación del discurso eco-sostenible no se logró el acercamiento y la confianza por parte de las comunidades negras e indígenas que habitaban la región, pues los intereses de los dos sectores

---

5. Hace referencia al programa DRI (Desarrollo Rural Integrado) implementado durante el gobierno de Alfonso López Michelsen.

no siempre compaginaron. Sin embargo, estas iniciativas sí permitieron la apropiación territorial y la reivindicación del sustento de estas en el marco del reconocimiento étnico que se daría en esa década mediante la reforma constitucional. Esto nos permite evidenciar las maneras en que esta reivindicación en torno a la biodiversidad, la conservación y los discursos ambientales, terminaron encontrándose con formas de organizaciones políticas y sociales interesadas en los aspectos territoriales que, como sabemos, tuvieron una fuerte transformación a principios de los noventa a partir de que Colombia se reconociera como una nación multicultural (Jaramillo, 2009).

Los discursos sobre la nueva forma de ver el pacífico colombiano con un potencial para desarrollo económico y ecológico transformaron en cierta medida los imaginarios que se tejieron durante mucho tiempo sobre esta espesa selva, y las proyecciones que hasta el día de hoy se empiezan a materializar en hechos reales reflejan la importancia que representa la idea de la inversión económica en lugares considerados todavía ‘atrasados’ con respecto a la media nacional. De esta manera, desde mediados del siglo pasado, se podía ver el optimismo frente a la posibilidad de terminar con la invisibilidad de las comunidades negras. Con la entrada en vigencia de la nueva constitución se incluyó, además, el discurso étnico que sumaba a la ecuación el componente racial. Actualmente, los proyectos de desarrollo y la inversión económica en lugares como Buenaventura se pueden contrastar con los niveles de desarrollo de la ciudadanía y la inclusión efectiva de grupos étnicos en los planes de desarrollo y planes económicos que tienen injerencia en territorios colectivos de estas comunidades.

## **Los proyectos**

Bahía Málaga representa un ejemplo claro de la manera cómo los discursos implementados durante las décadas 1980-1990 en la región Pacífico se encuentran para generar nuevas dinámicas de transformación en la región: el crecimiento y fortalecimiento económico, cuyos mayores beneficiarios son los empresarios y los intereses estatales, y el desarrollo sostenible que protege la biodiversidad y su articulación con las formas de vida de las comunidades étnicas que se organizan en pro de la defensa de sus territorios ancestrales.



Precisamente, en Bahía Málaga estas dos perspectivas de desarrollo chocaron, abriendo, por esa vía, una serie de disputas que nos permiten dar cuenta de la centralidad del aspecto territorial. Para ello, debemos volver al año de 1966 cuando la ley 55 declaró a la bahía como un lugar estratégico para el desarrollo e implementación de grandes proyectos turísticos. En un lapso de diez años esta debía convertirse en el «Balneario del Pacífico» y ponerse a la altura de los grandes proyectos turísticos de la costa Atlántica del país. El proyecto se sustentaba en el fomento a la inversión privada, promovida principalmente mediante facilidades en la titulación de estos terrenos a quienes estarían al frente de los futuros proyectos hoteleros. Esta iniciativa fue promovida, además, señalando el impulso económico del Valle del Cauca, las ideales características geográficas del lugar, los atractivos paisajes de la región y, no menos importante, las visitas de turistas durante la temporada de apareamiento de las ballenas jorobadas cada año entre julio y octubre.

Este proyecto, como se mencionó, quedó de alguna manera en el olvido debido a las pocas expectativas que llenó con el paso del tiempo, pero, como mostraré más adelante, se volvió a hacer relevante a partir del 2007, año de la presentación de la «Agenda interna para la productividad y la competitividad del Valle del Cauca» (Departamento Nacional de Planeación, 2007). Para este momento, el otrora anhelo de Barco de vincular el Pacífico con los mercados del Asia reaparece, pero en esta ocasión voltear la mirada a la región implicaba: implementar la infraestructura y los servicios en logística requeridos para que el Valle compita con estándares mundiales en la gestión importadora en la escala nacional e internacional aprovechando su ubicación estratégica [teniendo] sobre otros departamentos las ventajas de] ubicación geográfica sobre el Pacífico, puente de comunicaciones con las potencias económicas del presente y el futuro [...] El Valle es el corredor natural en Colombia para el movimiento de las mercancías hacia y desde el exterior (El puerto de Buenaventura maneja en la actualidad el 52% del comercio exterior de la nación). (Agenda interna para la productividad y competitividad del Valle del Cauca 2007).

Desde la presentación de esta agenda económica, se inició una campaña por el impulso del Valle del Cauca como una región caracterizada por la internacionalización y la implementación de nuevas tecnologías. Clave dentro de este proyecto era la necesidad de la modernización del principal puerto sobre el

pacífico en el país para lograr el propósito nacional de optimizar los procesos de importación y estar a la vanguardia del mercado internacional y las relaciones comerciales con Asia. Es por ello, que en este año se llegó incluso a proponer la construcción de un nuevo puerto con capacidad de recibir buques de mayor calado del que se recibe actualmente en el de Buenaventura, precisamente en el área de Bahía Málaga.

Esta apuesta no estuvo ausente de resistencia, y en 2010 finalmente se desató la polémica en la bahía. El proyecto de puerto de aguas profundas de Bahía Málaga encontró la oposición desde las comunidades que tenían como bandera de lucha la protección de territorios étnicos de comunidades negras garantizadas por la ley 70/1993. Estas comunidades, con el soporte de organizaciones medioambientales, sumaron sus reivindicaciones étnico-territoriales a los discursos que buscaban proteger sus territorios sustentados en el plano de la conservación y la biodiversidad.

Así, la disputa se desató, teniendo, por un lado, a las comunidades étnicas, apropiadas del discurso ambientalista y de protección de sus formas de vida tradicionales y ecosistemas naturales, apoyadas, además, por la unidad de parques nacionales naturales, y reclamando por la declaratoria de un área protegida. Por el otro, los empresarios, apoyados en los documentos estatales que pusieron en la agenda económica nacional la necesidad de ampliar los mercados internacionales a través de la construcción de un puerto con capacidad para recibir buques de gran calado, fundamental para el apoyo logístico al tradicional puerto de la bahía de Buenaventura.

Frente a esta disputa, el ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, en cabeza de Carlos Costa, utilizó todos los recursos a su alcance para impedir la posibilidad de la construcción del puerto, mientras que los empresarios del Valle del Cauca confiaban que el gobierno priorizaría la apuesta por el desarrollo económico del país a través de la inversión en el puerto. El gerente seccional de la Andi, Rodrigo Velazco Lloreda, expresó a el diario *El Tiempo*: «Cuando se tiene un proyecto que se va a desarrollar en 20, 50 o más años, ¿qué importa que el Gobierno se tome unos meses para tener en cuenta estudios que están en marcha y que pueden dar mejores luces sobre el asunto?» (Santamaría, 2010). Esta disputa comienza a definirse cuando para sorpresa de los empresarios, a finales de 2010 se da la declaratoria de la creación del Par-

que Nacional Natural «Uramba Bahía Málaga», lo que representó una batalla ganada para las comunidades y una ‘derrota’ para los empresarios, empero, muchos líderes temen que sigan abiertas las posibilidades de la construcción de un puerto de aguas profundas en algunos sectores nacionales.

Ese mismo año, paradójicamente, la gobernación, en un intento por reimpulsar la actividad turística en el pacífico, propuso a la Asamblea Departamental revivir la ley 55/1966-proyecto «Balneario del Pacífico». Mediante los decretos 1483 de 2010 y 1295 de 2013 que reglamentaban la ley salió, otra vez, a la luz pública. Este nuevo avance de la gobernación confrontaba directamente a las comunidades afrodescendientes de Juanchaco y Ladrilleros que, desde mediados de 1998, venían haciendo intentos, hasta el momento frustrados, de titular sus territorios colectivamente. Uno de los mayores obstáculos, en ese sentido, eran los inconvenientes con las comunidades no étnicas que habitaban estos lugares, pues consideraban que también debían ser tenidos en cuenta en el momento de dar reconocimiento a las comunidades étnicas.

## **El pulso por el reconocimiento legal: liderazgos y choques en las comunidades**

Estas apuestas diferenciadas por un proyecto de región finalmente encontraron su escenario de disputa en el ámbito legal. Las comunidades negras, organizadas colectivamente, reclaman el cumplimiento de sus derechos étnico-territoriales, es decir, un reconocimiento real por parte del Estado de sus territorios, sus formas propias de desarrollo, el derecho de administración de estos, y a un proyecto propio de vida comunal. Las comunidades indígenas, por su parte, y quienes a causa del conflicto armado en Chocó han llegado desplazadas a la zona, se han ubicado en un área que les fue entregada en 1995 como parte de su resguardo, pero que coincide con el territorio que está siendo reclamado como titulación colectiva por las comunidades negras. La comunidad de hoteleros, que con el pasar de los años ha ido creciendo por el ascendente atractivo turístico que representa cada año Bahía Málaga, solicitan ser priorizados en el acceso a los predios valiéndose de la ley 55 de 1966 que favorece la titulación individual para el desarrollo de la industria turística.

La ley 70 de 1993 mostró su vitalidad a los pocos años de su promulgación, desde entonces ha habido un acompañamiento por parte del Proceso de Comunidades Negras (PCN)<sup>6</sup> a las mismas comunidades negras de Bahía Málaga en el proceso de organización. Las primeras conversaciones se dieron entre 1996 y 1997, para ese entonces ya se había conformado en Bahía Málaga una asociación por la defensa del territorio y, por ello, la primera labor del PCN fue la capacitación de los líderes de dicha asociación en los temas referentes a la Ley 70 de 1993 de la que hasta el momento no tenían información alguna.

Sin embargo, poco tiempo después de organizarse los consejos comunitarios aparecieron los conflictos con otros actores de la zona. El primer obstáculo que encontraron para formalizarse y hacer la titulación colectiva fue la Ley 55 de 1966 que impulsaba la titulación individual en contravía de lo estipulado por la ley 70 de 1993. Al respecto, un líder del PCN, acompañante de las comunidades en la época, relata:

En primera instancia, encontramos que la ley 55 de 1966 se convierte en obstáculo para titulación colectiva, se plantea la pregunta frente a esto, ¿qué hacemos? Lo primero que se propuso fue [...] demandar la norma por inconstitucionalidad, porque nos decían los abogados que una norma antes de la constitución no puede prevalecer si va en contra de alguna disposición que esté en la constitución de 1991. (Líder del Proceso de Comunidades Negras PCN, abril, 2010).

Con la puesta en marcha del plan para el impulso turístico de Bahía Málaga durante 2011, la gobernación del Valle del Cauca tituló más de 100 predios como propiedad privada, generando una crisis al interior de las comunidades que habitan Juanchaco y Ladrilleros. Esto llevó a enfrentamientos entre las comunidades negras y los principales representantes del sector turístico, pues este proceso de titulación de predios para ser destinados a la industria turística se hizo paralelamente al proceso de titulación colectiva que los consejos comunitarios estaban adelantando ante el Ministerio del Interior. Por su parte, los líderes de los consejos comunitarios de Juanchaco y Ladrilleros encontraron

---

6. El proceso de comunidades negras (PCN) es un movimiento que se inició en la década de 1970 con la influencia de los movimientos sociales de Estados Unidos con figuras como Malcom X y Martin Luther King por la lucha por los derechos civiles, el PCN fue un actor fundamental en la asamblea nacional constituyente en la propuesta de una ley que otorgara a las comunidades negras derechos territoriales y reconocimiento étnico.

apoyo en el consejo comunitario de La Plata-Bahía Málaga, e iniciaron acciones legales en contra de la ley 55 de 1966 con el objetivo de detener el proceso adelantado de legalización de la propiedad privada individual. Finalmente, la ley fue demandada por inconstitucionalidad dos veces por parte de los líderes de los consejos comunitarios, y en ambas ocasiones esta fue denegada, según el representante legal del consejo comunitario de La Plata por cuestiones de forma en el momento de presentar la demanda.

De los procesos de titulación colectiva que iniciaron en 1995, el único que se concluyó favorablemente para las comunidades fue el título del consejo comunitario de La Plata-Bahía Málaga. Por otro lado, aunque las veredas que hacen parte de Bahía Málaga se han organizado en consejos comunitarios y son tenidas en cuenta para la realización de consultas previas en asuntos que conciernen a ellos y sus territorios (como la consulta de parques nacionales para la declaratoria del área protegida), además de que figuran inscritos ante el Ministerio del Interior, no han conseguido el título colectivo. Esto se debe, sustancialmente, a la ‘convivencia’ con actores no étnicos dentro de estos territorios, pues como ya hemos señalado, ellos se oponen a las solicitudes de títulos colectivos alegando el reconocimiento también de su presencia en el lugar.<sup>7</sup>

Las disputas surgen entonces por la oposición de la comunidad no étnica a la implementación de la Ley 70 de 1993, y a su intento de promover la implementación del proyecto del Balneario del Pacífico. Para la comunidad no étnica que vive desde hace varios años en Bahía Málaga (aunque no son nativos y cuyo carácter migratorio casi siempre se determina en los lugares por no ser de raza negra), el impulso de dicha ley representa un gran riesgo debido a que la gran mayoría vive de la actividad turística. Ese temor a perder sus propiedades y su forma de sustento los ha llevado a convertirse en promotores fervientes del proyecto del Balneario del Pacífico. Dentro de este grupo se encuentran algunos líderes importantes en la zona, varios de ellos pertenecientes a la Junta de Acción Comunal y con un alto grado de aceptación dentro de la comunidad.

---

7. En el caso de La Plata Bahía Málaga hubo mayor hermetismo al momento de dejar ingresar actores no étnicos a sus territorios, generándose mayor cohesión entre los habitantes haciendo más fácil llegar a un consenso. Dos años después de iniciar el proceso para titulación, el consejo comunitario La Plata Bahía Málaga, logro el título colectivo.

## Disputas hacia adentro

Aparte de estas disputas «hacia afuera» con otros actores externos a las comunidades, también empezamos a presenciar confrontaciones «hacia adentro» como resultado de esta tensión entre la titulación individual y la colectiva, debido a que sorpresivamente algunos miembros de las comunidades negras se declararon a favor de la Ley 55 de 1966 y de la posibilidad de titular individualmente. Es así que, dentro de los consejos comunitarios de Juanchaco y Ladrilleros, se generaron fisuras, hubo conflictos entre sus líderes y la comunidad, pues muchos de sus miembros no se sentían respaldados por su consejo comunitario y no veían con buenos ojos que desde adentro de los procesos se tenían tratos con los representantes de las juntas de acción comunal. Esto desencadenó, finalmente, en la reestructuración de los consejos comunitarios para continuar el proceso de petición de título colectivo para los consejos comunitarios aledaños a La Plata-Bahía Málaga.

Estos sucesos desataron el debate interno de las comunidades sobre temas tan cruciales como la pertinencia de hacer parte o no del proceso de titulación individual, el significado de pertenecer a comunidades étnicas, las incertidumbres sobre las garantías legales para hacer valer sus derechos colectivos y, al mismo tiempo, el temor de no saber si, finalmente, iban a ser tenidos en cuenta ante la sombra que traía el apoyo del gobierno local a la titulación individual. Al respecto, un mayor<sup>8</sup> de la comunidad de Juanchaco demarca en los siguientes términos las diferencias entre ambas comunidades, y la relevancia de la titulación colectiva en ese contexto:

«[...] para nosotros, como comunidades negras, el territorio es todo, desde sus formas de producción, pesca, madera, prácticas culturales y religiosas hasta la definición identitaria con la que nos caracterizamos como comunidad perteneciente a una raza, con unas costumbres ancestrales. En cambio para los paisas [migrantes de fuera del

---

8. Para las comunidades negras es importante tener en cuenta el conocimiento de los mayores, ya que son ellos a través de la tradición oral quienes reproducen costumbres ancestrales, formas de entender el mundo y conocimientos que han sido transmitidos por generaciones, algunas tradiciones que se mantienen desde la colonia y que han sido modificadas a través del tiempo enmarcan el conocimiento que, de alguna manera, los conecta y evoca la idea de África.

pacífico], territorio es igual a tener tierra, no hay ningún apego por la tierra a la que ahora pertenecen, o por lo menos es lo que algunos dicen, de hecho su lucha es por la tierra y sus intereses económicos, pero no significa que tenga alguna relevancia en cuanto a prácticas culturales que tenemos nosotros, simplemente ven en la tenencia de la tierra la oportunidad perfecta para negociar, sacar plata vendiendo o montando un negocio esperanzados en la titulación individual, pasando por alto las luchas de resistencia que durante años se ha llevado a cabo por parte de las comunidades negras a lo largo del país» (Mayor de la comunidad de Juanchaco, comunicación personal, junio 2011).

Paralelo a las luchas por el control territorial en Juanchaco y Ladrilleros, desde mediados de 2011 se evidenció la fisura que terminó en la división del consejo comunitario más fuerte de la ensenada, La Plata-Bahía Málaga. Esto, literalmente, derrumbaba la idea más sólida de tenencia territorial colectiva al terminar dividiéndose en dos: La Plata y Chucheros. Si bien la disputa por los límites se dio en términos muy diplomáticos, y las relaciones en lugares públicos siguieron siendo cordiales, los lugares privados propician el espacio para las especulaciones sobre los diferentes planes que están detrás de la repentina división del territorio de uno de los consejos comunitarios más fuertes en Buenaventura. Del lado de los líderes del naciente consejo de Chucheros se escuchan rumores de lo que puede desembocar en una disputa mayor a partir del cuestionamiento del actuar de los líderes del consejo de La Plata.

En este aspecto de los liderazgos hay que tener en cuenta que el reconocimiento de comunidades negras como grupo étnico, no solo se da en términos del reconocimiento de territorios colectivos, aunque este sea un componente fundamental. A la vez, se crean espacios políticos, consultivas de alto nivel y organizaciones que se han ido posicionando en el ámbito nacional e internacional en materia de reconocimiento y defensa de la diversidad étnica (Agudelo, 1999).

En este sentido, es vital reconocer, dentro del panorama más micro, la incidencia directa de algunos de estos líderes con alcances regionales y nacionales en las cuestiones más locales de control territorial. Ejemplo de esto es la reciente declaratoria del parque en Bahía Málaga, de la cual la consultiva de alto nivel para comunidades negras fue un actor crucial dentro del proceso.

Cabe resaltar, por último, que el proyecto de la gobernación del Valle para la construcción del Balneario del Pacífico hasta el día de hoy solo se ha visto

materializado en los títulos que se lograron a inicios de 2011. La fuerte oposición que encontró el proyecto desde las comunidades negras de Juanchaco y Ladrilleros, representadas en la mayoría de los habitantes, no permitió que el desarrollo del proyecto llegara a un fin concreto.

## **Llegada de nuevos discursos: Bio-etno diversidad, turismo**

Hasta antes de la segunda mitad de la década de los ochenta, el discurso en torno a los imaginarios del pacífico estaba plagado de connotaciones negativas. Encontrábamos la idea de una selva húmeda, lejana, abandonada, con «atrasos» de todo tipo respecto al resto de la población nacional: altos niveles de analfabetismo, enfermedades endémicas, entre otras muchas. Pero en la segunda mitad de la misma década, con la formulación del plan de desarrollo regional (PLADEICOP), se puede identificar el inicio del giro a la biodiversidad que, a principios de los años noventa, se engrana con el proceso de etnización. Este engranaje, señala Restrepo (2013), termina «[...] produciendo una de las más poderosas matrices de comprensión e intervención sobre lo que ahora empieza a circular como Choco biogeográfico o “territorio-región” del Pacífico» (p. 183).

Es así como la inserción del multiculturalismo, además de introducir reconocimiento especial a comunidades étnicas, introdujo también la posibilidad de nuevas formas de significación del medio ambiente en la «cosmovisión» de las comunidades, que en definitiva alimentó las formas de defensa de sus territorios. El caso de Bahía Málaga nos permite evidenciar cómo, al mismo tiempo de traer el reconocimiento para minorías étnicas que este nuevo régimen constitucional articuló con el emergente discurso medioambiental y biodiverso, trajo como resultado esta mezcla étnica-medio ambiental, que viene a convertirse en parte de las características de las comunidades afrodescendientes e indígenas que se empezaron a reconocer como tal desde entonces.

Para esa época, el oro ya no era amarillo ni negro, ahora el oro cambiaba de color, y el verde de la biodiversidad se convertía en la riqueza del nuevo siglo que debía mantenerse y explotarse de la mejor manera. De acuerdo con esto, los discursos en torno a la riqueza que poseía el Pacífico en términos de esa biodiversidad lo hacían más interesante de lo que hubiera podido parecer hace unas décadas atrás.



Con la llegada del discurso de la biodiversidad también llegó el de etnicidad, que trajo consigo un boom culturalista: «académicos y activistas de los nacientes procesos étnicos empezaron a indicar con insistencia que la biodiversidad en el Chocó biogeográfico no era un hecho solamente biológico, sino que era el resultante de ciertas lógicas y prácticas culturales de los «grupos étnicos» (Restrepo, 2013, p. 192). Así, además de ser una región rica en biodiversidad, se tornó como una región rica en diversidad étnica, donde algunas de las prácticas de estos grupos contribuían a su misma conservación. De esta manera se introduce en los imaginarios, no solo la idea de que el Chocó Biogeográfico tiene una gran riqueza natural, sino también que esta debe incluir el componente humano y los significados que la naturaleza tiene para las comunidades que lo habitan desde tiempo atrás. Como plantea Escobar (2010), las comunidades étnicas, negras e indígenas han generado una estrecha relación Cultura-Naturaleza, que las hace comunidades con sistemas de organización social atadas a concepciones de protección natural y conservación de su territorio.

Efectivamente, luego de la entrada en vigencia de la ley 70 de 1993, se empieza a visualizar la articulación entre el discurso de la biodiversidad y el proceso de *etnización* de las comunidades negras del Pacífico. Siguiendo a Restrepo (2013):

«[...] con etnización quiero indicar la idea de proceso. [...] No considero, sin embargo, que sea un proceso homogéneo ni que suponga que todo lo que existía antes desaparezca como por arte de magia [...] la especificidad del proceso que indico con etnización radica en la formación de un sujeto político (un ‘nosotros’/ ‘ellos’) y unas subjetividades (unas identificaciones) en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un ‘grupo étnico’. Por tanto, entiendo etnización como el proceso en el cual unas poblaciones son constituidas y se constituyen como grupo étnico» (pp. 14-15).

Este proceso, que articuló en su momento estas dos concepciones del Pacífico (biodiversidad- «cultura»), se materializó en la titulación de más de cinco millones de hectáreas a lo largo y ancho de la Costa Pacífica. Los procesos de titulación se convirtieron en una fuente fundamental de los procesos de etnización, y el nodo vinculante de la diada biodiversidad y cultura: hablamos ahora de la articulación biodiversidad-territorio-cultura (Restrepo, 2013). Así, los procesos de titulación se convierten en la acción política concreta sobre la cual se cimientan las ideas de etnicidad y diversidad cultural en por lo menos dos sentidos: el primero, a través del reconocimiento de la presencia histórica

de las comunidades negras que han habitado el Pacífico por varios siglos (desde la trata transatlántica y la conformación de palenques) y, con ello, su entendimiento único de los ecosistemas de la región, así como la creación de toda una cosmovisión y unas formas de vida alrededor de ese entorno natural. El segundo, las estrategias encaminadas a la protección de la identidad cultural de estas poblaciones mediante la entrega de los títulos colectivos redundaba en asegurar la conservación de estos ecosistemas a través del «manejo sostenible» de los recursos naturales que ellas proveían.

A este respecto, hace Juan Camilo Ruiz Pérez (1998), en una columna del ex-presidente López Michelsen, una reflexión elaborada para el diario EL TIEMPO:

[...] se viene institucionalizando sistemáticamente el reconocimiento de los derechos tanto de los indígenas como de los afroamericanos, lo que asegura la conservación de la selva sobre un área continua de más de 21 millones de hectáreas, con una población de 60 mil indígenas cuya cultura sobrepasa los límites nacionales y de más de un millón de afrocolombianos, aproximadamente.

Con respecto a las comunidades negras, es importante destacar y reflexionar que por inexplicable paradoja de la historia un pueblo que llegó a América - víctima de la violencia, la codicia, la expropiación y la muerte- tiene hoy, y en el inmediato futuro, la insustituible misión y responsabilidad, además de disfrutar, de proteger y salvaguardar la mayor riqueza y garantía para la supervivencia de la especie humana. (pp. 19-20)

Estos dos discursos, tanto la etnización como el medio ambientalismo, entran a desempeñar un rol determinante en las disputas territoriales de los últimos años. Lo que en un comienzo se planteó como el giro hacia la aceptación de la diferencia o el reconocimiento de derechos especiales hacia diversos grupos denominados étnicos ha significado múltiples entrecruzamientos entre lo ambiental, lo político y lo económico, que nos demuestran la complejidad de este giro multicultural realizado por el Estado colombiano. Sus efectos van más allá de la política de la identidad misma, y entran a ser parte de los discursos en torno a la conservación, la diversidad ecológica y, por supuesto, la protección cultural del pacífico colombiano.

Lo más significativo, sin embargo, es la entrada en escena de nuevo de la idea de la región Pacífico como proyecto turístico, y que ahora busca también acomodar este discurso, para, amparado en estas visiones sostenibles que se apoyan en el atractivo de biodiversidad con la marca étnica, retomar el lugar

perdido frente a las comunidades. Ciertamente, para el caso de Bahía Málaga este discurso en defensa de la «diversidad bio-cultural» ha sido apropiado tanto por las comunidades negras como no étnicas. Es así como la oferta turística que vemos hoy en día se diferencia del proyecto regional turístico de los años sesenta que apostaba por la idea de desarrollo, modernización y hotelería de punta para dar paso a la idea de un turismo en términos de la promoción de paisajes, recorridos por los esteros, piscinas naturales y visitas a los asentamientos de comunidades indígenas.

A pesar de que ambos sectores apropian el valor de la diversidad étnica, cultural y biológica de la región, vemos cómo este campo simbólico-discursivo se transforma en el espacio de disputa entre los actores sociales. Esto nos permite comprender de mejor manera las características de los conflictos que alrededor del territorio y la titulación se han generado, donde es precisamente la variada manera en que cada sector apropia el discurso de lo turístico y lo medioambiental la que da cuenta del significado que estas disputas tiene para quienes se ven involucrados en las mismas.

## **Disputas más allá de la tierra: formas de territorialización y desterritorialización**

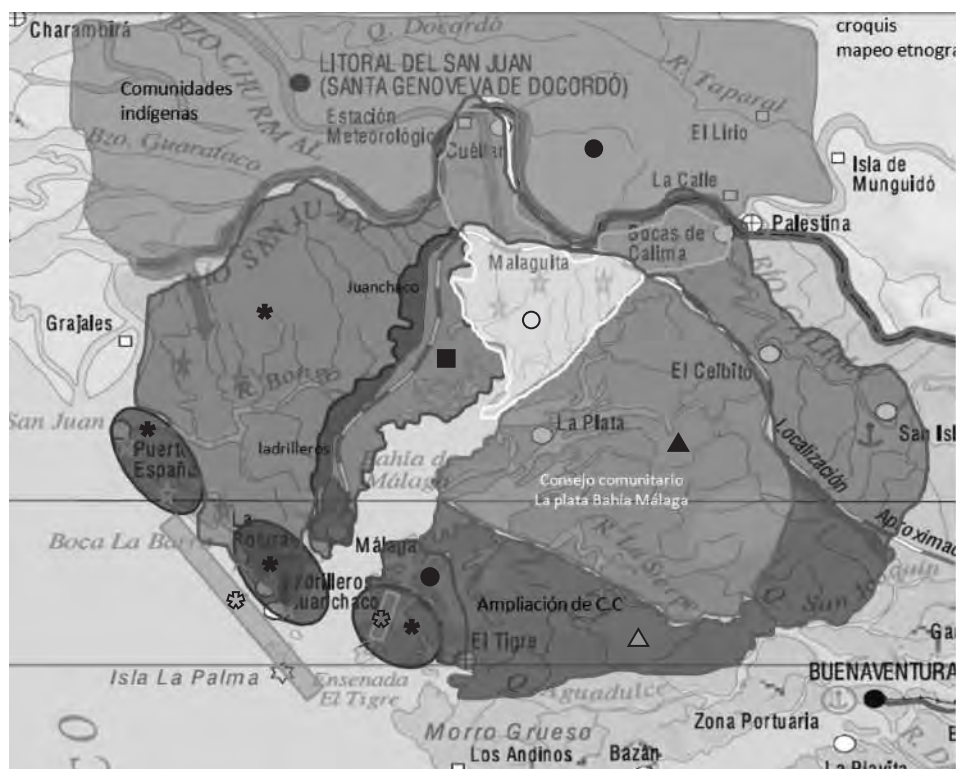
En el siguiente mapa se muestra el resultado de un ejercicio de campo con el que se propuso la construcción de la visión de los territorios en Bahía Málaga. Es un ejercicio que se desarrolló a través de las entrevistas con los habitantes de los asentamientos, en caminatas para conocer los lugares y las enseñanzas que cada uno de los habitantes de la bahía me brindaron durante el tiempo que compartimos. Dicho mapa es el resultado de la interpretación propia y de líderes: las ubicaciones de los lugares que los consejos comunitarios de Juanchaco, Ladrilleros y La Plata identificaron para definir los límites de lo que piden para ellos como territorios colectivos. Es por esto, que este no es tanto un ejercicio cartográfico (con el rigor que requiere), sino más bien la ubicación espacial y social de un ejercicio etnográfico que refleja la subjetividad de los actores, étnicos y no étnicos, de la bahía en lo que consideran sus propios territorios.

El ejercicio evidencia los lugares comunes de las comunidades de la bahía, pero también, las superposiciones de los territorios de comunidades negras,

indígenas, no étnicas e incluso actores institucionales –de los que no me ocupo en este artículo– y que en múltiples ocasiones se disputan los límites y las soberanías, generando conflictos por el control territorial, y acceso a recursos económicos y políticos.

## Mapa 04

Ubicación de los consejos comunitarios



- |   |   |
|---|---|
| ● ● Comunidades indígenas asentadas en la bahía     | ■ Base militar ARC Bahía Málaga                   |
| ✿ Comunidades negras en trámite de título colectivo | ▲ Consejo com. La Plata Bahía Málaga y ampliación |
| ✿ Comunidad no étnica                               | ● Chucheros                                       |

Fuente: elaboración propia.

Las formas de apropiación y configuración de territorios superpuestas superan los marcos legales, políticos y administrativos fijados formalmente al nivel estatal. Así, Bahía Málaga puede ser vista tanto como un lugar asociado al turismo, la pesca y la extracción de recursos naturales, como un lugar cultural en el que sobresalen las formas de apropiación territorial de indígenas y comunidades negras, o como un lugar destinado al desarrollo económico.

En este sentido, es útil retomar el concepto de lugar propuesto por Escobar (2010), que propone ir más allá de entender el lugar como un espacio geográfico para problematizarlo como un espacio localizado donde se expresan los proyectos políticos, organizativos y culturales de diversas comunidades. El concepto de lugar da cuenta, también, de las relaciones políticas, económicas y sociales que se configuran y enfrentan en cada proyecto. De igual manera. El territorio es un espacio construido socialmente, producto donde interacción de diversos actores. Así, nuestro análisis debe partir del entendimiento del territorio, siguiendo a Montañez y Delgado (1998), como una herramienta para comprender los procesos de construcción social como una noción que permite explicar el papel del entorno en el que se inscriben las comunidades, y el espacio social como factor de desarrollo.

Estas ideas de lugar y territorio se pueden ver claramente en el caso de Bahía Málaga mediante el encuentro de actores tan divergentes que confluyen en un mismo espacio, teniendo en cuenta que cada uno de ellos tiene intereses, formas de vida y apropiación territorial tan diferentes. Vemos, por ejemplo, cómo en la definición de la vocación territorial de Bahía Málaga puede significar, al mismo tiempo, crecimiento económico, pero la oferta ambiental también la hace un «santuario» natural digno de proteger y aprovechar. Pero esta no es la única forma de visualizar la bahía en los planes desarrollistas y por las características geográficas. Los planes de los grandes empresarios que están interesados en materializar la construcción del puerto de aguas profundas ponen en cuestión las formas de vida que las comunidades negras e indígenas tienen sobre sus territorios.

Para las comunidades negras de Bahía Málaga, el territorio constituye la base de sus relaciones sociales, no es solo la tierra donde se desarrollan prácticas cotidianas como pesca, agricultura, comercio, etc., sino el lugar donde se configuran formas de vida particulares. Las interacciones entre ellos y otros se desarrollan en el mismo espacio, y generan encuentros y desencuentros respecto

a las formas de uso y apropiación, pero más allá que una confrontación por la tierra, también se están disputando expresiones políticas, procesos que luchan por la garantía y pervivencia de las comunidades y sus formas de vida.

Como vimos, la multiplicidad de territorios que se superponen en Bahía Málaga, y con ellos nuevas territorialidades que emergen e intentan imponerse en lugares ancestralmente ocupados, implican pérdidas para unos y ganancias para otros, en palabras de Montañez y Delgado (1998), la territorialización de unos depende de la desterritorialización de otros. Pero estos procesos, que generan conflictos alrededor del uso y la tenencia de la tierra, no se dan solo por el hecho de compartir un mismo lugar, sino por lo que implica en términos culturales un lugar social construido a través del proceso de construcción de nación. Es así como Bahía Málaga, por medio de sus actores y los diferentes intereses que cada uno expresa con la implementación de proyectos e iniciativas, se inscribe en estas formas de entender el territorio no como un ente fijo que se mantiene a través del tiempo, sino como uno donde se configuran relaciones económicas, políticas y sociales que se confrontan entre sí. Las formas en que se apropian los territorios, las territorialidades de los diferentes pobladores de la Bahía descubren puntos de encuentro en algunas ocasiones y las divergencias que generan conflictos, como los que se ven actualmente por el control territorial dentro de la bahía.

Estos conflictos por las formas de territorialización en Bahía Málaga son un claro ejemplo de lo que Montañez y Delgado expresan. Allí, es posible observar cómo los procesos de apropiación de la tierra, generados por diversos actores en diferentes momentos históricos, desde comunidades negras y los empresarios del turismo en el Valle del Cauca hasta los migrantes del interior del país que en los últimos cincuenta años, han impulsado esta industria, no se limitan a establecer la presencia en un lugar, sino que cada grupo o sector tiene un proyecto divergente de él.

Tales procesos se expresan, por ejemplo, en el enfrentamiento entre macroproyectos y planes de vida construidos por las comunidades. Los primeros sustentados en políticas estatales en pro del desarrollo nacional bajo las políticas económicas neoliberales implantadas desde finales de los ochenta, y las segundas, para promover la diversidad y proteger la etnicidad amparadas en el régimen multicultural que caracteriza la estructura social del Estado desde 1991. De

manera similar, vemos cómo el turismo ha generado enfrentamientos entre el gremio hotelero y los consejos comunitarios de comunidades negras, produciendo enfrentamientos de mayor envergadura en el último tiempo. Por otro lado, también se percibe cómo la transformación del turismo, de comercial a étno-ecoturístico, ha permitido que algunos miembros de comunidades negras e indígenas se apropien de este discurso y actividad para impulsarlo desde sus organizaciones.

La sincronización entre sus prácticas y la apropiación de estos discursos dan cuenta de la disputa entre concepciones de vida y políticas culturales que impulsan a las comunidades negras e indígenas como guardianes de la naturaleza, poseedores de concepciones propias de territorio y desarrollo a enfrentarse a los discursos y acciones legales de los gremios hoteleros e instituciones estatales que buscan implementar megaproyectos de «desarrollo» amparados en la idea de la modernización y efectiva inserción de la economía nacional en los mercados mundiales con el objetivo de llevar el «progreso» a la región (Ulloa, 2001).

Por ello, es que hablamos de que estos procesos inevitablemente generan conflictos alrededor del *territorio*, en su significado amplio, a partir de usos y formas de apropiación y comprensión de los lugares, donde entran a desempeñar un papel importante las diversas formas de reivindicar los discursos mencionados de biodiversidad, etnicidad, turismo y desarrollo sostenible. Estas confrontaciones significan proyectos políticos, disputa por el sentido y una reafirmación cultural en términos de la diferencia. La territorialidad, como expresión de un modo de vida, puede verse reflejada en las prácticas cotidianas de las comunidades negras e indígenas que habitan Bahía Málaga, acogidas en los discursos y las luchas por el medio ambiente y la conservación del andén Pacífico como el andén biogeográfico y biodiverso del país.

Por tal razón, en Bahía Málaga encontramos que los conflictos por el control territorial van más allá de las disputas por el acceso a la tierra. En estas disputas territoriales se incluyen intereses políticos, económicos y sociales que dan cuenta de cómo en las territorialidades en disputa hay apuestas de fondo materializadas en luchas políticas que engloban proyectos de vida y formas de entender el mundo de una manera diferente, donde es evidente que el territorio da cuenta de las complejas relaciones económicas y políticas que lo constituyen.

## Conclusiones

---

En este artículo he estado hablando de proyectos, conflictos, actores, leyes, territorialidad, formas de vida, y cómo se ensamblan estos en la realidad social de Bahía Málaga. Hemos visto aquí procesos de territorialización y desterritorialización, y cómo el giro etnicista que introdujo el multiculturalismo en el país se entrecruza con cuestiones políticas, económicas y medioambientales.

El pacífico turístico al que seguramente hemos ido alguna vez fue construido a través de los discursos de las últimas dos décadas, abandonando la imagen de selva húmeda donde habitan animales venenosos, epidemias y enfermedades, para entregarnos un paraíso biodiverso mediante leyes, discursos y apoyos a proyectos ecoturísticos que permiten el aprovechamiento de la selva de una manera armoniosa con la naturaleza. Es así como en las Playas de Juanchaco y Ladrilleros se adoptaron unos patrones de estética para sus lugares turísticos, las playas y los hoteles, además de la difusión a través de medios de comunicación, denominando la bahía como «la joya del Pacífico colombiano».

Los relatos que se construyen sobre Bahía Málaga, dependiendo del lado en el que estemos ubicados, nos crean una visión de territorialidades en disputa. De un lado, vemos las luchas por el control territorial mediante la titulación como herramienta de legitimar el poder de unos y otros actores, y cómo las reivindicaciones más fuertes se sitúan en torno a la etnicidad y el reconocimiento de los miembros pertenecientes a los consejos comunitarios. Pero paradójicamente, encontramos también confrontaciones y tensiones al interior de la población que se define como afrodescendiente. Hoy encontramos el resquebrajamiento de las comunidades desde adentro, y cuya esperanza radica en mantenerse aferrados a las bases de la constitución de sus consejos y a la fuerza que pueden tener si logran consolidar sus reivindicaciones étnico-territoriales, principal herramienta de lucha hacia afuera.

Las discusiones que se dan constantemente en torno al territorio, sus usos y apropiación, son expresión de los grises existentes en la Constitución Política de Colombia de 1991, y la variedad de promesas y reconocimientos que en muchas ocasiones se contradicen. En el caso de Bahía Málaga se hace evidente la tensión que surge entre el giro multicultural y el impulso paralelo al establecimiento de un régimen neoliberal. Por otro lado, la dificultad que encuentran



las comunidades en ponerse de acuerdo para formar una estructura sólida que refleje los intereses de la mayoría de los habitantes. Este va a seguir siendo un obstáculo gigante en la construcción de la bahía como territorio colectivo de comunidades negras, cuando a su vez estas formas organizativas entran a competir con organizaciones formales del poder local.

Durante la construcción de los procesos es evidente la ausencia de la municipalidad como autoridad local, generando nuevamente vacíos administrativos, dejando la responsabilidad del grueso de las decisiones más cruciales de la bahía en manos de entidades estatales que no están encargadas de la administración y distribución de los recursos. La Armada Nacional, la Unidad Especial de Parques y la CVC han tomado como parte de sus proyectos sociales el apoyo a comunidades en diferentes niveles, que van desde la intervención a las comunidades con sustento económico para desarrollo de proyectos de saneamiento básico, capacitación de líderes en diferentes áreas para conocer el manejo de las áreas protegidas hasta el acompañamiento, monitoreo y gestión de proyectos sociales que surgen desde las comunidades. Pero muchas veces estas intervenciones no se pueden deslindar de la realidad que permea algunas de estas instituciones interesadas en la división social para aprovechar de la mejor manera las coyunturas sociales y los conflictos entre actores para facilitar la inserción de diferentes proyectos económicos.

De esta manera, la relación Estado-comunidad civil se ve interrumpida por la intervención de instituciones estatales que no manejan directamente el tema de lo social, pero terminan involucradas y comprometidas en los procesos locales. A su vez, se ve también la comodidad y el desinterés del municipio frente a las necesidades de la comunidad que requiere la presencia de sus representantes, pero las fuentes de confianza frente a las diferentes instancias de representación se hacen cada vez más débiles.

Por otra parte, la situación que se observa en Bahía Málaga muestra que los procesos de titulación colectiva se hacen más difíciles en un contexto social donde otros aspectos políticos y económicos jalonan en un sentido contrario. La conservación del antiguo régimen administrativo no solo mantiene la unión de la comunidad migrante, sino que logra, como lo hemos visto, en muchas ocasiones el estancamiento de los procesos de titulación colectiva, llevando a cabo, de manera simultánea, procesos de titulación individual exitosos, sin que

las comunidades negras puedan hacer mayor cosa al respecto. Este, más allá de una serie de conflictos por la tenencia de la tierra, se ha convertido en un conflicto político por el reconocimiento y la pugna por demostrar quién puede más en este pulso. Es en este momento que se evidencian las diferencias de los habitantes de Bahía Málaga y se inician procesos paralelos, sin posibilidad de llegar a un punto de encuentro.

La categoría de clasificación de las minorías étnicas, por su parte, puso a las comunidades negras en un lugar donde ellos debían generar un proceso de autodeterminación. Para ello, el reto fue componer todo un discurso en torno al ser afrodescendiente, relato sustentado en la idea de apego al territorio. La ley 70 de 1993 abonó el camino en este sentido al darle la mayor importancia al territorio y la relación que mantienen las comunidades negras con el campo, de manera que quienes son «*nativos originales*» tienen el derecho de habitar el territorio, dejando a aquellos que no se identifican como negros por fuera de este régimen de apropiación colectiva. Como lo habrían pronosticado en su momento Hoffman y Villa, retomado por Agudelo:

En cuanto a la «ocupación colectiva», si bien es cierto que este concepto se apoya en la realidad de formas de uso del territorio, y es una categoría política de aproximación al modelo de resguardo, también representa una generalización. La ley no les da la suficiente importancia a las formas de apropiación individual que también se implementan en la región. Esta imprecisión causará problemas y malentendidos en el proceso de titulación (Hoffman, 1998; Villa, 1998 en Agudelo, 1999).

Lo más devastador del panorama es la debilitación del consejo comunitario como proceso social y político, ya que después de más de 10 años de un discurso político que incluye todo el corregimiento como uno solo con la bandera de la titulación y la reivindicación de la ley 70 de 1993 este se ha fragmentado a raíz de pugnas internas por el poder y la división de liderazgos locales. Desde 1991 y hasta ahora, se han generado acuerdos implícitos en los conflictos, acuerdos que no duran más de 2 años y que nuevamente llevan a una crisis social, en la que finalmente se requiere la intervención de algún actor estatal. Esto desemboca en un constante proceso de *ruptura*, término que me parece clave para entender los procesos de Bahía Málaga. Estas rupturas, por supuesto, llevan a discontinuidades dentro de los procesos sociales, lo que evidencia también las difíciles condiciones para el desarrollo de la organización social y política

local que genere relatos identitarios sólidos y logre la conexión de los habitantes con sus líderes más allá de la intervención estatal o el recurso jurídico para la protección u obtención de resultados satisfactorios.

Estos aspectos son los que nos llaman a replantear los fundamentos del reconocimiento multicultural que pinta el reconocimiento blanco o negro, dejando por fuera los matices de la vida social y el dinamismo de las comunidades en su interior. En este sentido, es importante plantearse la pregunta de reconocimiento para quién y cuál es la apuesta de fondo a la que le apuntan las políticas multiculturales de reconocimiento de derechos especiales para comunidades étnicas. La situación de Bahía Málaga refleja que no solo en este lugar, sino en cada rincón del país donde hay espacio a reconocimiento a comunidades étnicas, las disputas territoriales están definidas por el acceso a recursos económicos, atravesadas por relaciones de poder a nivel local y regional que hacen que este y otros territorios sean constituidos como lugares en constante disputa.

## Referencias bibliográficas

- Agudelo, C E. (1999). Política y organización de poblaciones negras en Colombia. En CIDSE Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica (Ed). *Hacer política en el Pacífico Sur: Algunas aproximaciones* (pp. 2-38). Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Arocha, J., Carabalí, J., Salgado, A. y Wabgou, A. (2012) *Movimiento Social, Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Buenaventura: un puerto sin comunidad*. Bogotá, Colombia: CNMH.
- Departamento Nacional de Estadística DANE. (2005). Anuario Estadístico del Valle del Cauca. Bogotá, Colombia: DANE.
- Departamento Nacional de Planeación. (2007). *Agenda interna para la productividad y competitividad*. Recuperado de <http://www.slideshare.net/cnpcolombia/agenda-interna-para-la-productividad-y-la-competitividad-del-valle-del-cauca>

- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Colombia: Envión.
- Human Rights Watch. 2014. *La crisis en Buenaventura desapariciones, desmembramientos y desplazamiento en el principal puerto de Colombia en el Pacífico*. Recuperado de: <http://www.hrw.org/es/reports/2014/03/20/la-crisis-en-buenaventura-0>
- Jaramillo, E. (2009). Políticas espaciales y comunidades negras en el Pacífico colombiano. En R. Silva (Ed.). *Territorios y poblaciones en disputa*. (pp. 45-48). Cali, Colombia: Universidad Icesi.
- Congreso de la Republica de Colombia (1966). *Ley Balneario del Pacífico*, Ley 55 del 4 de noviembre de 1966. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.
- Congreso de la República de Colombia (1993) *Ley 70 del 27 de agosto de 1993*. Bogotá, D.C.: Congreso de la República de Colombia.
- Lozano, R (2008). *Así es Buenaventura*. Buenaventura, Colombia: Alcaldía municipal de Buenaventura.
- Montañez, G y Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*, VII (1-2) ,120-134
- Restrepo, E (2013). El giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico colombiano. *Revista estudios del Pacífico colombiano*, (1), 171-199.
- Restrepo, E (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2010). Genealogía e impactos (no intencionados) de las intervenciones de desarrollo en el Chocó: el proyecto de Desarrollo Integral Agrícola Rural (DIAR). En P, de Vries y E, Valencia (eds.). *El DIAR ¿Un fracaso o promesa no cumplida?* (pp. 9-141) Quibdó, Colombia: Universidad Tecnológica de Chocó UTCH. 2010.
- Sin Autor (2014). Buenaventura: entre mutilados y desplazados. *Revista Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/buenaventura-la-critica-situacion-de-derechos-humanos-segun-human-righths-watch/381044-3>
- Ulloa, A. (2001). El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En M. Archila y M. Pardo (Comp.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia e ICANH.

## Prensa

Ruiz, J C. (22 de marzo de 1988). Oportunidad para territorios olvidados. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-797991>

Santamaría, R. (10 mayo de 2010). Bahía Málaga, la joya del Valle que divide a empresarios y ecologistas. *El Tiempo*, Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7702527>

Sánchez, D. I. (22 diciembre de 2012). Así es Bahía Málaga, la ‘joya’ del Pacífico colombiano. *El País*. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/elpais/valle/noticias/asi-uramba-bahia-malaga-joya-pacifico-colombiano>

## Entrevistas

Mosquera, F. (19 de junio de 2011). Comunicación personal.

Suárez, A. (18 de abril de 2010). Comunicación personal.



# **03**

**Disputa territorial entre afros e indígenas en el norte del Cauca: el caso de la hacienda San Rafael  
¿un problema étnico, territorial o de posesión de tierra?**

---

**Inés Mazuera**

Universidad Icesi | ines\_mazuera@hotmail.com

«Es cierto que no todos los grupos padecen por igual la falta de tierras y la colonización, pero no hay ninguno que no se identifique a su modo con un territorio y no se preocupe por reglamentar su acceso a él».

Christian Gros (2002)

El interés por explorar las relaciones entre comunidades étnicas surgió en quinto semestre en la clase de *Territorio, región y ciudad en Colombia* dictada por el profesor Carlos Duarte, donde comencé a tener cierta curiosidad por los problemas territoriales en el departamento del Cauca. Desde ese entonces, yo como Quilichagueña que soy tome la decisión de empezar a indagar sobre las problemáticas de mi departamento y, asimismo, determiné que mi investigación buscaría abordar las disputas entre las comunidades afros e indígenas en el Cauca.

La problemática de la tierra en el Cauca se ha visto determinada por elementos como la minería, la concentración de la tierra y el conflicto armado, donde las comunidades afros e indígenas han estado inmersos como actores principales en estas. Sumado a lo anterior, la llegada de la Constitución de 1991 trajo consigo el reconocimiento diferencial de derechos sobre estos grupos étnicos, sin embargo, también ha conllevado a que estos derechos marquen una ruptura entre las diferentes visiones que tienen dichas comunidades frente al territorio, lo que ha provocado numerosos conflictos por la tierra.

Uno de los casos más estudiados en los últimos años ha sido lo ocurrido en la finca San Rafael, ubicada al norte del departamento del Cauca, la cual fue escenario de una de las disputas territoriales entre afrodescendientes e Indígenas donde el gobierno, en su afán por cumplir con el reconocimiento de los derechos de dichas poblaciones, cayó en el error de no apelar a mecanismos existentes como el de la consulta previa.

Por lo anterior, el desarrollo de este trabajo sobre el estudio de caso de la disputa territorial entre afros e indígenas en la Finca San Rafael estará sustentado bajo diferentes instrumentos de recolección de datos. En efecto, participé en diferentes escenarios de debate entre indígenas y afros: el 6to Encuentro Interétnico e Intercultural realizado en la Universidad del Valle, sede Santander de Quilichao, y a la vez fui partícipe del proceso de fortalecimiento de los consejos comunitarios realizado por el Instituto de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana de Cali –IEI de ahora en adelante–, en conjunto con el Instituto Colombiano de Desarrollo rural



–INCODER de ahora en adelante—. Es importante resaltar que, a través de dicho proceso, el IEI logró hacer una reconstrucción histórica de la problemática a partir de la mirada de los diferentes consejos comunitarios del norte del Cauca, especialmente de aquellos ubicados en la cuenca del río Cauca y en la microcuenca de Teta y Mazamorrero.

También presencié asambleas de los consejos comunitarios en estos lugares ribereños, estuve presente en el 3er Seminario Internacional sobre Interculturalidad realizado en la Universidad Javeriana, en la entrega de la Hacienda San Rafael a la comunidad afro, acto presenciado en la vereda San Antonio. De esta manera, el texto se ve enriquecido por imágenes registradas en este importante evento. La intervención en estos espacios permitió entender por qué el territorio es uno de los emblemas principales en la larga lucha de los afros y los indígenas, al igual que las diferentes posiciones que se tienen frente a un actor principal: el Gobierno.

De mi participación en los escenarios mencionados, así como de las entrevistas que realicé a diferentes miembros de los consejos comunitarios de Cuenca Río Cauca y Zanjón de Garrapatero, proviene la información principal sobre la cual se sustenta esta investigación, por medio de la cual logré identificar las visiones que tenían estas comunidades étnicas sobre la problemática de la posición territorial en el norte del Cauca, ajustado al caso de la Finca San Rafael. Asimismo, analicé entrevistas realizadas en 2013 por los profesores Carlos Duarte y Diego Nieto en el marco del proyecto de acompañamiento a los consejos comunitarios a miembros de la comunidad de San Rafael. Esto permitió no solo hacer una reconstrucción histórica del poblamiento de las comunidades que habitan en Mazamorrero, sino que, además, encontrar las similitudes y diferencias entre los relatos de ambos grupos.

En particular, he hecho un intento por analizar, de forma interdisciplinaria, las formas de interacción que se dan entre afros-afros, afros-indígenas e indígenas-indígenas.

## **El contexto de la investigación**

Hablar sobre la disputa territorial en el norte del Cauca entre afros e indígenas nos obliga, en primera instancia, a describir la composición étnica de este depar-

tamento. El Cauca está caracterizado por tener una amplia presencia de grupos indígenas y comunidades afrocolombianas. Para el año 2005 según el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas –de ahora en adelante DANE –, la población del departamento del Cauca era de 1.344.487 personas, de las cuales 553.504 se auto-reconocían como pertenecientes a un grupo étnico. Según la información del censo de 2005, el 22.2 % de su población es afrodescendiente, 21.5 % es indígena y 56.3% mestiza (Colombia Aprende (a), 2014).

Estas distinciones étnicas son las que han determinado las múltiples formas como estas comunidades actúan dentro de un espacio. Se debe resaltar, en particular, el proceso histórico de reconocimiento jurídico-político en términos étnicos

## Mapa 01

Ubicación predio San Rafael



● Límite municipal      ▲ Conflictos urgente

Fuente: (Duarte, 2013, p. 67)

que estos grupos (principalmente afros e indígenas) han alcanzado en los últimos años, el cual ha adquirido dimensiones significativas luego de que la Constitución de 1991 declarara a Colombia como un estado pluriétnico y multicultural.

A pesar de que este ha sido, sin lugar a duda, uno de los mayores logros en la historia política colombiana reciente, también el reconocimiento ha redundado en la emergencia de disputas ‘territoriales’ en el departamento. El INCODER estima que «actualmente existen por lo menos 40 conflictos por la tierra, algunos de ellos interculturales entre las comunidades indígenas, afro e indígenas, y otros de estas poblaciones con agroindustrias y mineras que explotan sus territorios que consideran ancestrales» (Verdad Abierta (a), 2014).

Un ejemplo que ilustra esta problemática ha sido el enfrentamiento que tuvo lugar en la Hacienda San Rafael, predio ubicado en la vereda Mazamorrero, entre el Municipio de Santander de Quilichao y Buenos Aires, el cual abarca una extensión de 517 hectáreas (ver Mapa 1). Este conflicto se presentó entre indígenas Nasa del Cabildo de Toribío y comunidades afro de los consejos comunitarios de Zanjón de Mazamorrero y Brisas del Río Cauca. La hacienda San Rafael representó, entonces, la reparación por parte del gobierno a los indígenas después de la masacre del Nilo (hecho ocurrido en 1991), sin embargo, el Gobierno cometió un error grave, ya que al adjudicar este predio a los indígenas nunca se hizo consulta previa y tampoco se percató de que este lugar había sido habitado durante muchos años por las comunidades afro de la vereda Mazamorrero.

Carlos Duarte (2013) ha descrito el inicio de esta disputa de la siguiente manera:

Para el año 2007, se hizo una adquisición de predios por el Ministerio del Interior para cumplir compromisos y acuerdos derivados de la masacre del Nilo. De esta manera, el predio fue entregado al Cabildo de Toribio. Sin embargo, las comunidades afrocolombianas lo han ocupado porque lo consideran parte de su territorio ancestral, lo que ha llevado a que se presenten enfrentamientos que ocasionaron la muerte de un miembro de la comunidad indígena (p. 67).

Para ambas comunidades étnicas, la disputa por el predio de San Rafael refleja las luchas por la ampliación y protección de sus *territorios* como un aspecto fundamental para el desarrollo de sus *proyectos de vida*. En ese mismo sentido, los afros conciben la finca San Rafael como parte de su territorio ancestral en el cual han convivido por muchos años. Este provee, además, el sustento para sus vidas y es el lugar donde desarrollan toda clases de prácticas culturales,

económicas y ancestrales. Para los indígenas, la posesión de la finca San Rafael responde al cumplimiento de reparación por parte del Estado en relación con la masacre del Nilo, ocurrida en 1991; por lo anterior, estos territorios se han convertido en uno de los principales pilares de lucha por el mantenimiento de la vida de sus comunidades.

Ahora bien, el énfasis dado por los actores mismos a la noción de *territorio* nos invita a reflexionar sobre estas confrontaciones más allá de la definición del problema como una ‘disputa por la tierra’. Entonces, lo que se percibe entre estas comunidades étnicas es que para ellos la problemática central no está en la posesión o tenencia de la tierra, ya que existen otras variables que permiten explicar la complejidad de estas luchas y confrontaciones ‘étnico-territoriales’ en el norte del Cauca. Por lo tanto, al hablar de otras variables se hace referencia a todo lo relacionado con el derecho de las minorías étnicas, a la apropiación del territorio de acuerdo a sus modos de vida. Una perspectiva de este tipo puede ayudarnos no solo a elaborar un mejor entendimiento sobre la naturaleza de la disputa, sino también a proponer posibles soluciones para resolver tales tensiones.

Por otro lado, las disputas territoriales y étnicas en el departamento del Cauca han sido un tema escasamente estudiado en el ámbito académico, y los autores que han logrado hacer este estudio de caso han percibido esta disputa como un tema netamente de posesión de tierra, dejando de lado la concepción de territorio. Uno de ellos es Caballero, quien, en su texto *Conflictividad territorial en el departamento del Cauca*, clasifica los conflictos que tienen lugar en el departamento de la siguiente manera: 1) conflictos por la tenencia y propiedad de la tierra 2) conflictos de usos 3) conflictos por el agua y el bosque 4) conflictos por la minería 5) conflicto armado.

Para este autor, la problemática en la Hacienda de San Rafael es un ejemplo de disputa relacionada con la ampliación de titulación de tierras (Caballero, 2011). A pesar de que reconoce que para la comunidad afrocolombiana «ese predio forma parte de su territorio histórico tradicional», no es claro por qué el autor afirma que la disputa sobre la Hacienda San Rafael entre indígenas y afros se limita a un problema de posesión de tierra. A diferencia de Caballero, Duarte (2013) señala que dicha confrontación entre indígenas y afros en este predio es un problema de variables como derechos, posesión y concepción territorial. En su opinión, tal conflicto no se puede explicar sin atender a su

relación con la forma en que se ha dado el cumplimiento de los derechos y pactos por parte del Estado en el marco del reconocimiento de los grupos afros e indígenas, unido también a la manera en que ambas poblaciones comprenden y defienden su territorio

Duarte (2013) explica que, si bien los conflictos interétnicos están marcados por inconvenientes gubernamentales y muestran varias fallas en la implementación de legislaciones, existe un problema más general relacionado con el nivel de ‘alto (in)cumplimiento’ de las leyes que favorecen a los grupos minoritarios. En ese sentido, este autor afirma que:

Esta situación tiende a ser cada vez más problemática en la medida que el Estado no dispone de un proceso sistemático de organización y de priorización para cumplir con todas las obligaciones que la jurisprudencia multicultural produce. Por lo general toda esta jurisprudencia se fragmenta en múltiples estamentos con poca coordinación entre sí (Ministerio del Interior, Agricultura, Salud, Educación, Justicia, Bienestar Familiar, INCODER entre muchos otros).

Por lo anterior, la tesis que se va a sostener en esta investigación es que la problemática de la disputa por la tierra en el norte del Cauca, específicamente entre afros e indígenas por la finca San Rafael, no sólo debe concebirse como un problema de posesión y protección de tierras. Esta disputa también está relacionada con las trayectorias históricas que los actores étnicos han vivido, especialmente aquellas a las que se han enfrentado en la historia reciente con el advenimiento del Estado Multicultural, el cual emergió con la Constitución de 1991. Esta nueva realidad jurídico-política implica toda una redefinición del sujeto racial que va de la mano con la concepción y definición del territorio, y con las dinámicas de los espacios que habitan y comparten con otros actores.

Lo que pretendo con este texto es reconstruir la disputa presentada en la Hacienda de San Rafael desde las visiones de sus ‘protagonistas’, es decir, los pobladores y líderes que han vivido la problemática de la Hacienda. Desde allí, he querido enmarcar este caso en el proceso histórico de la lucha por la tierra que tanto indígenas como afros han emprendido en Colombia. En ese sentido, la historia construida a partir de la memoria de los pobladores permitirá dar cuenta de la relación entre estos procesos y su significado para las trayectorias políticas multiculturales, étnicas y territoriales en la región.

Para ello, en la primera parte se presentará una reconstrucción de los hechos ocurridos en la Finca San Rafael en un relato dividido en tres secciones: antecedentes, confrontaciones y acuerdos, partiendo de la recolección de noticias y otros escritos que han documentado esta problemática ‘desde afuera’. Esto lo hago con la idea de mostrar al lector la manera en que ha sido presentada la disputa en la Hacienda San Rafael a través de los medios y la opinión pública.

En la segunda parte se enmarcará el análisis del caso a través de una reconstrucción de los procesos de la lucha por la tierra tanto de afros como de indígenas. Esto con el objetivo de mostrar cómo han surgido los actuales movimientos sociales y discursos en torno a las disputas ‘étnico-territoriales’ al interior de estas comunidades.

En la tercera parte relataré nuevamente los hechos presentados en la Finca San Rafael, esta vez haciendo uso de un relato que recoge la percepción de cada uno de los actores sobre el problema. Esta aproximación a los hechos permitirá confrontar lo planteado por los actores en contraposición a las narraciones de los medios de comunicación con el objetivo de evidenciar los significados e interpretaciones que estos dan a la disputa y a los conflictos emergentes.

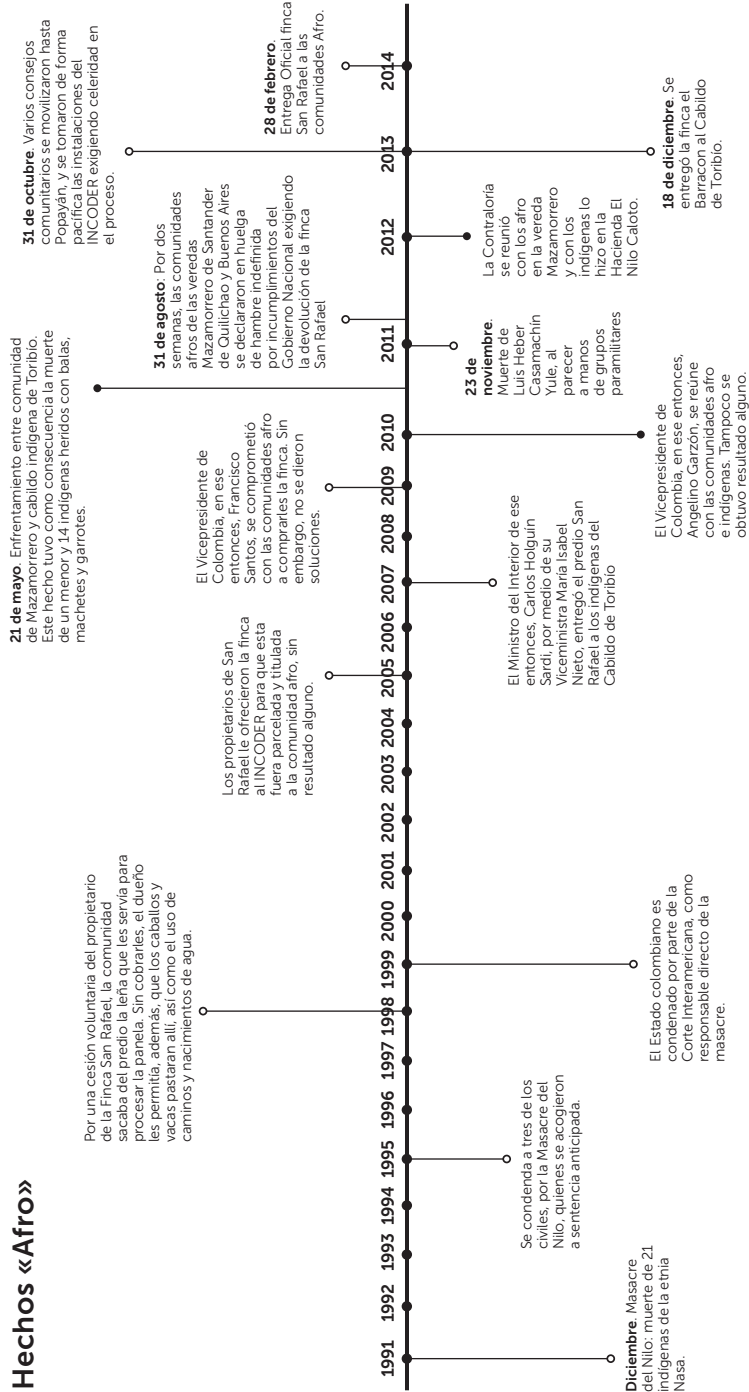
Por último, propongo un análisis de la disputa en la finca San Rafael desde tres perspectivas: la organización de las comunidades, el proceso de etnización y la política del multiculturalismo, donde se pondrá a debatir a los autores que han trabajado el tema de territorio y etnización, contrastándolos con mi propia visión de los hechos sucedidos.

En la siguiente línea de tiempo se realiza una cronología de los hechos divididos en dos segmentos: en la parte superior se muestran los sucesos que afectaron directamente a la comunidad afro; en la parte inferior aparecen los hechos que afectaron concisamente a la comunidad indígena. Los círculos en negro indican que los hechos afectaron específicamente a ambas comunidades.

## Imagen 01

Línea de tiempo de los sucesos en la finca San Rafael

### Hechos «Afro»



### Hechos «Indígenas»

Fuente: Línea de tiempo construida por la autora con datos del relato de la disputa entre afros e indígenas en la Hacienda San Rafael.

## Un relato de la disputa entre Afros e Indígenas en la Hacienda San Rafael

El siguiente relato consta de tres etapas: los antecedentes de la disputa en San Rafael, las confrontaciones presentadas y, por último, los acuerdos logrados entre los actores de este proceso. Esta reconstrucción fue producto de la recolección de datos de prensa y blogs que documentaron los hechos, lo que permitirá observar la manera en que ha sido percibida ‘desde afuera’ la disputa entre poblaciones afrodescendientes e indígenas.

### Antecedentes

La disputa territorial entre los indígenas Nasa del Cabildo de Toribío y las comunidades afro organizadas en los consejos comunitarios de Mazamorrero, Brisas del Río Cauca y Cerro Teta se da en torno al predio de la Hacienda San Rafael, que cubre 517 hectáreas ubicadas entre los municipios de Buenos Aires y Santander de Quilichao. El conflicto tiene sus orígenes en los hechos ocurridos en diciembre de 1991 en la denominada ‘Masacre del Nilo’.

Respecto a estos hechos, en el blog *Pueblos en Camino* (2015) se menciona que:

«En 1987 decenas de familias provenientes de El Chocho, Arrayán, El Credo y otras veredas del Resguardo Indígena de Huellas Caloto decidieron entrar a la Hacienda El Nilo, debido a un problema que desde siempre ha afectado a las comunidades: falta de tierra. Después se sumaron otras personas provenientes de Tacueyó, Corinto, Toribío, San Francisco, Jambaló, Pitayó y Tierradentro. Estas familias hablaron con el propietario de la hacienda para que los dejara trabajar allí mientras se gestionaba con el Incora (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) la respectiva compra para la comunidad».

Sin embargo, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria –en adelante Incora–, (actual INCODER) no tomó cartas sobre el asunto y tras 4 años de lo sucedido, es decir, para 1991, el propietario de la finca decidió venderla. Pese a los continuos avisos de desalojo que se habían hecho sobre estas comunidades, estas decidieron permanecer en la finca. Para el mismo año, en el mes de diciembre, hubo una asamblea en El Nilo entre la comunidad indígena para analizar la situación de amenaza en la que estaban, en donde los nuevos propie-



tarios de la finca exigían constantemente el desalojo por parte de los indígenas, incluso civiles armados custodiaban el predio, logrando intimidar a dichas comunidades, por lo que en la misma asamblea se instó a buscar la forma de seguir denunciando y protegerse ante las diferentes situaciones expuestas. No obstante, ese día llegaron hombres encapuchados y vestidos de civil, y acabaron con la vida de más de 20 personas pertenecientes a la comunidad indígena.<sup>1</sup>

En 1999 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) concluyó que el Estado Colombiano había sido responsable de la tragedia del Nilo (Verdad Abierta (c), 2014), por lo que es condenado como actor único y responsable de la masacre. Para remediar estos hechos, el Incora y el Consejo Regional Indígena del Cauca –en adelante CRIC–,<sup>2</sup> firmaron un acuerdo donde el Estado se comprometió a entregar 15.663 hectáreas de tierra a las comunidades indígenas afectadas durante la masacre.

De esta manera, el 28 de diciembre de 2007, el entonces Ministro del Interior Carlos Holguín Sardi, por medio de su viceministra María Isabel Nieto, entregó el predio San Rafael a los indígenas del Cabildo de Toribío, el cual se compone

---

1. «La violencia durante la década del cincuenta impulsó la expansión de las haciendas. Además, el anuncio de la reforma agraria hizo que muchos terratenientes expulsaran a los terrajeros (indígenas que pagaban por su trabajo el acceso a una parcela), y tras los brotes de la guerrilla el Ejército comenzó a hacer las primeras incursiones en la región. Todo lo anterior generó el desplazamiento de los habitantes del campo caucano. Lo mismo provocó el cultivo de caña en el Norte del Cauca. Cansados de los abusos y de la concentración de la propiedad rural, en los años 70 los indígenas fundaron el Consejo Regional Indígena el Cauca (Cric). Mientras las comunidades se organizaban para reclamar las tierras que consideraban suyas y en las que habían sido obligados a trabajar primero como esclavos y luego bajo distintas formas de servidumbre, en las zonas montañosas aparecían los primeros grupos guerrilleros» Lo anterior, sumado a la oleada de violencia, llevó a que los indígenas tomaran la decisión de recuperar las tierras, entrando así a antiguas haciendas. (Verdad Abierta (a), 2014)

2. Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, «es la organización que agrupa a más del 90 % de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. En la actualidad representa 115 Cabildos y 11 Asociaciones de Cabildos que están divididos en 9 zonas estratégicas. Legalmente constituidos existen 84 Resguardos de 8 pueblos indígenas del Cauca: Nasa - Paéz, Guambiano Yanaconas, Coconucos, Epiraras - Siapiraras (Emberas), Totoroes, Inganos y Guanacos. Se le reconoce como Autoridad Tradicional de los pueblos indígena del Cauca, es una entidad pública de carácter especial y en la actualidad lidera negociaciones con el Estado, producto de un sinnúmero de compromisos que la nación colombiana tiene con los grupos indígenas de esta parte del país» (CRIC (b), 2015).

de 517 hectáreas a un costo de 3.500 millones, y que servía como parte del resarcimiento pactado con el Estado años antes. (Verdad abierta (d), 2014).

Estas circunstancias llevaron a integrantes de la comunidad indígena Nasa de Toribio a la Hacienda San Rafael, lo cual derivó, en el mediano plazo, en un conflicto con los consejos comunitarios de Zanjón de Garrapatero y Cuenca Río Cauca aledaños al predio, que reclamaron por no haber sido consultados sobre el uso que el Estado haría de un territorio que ellos habían usado tradicionalmente. Aunque parezca difícil de creer, la decisión del Ministerio del Interior de comprar dicho predio para entregárselo a la comunidad indígena no tuvo presente que ese terreno era utilizado colectivamente por las comunidades afrocolombianas para usos tradicionales en la agricultura y pastoreo.

## Actores y confrontaciones

Antes de pasar a relatar los hechos ocurridos durante esta etapa, conviene distinguir los cuatro actores que entraron en juego: por una parte, el gobierno, en cabeza del Ministerio del Interior, que dio esa concesión a las comunidades indígenas; en segundo lugar, los indígenas del resguardo de Toribío, quienes reclamaron estas hectáreas de tierra a partir de los títulos otorgados por el Ministerio del Interior; las comunidades afro del consejo comunitario Cuenca del Río Cauca y Zanjón de Garrapatero, que cuestionaron que el proceso sucediera sin una consulta previa, teniendo en cuenta que su presencia en la finca venía de años atrás; finalmente, el INCODER, que hizo la entrega de las tierras y fue interpelado en varios momentos del proceso.

En el año 2009, tras las inexplicables decisiones del Ministerio del Interior que habían puesto a las comunidades en estado de tensión, el entonces vicepresidente Francisco Santos ante unos 500 campesinos afros se comprometió a tramitar ante el Instituto Colombiano de Desarrollo Territorial (INCODER) la recompra de la finca a los indígenas, para entregársela a los afros, quienes la venían trabajando y derivando de ella su sustento (Bautista, 2011). Este compromiso, sin embargo, nunca se cumplió.

Un año más tarde se vuelve a dar una visita de carácter estatal en el departamento del Cauca. En ese entonces, quien visitó a la comunidad afro y también escuchó a la comunidad indígena fue el vicepresidente Angelino Garzón. Para

esa ocasión, Garzón de manera pública prometió a los campesinos afrodescendientes de Mazamorrero que su requerimiento se tramitaría de una vez por todas, porque esta confrontación entre los pobres de la región era una bomba de tiempo que podría explotar en el momento menos pensado y que el litigio podría ser canalizado por alguno de los actores violentos, vecinos de ambas comunidades, que no desaprovechan oportunidad para sacar ventaja (Bautista, 2011). Pero al igual que Santos, Angelino Garzón no cumplió lo que prometió.

En vista de que la situación aún aguardaba algún tipo de solución, para el año 2011 integrantes de las comunidades indígenas deciden ocupar la finca bajo el amparo de la resolución del Ministerio del Interior que concedió el permiso de ocupación de la Hacienda. Fue en este momento cuando las tensiones entre las comunidades negras e indígenas derivaron en una amplia disputa violenta, «un enfrentamiento que se presentó el 21 de mayo de 2011 en la finca San Rafael y arrojó un saldo de un menor muerto y 14 indígenas heridos a bala, machete y garrote» (Proclama, 2012). Por su parte, el diario de circulación nacional *El Espectador*, registró:

Nadie sabe quién mató a Luis Évert Ramos. El indígena caucano, de 17 años, perdió la vida en medio de una balacera contra su comunidad en momentos en que iban a resolver un viejo litigio de tierras con los afrodescendientes de la región. Trece personas más resultaron heridas a causa de la pelea, que se dio también a machete, palo y piedra y fue presenciada por una comisión de la Personería Municipal de Buenos Aires y la Defensoría del Pueblo del Cauca (El espectador, 2011).

Posteriormente, desde el día 31 de agosto de 2011, las comunidades afro de las veredas Mazamorrero de Santander de Quilichao y Buenos Aires se declararon en huelga de hambre debido al incumplimiento del mismo Gobierno Nacional exigiendo la devolución de la finca San Rafael, de 560 hectáreas, argumentando que ampliar el territorio del resguardo indígena sobre las comunidades negras ‘pone en peligro nuestra identidad étnica, cultural y territorial (Proclama, 2012).

## **Acuerdos**

---

Finalizando el 2011, la crisis llegó a la Contraloría General de la República, donde decidieron intervenir para que se diera una solución. De esta manera,

«la institución se convirtió en un puente y contactó a las comunidades para conversar con ellas. En febrero de 2012, se reunió con los afros en la vereda Mazamorrero, mientras que con los indígenas lo hizo en la Hacienda El Nilo, en Caloto» (Verdad Abierta (d), 2014). Al no verse resultados en estas reuniones, el gobierno nacional le aprobó 55 mil millones de pesos al INCODER para la compra de tierras en el Cauca.

### **Foto 01**

Reunión entrega oficial de la Finca San Rafael a la comunidad afro, San Antonio (Cauca), 28 de febrero 2014



Fuente: fotografía tomada por Inés Mazuera

La alternativa planteada por la comunidad indígena consistió en un punto central: ofrecer el predio de San Rafael a las comunidades negras bajo la condición de que el Gobierno les diera otro terreno con características equivalentes. Propusieron que se les entregara el predio Barrancón, de aproximadamente 532

hectáreas, ubicado en el municipio de Buenos Aires. Las comunidades afros esperaron meses a que el Gobierno evaluara el terreno y dictaminara la solución final ante esta problemática. La espera se dilató tanto que, el 31 de octubre de 2013, varios consejos comunitarios se movilizaron hasta Popayán, la capital del departamento del Cauca, y se tomaron de forma pacífica las instalaciones del INCODER exigiendo celeridad en el proceso.

Finalmente, el 18 de diciembre de 2013 se dio entrega de la finca el Barrancón a la comunidad indígena. No obstante, en un acto de reconciliación, afros e indígenas decidieron conjuntamente compartir la finca el Barrancón y dejar a disposición de la comunidad afro la Finca San Rafael. El 28 de febrero de 2014, mediante un acto conmemorativo, se hizo la entrega oficial a las comunidades afros de la finca San Rafael, donde se contó con la presencia de representantes de la Contraloría, del INCODER y de las comunidades afros e indígenas. Ese día marcó la primera titulación colectiva en el norte del Cauca.

## **Foto 02**

Conmemoración a las personas fallecidas durante esta disputa territorial. De izquierda a derecha: Luis Evert Casamachín, Luis Ever Vitonas, Jarry Larrahondo Solarte, Erminson Murillo. San Antonio (Cauca), 28 de febrero 2014



Fuente: Fotografía tomada por Inés Mazuera

De esta manera, la comunidad indígena que se encontraba en la finca de Mazamorrero se trasladó a la finca el Barrancón, en la cual, además de los indígenas, viven cuatro familias afro del consejo comunitario Cuenca Río Cauca. Según Armando Carabalí, Representante legal de este consejo, «los afros que habitan en Barrancón cultivan en estos terrenos piña, yuca y cítricos. Actualmente, la finca San Rafael se está adecuando y limpiando para poder ser habitada, y varias hectáreas están destinadas a la siembra de yuca y piña. Así mismo, en diciembre de 2015 iniciará un proyecto con el INCODER para realizar piscicultura y sembrar arroz, piña y yuca en los terrenos de San Rafael» (comunicación personal).

## **De la tierra al territorio: el surgimiento de movimientos étnicos en el norte del Cauca**

---

Existen muchos factores que podrían explicar la emergencia de este tipo de disputas territoriales en los últimos años en la región de los valles interandinos. Sin embargo, no cabe duda de que un elemento que parece neurálgico, y así lo evidencia el caso de San Rafael, es la cuestión de la tierra. Empero, es imposible entender este fenómeno si no se sitúa en el marco más amplio de los discursos que han llevado a la emergencia de los movimientos étnicos y a los procesos de la defensa del territorio, ambos aspectos sustentados en la creación de organizaciones comunitarias que buscan reconstruir una historia ancestral y la reivindicación de la identidad.

Para Castillo (2009), en el texto *desigualdades étnicos raciales, acción colectiva, etnicidad y resistencia en el norte del Cauca y Sur del Valle*, existe un quiebre del proyecto de nación como consecuencia de las luchas sociales emprendidas por los indígenas y por los afro a partir de las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX. Una característica fundamental de estas luchas sociales fue que estuvieron centradas en acciones que buscaban la recuperación de la tierra, es decir, el aseguramiento de condiciones de existencia. Sin embargo, estas acciones también estuvieron vinculadas a un desafío más amplio que cuestionaba la conformación de la nación colombiana como una nación mestiza y exigía el reconocimiento de una nación diversa que tuviera en cuenta a comunidades

afro e indígenas. La combinación de la lucha por la tierra y por el reconocimiento multiétnico dio paso a lo que se denominó la defensa del territorio (Castillo, 2009).

Sin lugar a duda, el auge de estas ‘luchas por el territorio’ tiene como telón de fondo el discurso de la multiculturalidad, que las inserta en un marco de derechos donde ganar acceso a la tierra hace parte de un proyecto de construcción de identidad étnica. Ahora bien, a pesar de que tanto afros como indígenas han vivido de una u otra manera este proceso de transformación podríamos suponer que de la ampliación y descolonización de las tierras a manos de los grandes terratenientes se pasa a una lucha por la protección de los territorios, y la permanencia de las comunidades étnicas que han vivido por años en estas. Por lo tanto, ya dicha problemática no se centrará en la posesión de tierras, sino en la protección de sus costumbres y modos de vida dentro de estas. Esto no quiere decir que ambos grupos hayan construido estas movilizaciones de manera conjunta, ni que las connotaciones que atañen a ellas sean las mismas.

Bajo ese orden de ideas, quisiera resaltar las diferencias y similitudes que existen entre las concepciones y comprensiones que ambos grupos tienen sobre la defensa territorial –así como su vinculación con otras categorías como las de ancestralidad–, pues es a través de ellas que podemos entender más profundamente la emergencia de conflictos con fuertes connotaciones étnicas.

## **La Lucha por la Tierra**

### **La lucha por la tierra desde el discurso indígena: orígenes**

Los procesos de organización social y cultural de los pueblos indígenas en Colombia han tenido como pilares, a lo largo de los años, la defensa por la tierra, el autogobierno y el mantener y ejercer su propia cultura. Gutiérrez y Echeverry (2010) afirman que «tierra, autonomía y cultura» será la consigna que sintetice las movilizaciones indígenas contra los regímenes hegemónicos, desde la Colonia y durante la República, en sus diferentes momentos (p. 15).

En ese sentido, la larga historia que constituye la tradición de la lucha indígena por la tierra se remonta a tiempos de la colonización, debido a la expropiación y la explotación sufrida desde la llegada de los españoles y luego continuada en la era republicana.

Así pues, el énfasis dado tanto a las alianzas como a los acuerdos entre los pueblos originarios en pie de resistencia, como al establecimiento de relaciones sustentadas en acuerdos entre invasores e invadidos, es un elemento recurrente en el relato de lucha y resistencia. Se señala entonces que para 1700 se emprende otra etapa de lucha y resistencia dirigida por los caciques Juan Tama de la Estrella y Manuel de Quilo y Ciclos, la cual permitió que se les otorgara los primeros resguardos<sup>3</sup> indígenas:

De esta forma, logran que el Rey de España Felipe II, otorgue en 1771 títulos coloniales en los que declara la existencia de los primeros resguardos, reconocidos luego en la legislación colombiana por el propio Libertador Simón Bolívar (ACIN (a), 2010).

Sin embargo, el primer hito que marco la historia de las luchas indígenas por la tierra ocurrió en 1820 mediante el llamado Decreto del Libertador, por medio del cual se ordenó la devolución de las tierras de los resguardos usurpadas a los indígenas. No obstante, Gutiérrez y Echeverry (2010) indican que a la norma dictada por el Libertador lo que siguió realmente fue una confrontación por el dominio de la tierra entre los indígenas, que defendían sus resguardos territoriales de origen colonial, y los gobiernos (centrales o de los estados federados), que veían en el régimen comunal un obstáculo al libre comercio de la tierra, lo que enmascaraba el interés de las haciendas por expandirse a costa de las tierras de las comunidades y por proveerse de la fuerza de trabajo de los indígenas.

Este primer hito resulta de mayor relevancia dado el cambio radical sufrido a mediados del siglo XIX en la región. Para este momento, la decadencia de la 'élite caucana', que la lleva a presionar sobre tierras 'comunales' con el objetivo de dedicarlas al cultivo de café, se compagina con el ascenso de una

---

3. «Se caracteriza por ser una asignación de tierras, según tradición indígena de propiedad, a un grupo de aborígenes. La originalidad del sistema consistía en que sobre el área respectiva quedaba vedada la venta de tierras, creándose así una forma sui-géneris de tenencia, especie de discriminación, la cual se prolongaba a una clara política demográfica que impedía la mezcla de españoles con indios y mestizos y negros» (Banco de la república, 2014).



‘clase’ agraria y comercial, produciendo como consecuencia el segundo hito, que consistió en la ampliación de la hacienda de terraje y la transformación del indio en terrajero (Gutiérrez y Echeverry, 2010). Así pues, el terraje es una forma del antiguo censo, abolido por las leyes de 1850, que consiste en un tributo en trabajo o en especie que paga el indígena al señor de la hacienda por labrar un pedazo de tierra que llaman encierro (Castillo, 2009). Pese a que era prohibida por la legislación colombiana, este tipo de explotación se extendió a lo largo del departamento del Cauca hasta los años sesenta.

Los dos hitos mencionados anteriormente, se juntan para dar forma a la injusticia histórica sobre la que se levantan las reclamaciones indígenas actualmente. Como señala Castillo (2009), los indígenas odiaban el terraje porque legitimaba el despojo de tierras que se había producido con la ocupación y extinción de los resguardos, pues fue la única opción que tuvieron muchos indios que habían quedado sin tierra y sin trabajo. Fue la expropiación de tierras y la situación de sobrexplotación a la que tenían sometidos a los ahora terrajeros —a quienes prometieron la tierra a cambio de su trabajo—, la que ocasionó la organización de bases por parte de los indígenas, una de las primeras formaciones emprendidas fue la de Quintín Lame, quien, a principios del siglo XX, sentó sus bases de lucha.

## La conformación de un movimiento social en el discurso indígena

A pesar de que ya muchas de las esperanzas por parte de los indígenas estaban perdidas, para 1890 se expidió la ley 89, consignada bajo el nombre de «la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada». Esta ley buscaba la no disolución de los resguardos indígenas y a cambio de esto la conformación de cabildos junto con la recuperación de sus tierras. Siendo así, esta ley dispuso las dos razones por la que los indígenas venían luchando desde la colonia: el reconocimiento de sus territorios y el autogobierno.

Pese a esto, quienes siempre se habían opuesto a los resguardos indígenas continuaron esta lucha en contra de estas comunidades y expidieron la ley 55 de 1905 bajo el gobierno de Rafael Reyes, por medio de la cual se aprobó la

declaratoria de vacancia y el remate de las tierras de los resguardos efectuadas hasta ese momento, ya fuese para que pasaran a manos privadas o a los distritos asentados en esos terrenos. La ley buscaba disipar cualquier duda sobre algunos orígenes de las grandes propiedades territoriales en el país (Solano y Bolívar, 2009).

Lo anterior llevó a la histórica rebelión emprendida por Quintín Lame a principios del siglo XX, figura emblemática para el movimiento indígena caucano y que, como dice Gros (2002), «marcó el preludio de conquista de tierras a partir de los años setenta» (p. 323). Ciertamente, es la reconstrucción de estos hechos, en la tradición histórica indígena caucana, la que ha dado vida al fuerte movimiento actual estructurado alrededor de organizaciones tan fuertes como el CRIC y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca –en adelante ACIN–.<sup>4</sup>

Para Gutiérrez y Echeverry (2010), el legado de Quintín Lame servirá como base para sentar los principios de los posteriores movimientos indígenas. De esta manera, en su libro *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, Gutiérrez y Echeverry resaltan que «Lame elaboró un programa de lucha de siete puntos que tendría profundas repercusiones futuras en el movimiento social indígena» (p. 18) Estos puntos son:

1. La recuperación de las tierras de los resguardos
2. La ampliación de las tierras de los resguardos
3. El fortalecimiento de los cabildos<sup>5</sup>

---

4. «La Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN CXAB WALA KIWE (Territorio del Gran Pueblo) se creó en 1994. Está ubicada en el municipio de Santander de Quilichao, norte del departamento del Cauca al Sur occidente colombiano. La ACIN agrupa 14 resguardos y 16 Cabildos 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» (NasaAcin(e), 2015).

5. «Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad» (Ministerio del interior, 2014).

4. El no pago del terraje
5. Dar a conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores indígenas

Seguidamente, la expedición de una nueva ley de reforma agraria devolvió parte del anhelo de muchos de los indígenas en varias regiones del País. La ley 136 de 1961 no solo permitió la creación del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA, sino que además por medio de esta institución se buscó eliminar la inequidad sobre la posesión de la tierra y la titulación de muchas de las tierras baldías de la región.

Con el movimiento de lucha emprendido por Lame, más la reforma agraria del 61, se hizo posible que en el Cauca se diera la conformación del CRIC, constituido en febrero de 1971 en el municipio indígena de Toribio por siete Cabildos e igual número de resguardos indígenas (CRIC, 2015). Tal como lo enuncia la ACIN: «El esfuerzo de Quintín Lame despertó la conciencia e identidad indígena, por lo que de manera clandestina continuaron las reuniones en diferentes sitios del Cauca, se consolidaron alianzas especialmente con la Asociación de Usuarios Campesinos, ANUC, y todo ello permitió el surgimiento del CRIC» (ACIN, 2010).

El CRIC tiene como objetivo principal la recuperación de las tierras indígenas que fueron saqueadas por las haciendas vecinas y la lucha en contra del terraje que se vivía en ese sector. Gutiérrez y Echeverry (2010) consideran al CRIC como el primer movimiento indígena moderno, el cual fundamentó «un programa y una cobertura organizativa regional que cobijaba varios grupos étnicos. La organización adoptó pronto una manera definida en sus relaciones con el Estado, y creó una estructura organizativa compleja, con comités especializados de tierras, salud, educación, prensa y relaciones con otras organizaciones» (p. 19).

Por lo antes mencionado, se podría reafirmar que el surgimiento del Quintín Lame marcó la ruptura de formación de movimientos campesinos indígenas que luchaban contra la reforma agraria hacia la consolidación de movimientos indígenas en pro de la protección de sus territorios.

Tomando en cuenta nuestro propósito por entender las trayectorias de la lucha indígena en la región, es de suma importancia resaltar los elementos que componen la plataforma del CRIC (2015):

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
2. Ampliar los resguardos
3. Fortalecer los cabildos Indígenas
4. No pagar terraje
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación
6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores indígenas
8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias
9. Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
10. Defensa de la Familia

Como vemos, del primero al séptimo enunciado se recogen los preceptos fomentados desde la época de Quintín Lame, razón por la cual, desde el momento de su aparición, se consideraba al CRIC como «la variante indígena del inmenso movimiento campesino centrado en torno a la reforma agraria que había conocido el país» (Gros, 2002, p. 326). Sin embargo, para 1972 se conformaría una Secretaría Indígena, dirigida por Manuel Trino Morales, «durante el Segundo Congreso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC)» (Gutiérrez y Echeverry, 2010: 20). Desde entonces, la creación del CRIC junto con la Secretaría Indígena han sido estándares para la conformación de diferentes organizaciones regionales en departamentos como Chocó, Antioquia, Caldas y Risaralda, y en la Sierra Nevada de Santa Marta.

No obstante, la creación de la ANUC se debilitó con el pasar del tiempo debido a las continuas retaliaciones entre los campesinos y el gobierno, por lo que los indígenas decidieron separarse y crear una unidad. Bajo este mismo lineamiento, Gros (2002) en su texto *Un ajuste con rostro indígena* afirma que

son muy pocas las comunidades indígenas que participan de lejos o de cerca en las federaciones o consejos regionales reunidos a su vez en organizaciones de segundo grado a nivel nacional: la ONIC<sup>6</sup> creada en 1982 que reúne la mayor parte de las organizaciones indígenas y la Autoridades Indígenas de Colombia. Posteriormente, para 1991 se crea el movimiento de autoridades indígenas de Colombia –AICO<sup>7</sup> el cual nace de lucha por protección de los derechos de los pueblos indígenas.

Así pues, la larga trayectoria que recorre la conformación de los movimientos indígenas actuales muestra cómo estos, desde tiempos de la colonización han sentado su lucha bajo los principios de autogobierno y de posesión de sus tierras lo que ha permitido el surgimiento de organizaciones fuertes y bien consolidadas. Esta larga tradición de organización, y la misma identidad histórica que ella conlleva al interior del movimiento, representan una de las grandes fortalezas de las organizaciones indígenas de la región.

## La lucha por la tierra desde el discurso afro: orígenes

La historia de la disputa afro por la tierra se remonta al periodo de la abolición de la esclavitud, hacia el año de 1851. En este periodo, las mujeres y los hombres negros empiezan una lucha por liberarse del sojuzgamiento de los blancos y encontrar así su propio sustento de vida. Era común que negros esclavizados

---

6. La ONIC como proyecto político de carácter nacional, «constituye hasta el momento la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia, para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática. El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional indígena de Colombia, fue celebrado en la Localidad de Bosa en febrero de 1982, y estuvo conformado por representantes del 90% de los pueblos indígenas colombianos y contó con la presencia de 12 delegaciones indígenas internacionales» (ONIC, 2015).

7. El movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, «nace de lucha por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, especialmente en el ámbito territorial. Sus pueblos fundadores son los pastos de Nariño y los guambianos del Cauca. Su nombre, antes de 1991 era Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO), el cual a partir de esta fecha se cambia por AICO, para ponerlo a tono con su realidad de ser una organización de carácter nacional, pues empiezan a hacer parte otros pueblos del norte de Colombia, del Centro y del Oriente y Amazonía» (Congreso Visible, 2015).

desafiaron a sus amos, reuniéndose a escondidas con el objetivo de mantener vivas sus prácticas culturales (Friedemann, 1976). Sin embargo, los negros tenían poco acceso a la tierra, por lo que debían conformarse con lo que le dejaban los dueños de tierras cuando morían, mientras otros no tenían otra alternativa más que dedicarse a labrar la tierra para los hacendados.

Respecto a lo mencionado, Friedemann (1976) afirma que:

Durante la esclavitud, así como en otros lugares, el negro tuvo escaso acceso a la tierra. Algunos dueños, antes de morir, dejaron parcelas y concedieron la libertad a sus esclavos de muchos años [...] Otros negros compraron su libertad con trabajos de días festivos y ocuparon baldíos que convirtieron en parcelas de cultivo» (p. 152).

De manera similar, los negros emprendieron una lucha en contra de la esclavización por medio de la desobediencia colectiva, donde surgieron lo que hoy conocemos como el cimarronaje y los palenques. Autores como Rojas y Muñoz (2010) relatan que «en el norte del Cauca se ha hablado de palenques en la zona de El Palo y en los alrededores de Puerto Tejada, aunque todavía son poco conocidos en detalle» (p. 49).

Por lo anterior, las rebeliones de los esclavos se hicieron más comunes y, asimismo, se generalizaron por toda Colombia. Mateo Mina (1975) en su libro *Esclavitud y Libertad en el Valle del Río Cauca*, resalta que «hacia el final del periodo colonial, por el año 1800, los esclavos se estaban escapando en mayor número. Estos negros libres se fueron a vivir retirados de los blancos, cultivando plátano, arroz, tabaco y extrayendo un poco de oro. Preferían trabajar para ellos mismos, por cuenta propia, no como peones o jornaleros para los ricos» (p. 34).

Otra de las formas de resistencia por parte de los esclavizados se presentó en los diferentes cultivos de la tierra, lo que generó procesos de autonomía en estas comunidades negras. Tales procesos fueron claves en la configuración de identidades locales que se daban en los márgenes del sistema esclavista y a veces en abierto desafío al mismo (Muñoz; Rojas, 2012).

Finalizando la época de la esclavitud, la abolición de esta ocurrió para 1851. Pese a que una vez terminadas las luchas de independencia se intentó implementar la ley 21 de 1821 donde se decretó la libertad de vientres mediante la cual se reconoció que era necesario destruir la esclavitud sin destruir a los propietarios. Para ello, se propuso la libertad de partos y la obligatoriedad de

los dueños de vestir y alimentar a los hijos libertos, quienes en contraprestación deberían servir a los amos hasta los 16 o 18 años (Tovar, 1994). No obstante, esta ley no dio resultado pues las juntas de manumisión creadas para reglamentar el cumplimiento de la ley se diluyeron al igual que el número de negros manumitidos era muy mínimo. Fue entonces para el año 1851, después de varios intentos por abolir la esclavitud, que se logra la manumisión de los esclavos, donde además se indemniza a los propietarios de estos.

Ciertamente, lo que se puede observar en este periodo, comprendido entre 1850 y 1920, es la conformación de un campesinado negro, que se vinculaba a la tierra por medio de la propiedad individual. Este campesinado negro «estaría constituido por pequeños y medianos propietarios de fincas generalmente superiores a las tres hectáreas, que basaban su economía principalmente en el cultivo del cacao» (Moreno, 2013, p. 4).

«la población negra intentó acceder a la propiedad de la tierra de manera masiva o vincularse al mercado laboral vendiendo su fuerza de trabajo. La situación no fue igual para unos y otros; aquellos que adquirieron tierras en propiedad o se asentaron en tierras no ocupadas por los propietarios tradicionales, lograron generar una economía campesina, basada en el minifundio. Otros más se dedicaron al jornaleo, trabajando en haciendas o trapiches, manteniendo una mayor dependencia respecto de los latifundistas locales que eran los antiguos esclavistas» (Rojas y Muñoz, 2012, p. 52).

Una vez terminada la esclavitud, en el Valle del Cauca, por ejemplo, se manifestaron durante mucho tiempo las constantes luchas entre un campesinado negro libre que no quería ser nuevamente esclavizado ni ser jornaleros contra los grandes terratenientes de la región quienes habían perdido el poder de aumentar sus riquezas. Mina (1975) afirma que las guerras eran básicamente guerras de clase entre un campesinado que exigía su libertad y su derecho a la tierra, y grandes terratenientes, como los Arboledas y la mayoría de los blancos, quienes insistían en que los campesinos trabajasen como jornaleros o pagaran terrajes. El único modo que tenían los terratenientes para controlar a los campesinos era controlando la tierra.

Por consiguiente, pese a que la propiedad privada no se veía de una manera tan arraigada entre las comunidades negras, había grandes parcelas de tierra llamadas ‘indivisas’, ‘pro-indivisos’ y de ‘comuneros’, donde los campesinos guardaban sus animales y cultivaban un poco de maíz y arroz (Mina, 1975).

Fue, precisamente, en esos momentos donde se empezó a evidenciar la disputa por la tierra que se desarrolla bajo un marco de lucha de clases, es decir, a pesar de que había dos etnias diferentes, lo que no querían los negros era someterse de nuevo a los blancos o grandes terratenientes.

«Era una lucha entre los propietarios y los desposeídos, en la que la condición de clase no estaba asociada a una condición étnica o racial, a pesar de que la mayoría de los propietarios pertenecieran a una clase y condición étnica particular. Sin embargo, será durante este período cuando se organicen los primeros sindicatos y la lucha por la tierra empiece a plantearse en términos de clase» (Rojas y Muñoz, 2012, p. 53).

De esta manera, para 1945 los grandes terratenientes buscaron hacer una revolución industrial en la agricultura donde se buscaba incrementar la producción de la caña de azúcar para poder exportarla, para lograrlo los terratenientes querían sacar a los campesinos negros de sus minifundios para que fueran ellos los que trabajaran estas tierras, es decir, la tierra a manos de pocos y trabajada por todos. Entonces, el campesinado negro pasó de ser propietario a ser asalariado. «Esta lucha fue impulsada por Jorge Eliecer Gaitán, por lo que fue vista como una lucha de partidos (liberales-conservadores), lucha vivida bajo la época de violencia y que convertiría al campesino libre en minifundistas pauperizados» (Mina, 1975, p. 98).

«El norte del departamento del Cauca fue un escenario propicio para tal acaparamiento de tierras, pues la violencia y el conflicto entre partidos permitió que los muchos minifundistas afro-palenqueros que tenían sus pequeñas parcelas de cultivos temporales de “pancoger” las perdieran y fueran sustituidos por monocultivos permanentes como la caña de azúcar» (Mina, 2014, p. 19).

Con la llegada de la industria azucarera, la tenencia de la tierra a manos de los campesinos negros empezó a disminuir notablemente y fue en ese periodo donde empezaron a surgir bases ideológicas a partir de las cuales las comunidades negras emprendieron una lucha por sus derechos civiles. Esta etapa, comprendida entre principios de los cincuenta hasta mediados de los ochenta, «se caracterizó por la progresiva expansión de la agroindustria cañera y la proletarización del campesinado, así como por la emergencia de nuevas formas de lucha: luchas agrarias, movimientos cívicos, demanda de servicios públicos» (Rojas Muñoz, 2012, p. 55).



## Breve panorama de los movimientos afro en el norte del Cauca

El período que va desde 1950 hasta 1985 se caracteriza por el auge de la industria azucarera y al mismo tiempo por la pérdida de tenencia de la tierra. Pero lo que más se destaca en esta fase es que mientras los indígenas se encontraban más agrupados colectivamente, las poblaciones negras apenas estaban reconstruyendo cimientos alrededor de la idea de luchar en conjunto por sus derechos, que durante muchos años fueron violentados.

Al respecto, Rojas y Muñoz (2012) denominan esta etapa como la red de organizaciones de base, la cual estaría sujeta a «movilizaciones cívicas por servicios públicos, tierra y vivienda. Hay una transición de movimientos cívicos a movimientos cívicos electorales y se producen los primeros procesos de etnización» (p. 56).

Para el siglo XX se da la conformación de movimientos políticos negros bajo la estela de la Constitución de 1991. La emergencia de esta constitución representa un momento clave de convergencia entre macro, micro procesos sociales, políticos, actores antes enfrentados, que acordaron un pacto constitucional muy novedoso en toda América Latina (Hofmman, 2002). De esta manera, algunos líderes afros empezaron a visibilizarse para obtener el reconocimiento de las comunidades negras. Al mismo tiempo, los antropólogos desempeñaron un papel vital, ya que por medio de ellos se realizó una construcción conceptual y discursiva bajo la estela de territorios ancestrales.

El período de 1991-1993 estuvo marcado por una movilización importante de los espacios y medios intelectuales y políticos negros, y de los espacios académicos, desembocando en la implementación de la Ley 70 de 1993 y en los decretos de su aplicación de 1995 (Hofmman, 2002). Lo que a su vez permitió el surgimiento de un nuevo movimiento negro denominado Proceso de Comunidades Negras –en adelante PCN–.<sup>8</sup>

---

8. El PCN desarrolla un discurso de carácter «étnico territorial»; es decir, de valorización de los particularismos culturales, educativos, laborales, territoriales de las poblaciones negras-afrocolombianas, perdiendo fuerza de manera explícita la estrategia de lucha anti-racista y de integración igualitaria a la sociedad que había liderado el movimiento Cimarrón en los años setenta y ochenta. De esta manera, el PCN asegura un vínculo estrecho con la legitimidad institucional dada por la Ley 70 (Hofmman, 2002).

Este momento resulta particularmente significativo para los objetivos de esta reflexión: ¿de qué manera se dio el auge de estos movimientos afros a finales del siglo XX? Convendría, entonces, decir que estos movimientos se encuentran ligados a la crisis de la nación mestiza y al mismo reconocimiento de la diversidad étnica donde vuelve a tomar protagonismo el ya mencionado discurso de la multiculturalidad. Según Gómez (2005) «el surgimiento del moderno movimiento de negritudes en Colombia y la reinención de la identidad negra que este ha propiciado se encuentran relacionados con la crisis del proyecto de nación mestiza y el posterior reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como fundamento de la nación diversa» (p. 309).

Sumado con la creación y adopción de la ley 70, se dio el surgimiento de los *consejos comunitarios*: bases instituidas para seguir la lucha por sus territorios y el posicionamiento de su identidad. La emergencia de la figura de los consejos comunitarios ha sido quizás uno de los elementos más significativos en la reorganización del movimiento afro alrededor de la lucha territorial.<sup>9</sup>

Sin embargo, es fundamental indicar que estos avances vienen soportados por organizaciones de base como la UAFROC (Unidad de Organizaciones Afrocaucasas),<sup>10</sup> que también hace parte de la CNOA (Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas), la cual opera como una forma de articulación nacional. Asimismo, los consejos comunitarios se han agrupado alrededor la ACONC (Asociación de Consejos Comunitarios del norte del Cauca), cuya sede se encuentra en Santander de Quilichao. Según el observatorio de Territorios étnicos y campesinos, se han constituido aproximadamente 32 consejos comunitarios de los diez municipios que hacen parte de Amunorca –Asociación de Municipios del norte del Cauca– (Padilla, Caloto, Santander, Corinto, Suarez, Buenos Aires, Miranda, Puerto Tejada, Guachené y Villa Rica). Como vemos, hoy en día existe una amplia red de organizaciones que conforma el tejido político y social sosteniendo las luchas de las comunidades negras.

---

9. El decreto número 1745 de 1995 sostiene que «Una comunidad negra podrá constituirse en Consejo Comunitario, que como persona jurídica ejerce la máxima autoridad de administración interna dentro de las Tierras de las Comunidades Negras, de acuerdo con los mandatos constitucionales y legales que lo rigen y los demás que le asigne el sistema de derecho propio de cada comunidad» (Ministerio del Interior y Justicia, 2013).

10. La UAFROC es una organización departamental con sede en Puerto Tejada y nació en el 2003.

Ahora bien, vale la pena destacar que muchos de estos consejos comunitarios, al estar recientemente constituidos, aún no se encuentran totalmente reconocidos por parte del Ministerio del Interior y de Justicia. Tal como lo afirma Rojas y Muñoz (2012), «algunos de ellos reclaman territorios que están superpuestos. Salvo en aquellos casos en los que hay amenazas manifiestas, la Toma en el municipio de Suárez o los consejos comunitarios del municipio de Buenos Aires y más recientemente Zanjón del Garrapatero en el municipio de Santander de Quilichao, son organizaciones con muy poca legitimidad y escaso reconocimiento. Valga decir, que al percatarse de dicha situación han participado y desatado procesos de fortalecimiento organizacional» (p. 56).

En muchos casos, a pesar de que existe una amplia red entre las organizaciones afros en el norte del Cauca, estas no han sido lo suficientemente fuertes para afrontar y perdurar ante leyes y proyectos de despojo. Una de las debilidades identificadas por líderes afro, se centra en la falta de comunicación y unión entre ellos, lo cual debilita el proceso de agrupamiento. En nuestro caso, como veremos, la titulación lograda por los consejos Zanjón de Garrapatero y Rio Cuenca Cauca durante la entrega oficial de la Finca San Rafael demuestra que no basta con armar una organización, ya que la unión de varias organizaciones fortalece la posición frente al Estado, mostrando a las comunidades unidas en su lucha por la tierra e identidad.

### Tabla 01

Características de la lucha por la tierra desde la perspectiva del movimiento indígena y el movimiento afro en el norte del Cauca

Temáticas	Movimiento Indígenas	Movimientos Afro
<b>Periodización surgimiento de la lucha por la tierra</b>	Inicia en 1535, durante el periodo de la colonización.	Inicia en 1851, con la abolición de la esclavitud
<b>Características de la lucha por la tierra</b>	Primeramente, se da una lucha entre invasores e invadidos Reconocimiento primeros resguardos.	Poco acceso a la tierra lucha por liberarse del sojuzgamiento de los blancos y encontrar así su propio sustento de vida.

	<p>Aparición del terraje: el indígena paga al señor de la hacienda por labrar un pedazo de tierra</p> <p>Reforma agraria del 61: buscó eliminar la inequidad sobre la posesión de la tierra y la titulación de muchas de las tierras baldías de la región.</p>	<p>Formas de rebeliones como el surgimiento del cimarronaje y los palenques.</p> <p>Los cultivos de la tierra generaron procesos de autonomía para las comunidades negras.</p> <p>Conformación de un campesinado negro, quienes se vinculaban a la tierra por medio de la propiedad individual.</p> <p>La población negra intentó acceder a la propiedad de la tierra de manera masiva o vincularse al mercado laboral vendiendo su fuerza de trabajo</p> <p>Guerra de clase: entre un campesinado que exigía su libertad y su derecho a la tierra, y grandes terratenientes</p> <p>Aparición de la caña de azúcar: el campesinado negro pasó de ser propietario a ser asalariado.</p>
<p><b>Periodización surgimiento de los movimientos sociales</b></p>	<p>1984-1991</p>	<p>1991- actualidad</p>
<p><b>Principales características de los movimientos</b></p>	<p>Conquista de tierras a partir del movimiento emprendido por Quintín Lame. Además, despertó la conciencia e identidad indígena.</p> <p>Reuniones clandestinas en diferentes sitios del Cauca donde se consolidaron alianzas para la formación de nuevos movimientos.</p> <p>Recuperación de las tierras indígenas las cuales fueron saqueadas por las haciendas vecinas y la lucha en contra del terraje.</p> <p>Crearon una estructura organizativa compleja, con comités especializados de tierras, salud, educación, prensa y relaciones con otras organizaciones.</p>	<p>Se construyó un discurso territorial negro y emergió el actor social que luego sería reconocido como comunidades negras.</p> <p>Movilización importante de los espacios y medios intelectuales y políticos negros y de los espacios académicos, desembocando en la implementación de la Ley 70 de 1993 y en los decretos de su aplicación de 1995.</p> <p>Lucha por sus territorios y posicionamiento de su identidad.</p> <p>Surgimiento consejos comunitarios.</p>

	Fortalecimiento y defensa de figuras como los resguardos y los cabildos	
<b>Formación de organizaciones</b>	CRIC, ACIN, ONIC	PCN, UAFROC, ACONC, CNOA

Elaboración Propia

## **La disputa en la finca San Rafael entre afros e indígenas: dos relatos paralelos**

Tras el relato general realizado sobre la disputa en la finca San Rafael, y su contextualización en trayectorias más amplias de las comunidades afro e indígenas, en este apartado lo que pretendo es revivir los hechos de dicha disputa, pero vista desde la mirada que tanto comunidades afros como indígenas tienen sobre ella. De esta manera, por parte de las comunidades afro, expondré los acontecimientos partiendo de los testimonios de algunos de los líderes del consejo comunitario Zanjón de Garrapatero, Cuenca Rio Cauca y personas que viven alrededor de la finca San Rafael. Para la narración desde la perspectiva de las comunidades indígenas, contaré con testimonios de dos de los gobernadores del Cabildo de Toribio y algunas personas que han estado en la defensa del territorio indígena en el norte del Cauca.

Siendo así, lo que se leerá a continuación nos permitirá reflexionar acerca de la manera en que ambas comunidades defienden a flote sus derechos ante un gobierno que ha sido lento en el proceso de dar respuesta a las reclamaciones de cada una de estas comunidades. En concreto queremos visibilizar que la confrontación violenta es sólo un síntoma de estructuras de injusticia más amplia, donde puntos de vista y posiciones de los actores entran en confrontación como consecuencia de las condiciones institucionales y socioeconómicas en que son puestas en juego.

Para los afros la finca es un patrimonio invaluable dentro de la comunidad, al igual que la protección de sus territorios. Para los indígenas es la reparación por parte del Estado debido a las violaciones cometidas en su contra y la recuperación de tierras es primordial en la defensa de su supervivencia. Sin embargo,

ambas comunidades tienen sus proyectos sentados en los territorios, pues son estos los que les permitirán desarrollar sus proyectos de vida a cabalidad. Por lo tanto, justifican la lucha por este predio basándose en los derechos declarados por la misma constitución.

Por lo anterior, durante este relato, también veremos que los testimonios de dichos grupos étnicos enfatizan que entre ellos no existe rivalidad alguna, a la vez que entran en tensión debido a las distinciones y límites a la hora del cumplimiento de las leyes por parte del Estado. Así, si bien las tensiones que surgieron por la ocupación de la finca muestran, en un inicio, una faceta donde se lograba ver una disputa ‘étnica’, no se puede entender tal confrontación si no es ligada a una disputa que involucra la tierra y el territorio. Más importante aún, al evaluar y caracterizar los diferentes puntos de vista, quedará claro que ninguno de los dos grupos pretendía tener una dominación sobre la otra comunidad, sino que en la búsqueda por realizar la idea de ‘territorio’, al ser atravesada por las formas de diferenciación demandadas por la lógica estatal, ha llevado a que la concepción de la diferenciación deje de ser una forma de encuentro productivo para transformarse en una forma de escalamiento del conflicto.

### **Visión Indígena de los antecedentes: la necesaria reparación del Estado**

La comunidad indígena hace un llamado continuo a recordar los hechos ocurridos y las consecuencias de la masacre del Nilo, así como los compromisos adquiridos por el Gobierno para la reparación de las víctimas con 16 mil hectáreas de tierra. Esneyder Gómez, gobernador del Cabildo de Toribio, manifiesta que «como organización indígena, como Çxhab Wala Kiwe, la cual se distribuye entre los 19 resguardos que constituyen la Çxhab Wala. A nosotros nos correspondieron 519 hectáreas que está relacionado a lo de la finca San Rafael. Entonces a los otros cabildos les dieron otros terrenos» (Esneyder Gómez, Gobernador Cabildo de Toribio, comunicación personal, 28 de febrero de 2014).

Sin embargo, la finca San Rafael ya se encontraba en debate con la comunidad indígena de Guadualito, que se encontraba también en el proceso de ampliación de territorio. Al respecto, el Señor Walter Noscué, exgobernador del Cabildo de Toribio, resalta lo siguiente: «antes de los afros tuvimos una

reunión con la comunidad de Guadualito. Ellos tenían esa finca dentro de su ampliación de resguardo, pero finalmente terminó siendo entregada al cabildo de Toribio y hubo inconformidades internas, pero se superaron y la finca fue entregada al resguardo con la escritura y todos los papeles correspondientes» (Walter Noscue, Exgobernador del Cabildo de Toribio, comunicación personal).

Para el 2007, algunas familias del Cabildo Indígena de Toribio deciden ir a vivir a la finca San Rafael, encontrándose con la sorpresa de que allí ya estaban asentadas las comunidades afros, pero ellos no percibieron esto como un problema grave. Estas agrupaciones indígenas desconocían que en el sitio ya existían asentamientos, o, mejor dicho, un posicionamiento por parte las comunidades afro de Mazamorrero. Por lo tanto, las comunidades reconocían que se compró la finca sin hacer consulta previa a dichas colectividades, y fue esto lo que ocasionó la resistencia por parte de los Afro. Fue así como se realizó, en el 2007, un acuerdo con los líderes de las comunidades, principalmente con los pertenecientes al PCN, que consistía en que ofertarían al gobierno la finca San Rafael, y las comunidades indígenas lo permutarían mientras se conseguía la compra de esta y se adquirirá por parte del Cabildo otro predio igual a este. Empero, Rosa Yonda, Comunera de Buenos Aires, recalca que durante estos acercamientos «los afro –algunos de ellos– no entendieron esa situación y creían que nosotros íbamos a quitarles todo el territorio que porque nosotros queríamos pelear» (Rosa Yonda, comunicación personal, 5 de febrero de 2014).

### **Confrontaciones: lo que ocasionó «La Pelada de la Vaca»**

Para el año 2011 los indígenas deciden ir a ocupar la finca San Rafael. El exgobernador del Cabildo de Toribio Walter Noscue relata que los afros empezaron a tumbar las cercas que la comunidad hacía, «entonces, la comunidad afro venía y cortaba los alambres y dejaban ingresar caballos y algunas vacas y así empezó la disputa. Los animales era el escudo de ellos frente a esto [...] el cabildo de Toribio había contratado camiones para sacar los caballos a la plaza de feria de Santander y que los afros lo reclamaran allí, y lo que hicieron fue pelar un animal de los afros y allí se dio una confrontación entre comunidades afros e indígenas» (Walter Noscue, Exgobernador del Cabildo de Toribio, comunicación personal).

La Pelada de la Caca para los indígenas significó el comienzo de una confrontación que pasó de lo verbal a la provocación de la violencia entre ambas comunidades. En efecto, estas retaliaciones entre indígenas y afros llevaron, incluso, a la muerte de integrantes de la comunidad indígena (hechos ocurridos el 21 de mayo).

La situación anterior provocó un distanciamiento con la comunidad afro, llevando a un escenario que empeoró el 23 de noviembre de 2011, pues, como relata la ACIN, ese día cuatro hombres encapuchados entraron a San Rafael y secuestraron y luego asesinaron a Luis Heber Casamachín Yule, el indígena que administraba la finca. Los asesinatos llevaron a que indígenas y afros rompieran cualquier intento de diálogo (ACIN, 2014). Este hecho aún sigue en incógnita, y no se saben ni se explican las razones por las cuales mataron y torturaron al señor Casamachín. Al respecto, Walter Noscue cuenta lo siguiente «cuando nos dimos cuenta de que el señor Casamachín desapareció la comisión siguió buscando y al día siguiente lo encontraron muerto al frente de donde está la comunidad de San Rafael, al parecer lo torturaron. Se denunció a la procuraduría [...] No se puede afirmar que fueron los de la comunidad de San Rafael, pero sí se averiguó y se supo que eran afros los que cometieron el asesinato; sin embargo, eso no lo podemos esclarecer nosotros» (Walter Noscue, Exgobernador del Cabildo de Toribio, comunicación personal). Con la muerte de dos de los comuneros del cabildo indígena, estos deciden romper rotundamente las relaciones e incluso los diálogos con los afros.

Lo que se logró evidenciar en esta parte es que pese a que los indígenas no querían entrar a formar rivalidades con las comunidades afros que se encontraban asentadas en la finca, el haber «ocupado» parte de sus propiedades significó un quiebre en sus costumbres y de sus espacios, los cuales eran dedicados al cultivo y al pastoreo de animales. Por lo tanto, para los indígenas era algo normal defenderse tras las continuas amenazas verbales y físicas que se presentaron repetidamente dentro de la finca, pero, a la vez, tenían claridad en que eran ellos quienes habían llegado a ocupar un predio que se les fue entregado sin haber realizado una consulta previa.<sup>11</sup>

---

11. Las maneras de entender y apropiar el territorio son diferentes entre el afro y el indígena en el Cauca. No es respecto a lo organizativo, sino a lo territorial, lo disperso y estacionario afro versus la figura cerrada y permanente del resguardo.



## Visión afro de los antecedentes: el gran error del Gobierno en el relato afro

Durante los 80's, la comunidad Negra aledaña a la finca San Rafael ve la oportunidad de sentar sus proyectos de vida en los terrenos cobijados por la misma, empezando, por ejemplo, a criar ganado dentro de esta. Tal como lo afirma Nehemías Mina, habitante de la vereda, «muchos de la comunidad afro se estaban yendo, unos se iban para Cali y otros para Tumaco. Entonces en vista de lo que estaba ocurriendo optamos por priorizar esa finca. Pues veíamos que nuestras familias iban a necesitar de esa finca a través del tiempo» (Nehemías Mina, comunicación personal, 27 de abril de 2014).

Para la comunidad Afro los hechos sucedidos en la finca San Rafael tienen una relación con la masacre del Nilo, donde fueron asesinados 21 indígenas. El presidente del consejo comunitario, Rio Teta Mazamorrero, relata que «ese caso llegó hasta la corte Interamericana quien estableció unos recursos a los cuales el gobierno nacional accedió y se hizo un acuerdo entre las comunidades indígenas, en donde el Estado se tenía que comprometer a entregarles 16 mil hectáreas de tierra como reparación a los hechos de la masacre» (Edier Lobo, presidente del consejo comunitario Zanjón de Garrapatero, comunicación personal, 10 de febrero de 2014).

Dentro de las 16 mil hectáreas que el gobierno decidió dar a las comunidades indígenas del Cabildo de Toribio, se encontraba la entrega de la Finca San Rafael, que cuenta con 517 hectáreas. Sin embargo, el gobierno hizo caso omiso del hecho de que ya había un uso de esa finca por parte de las comunidades afros de la vereda de Mazamorrero, que defendieron que esta hacía posible la existencia de su comunidad por lo que es parte de su proyecto de vida.

Al respecto, Adolfo Golu, habitante de la vereda Mazamorrero, afirma que «nosotros somos de la comunidad, la finca está dentro de la comunidad, pero nosotros no hacíamos parte directa en la finca, pero si lo que tenía que ver con el pastoreo de los animales, muchos de los animales que tenían que ver con la leña que extraíamos de la finca para cocinar el guarapo para hacer la panela» (comunicación personal, 28 de febrero de 2014).

Reconociendo la relevancia de la finca, la comunidad afro hizo manifiesta su intención de su obtención, acordando con el dueño para que fuese ofertada y entregada a la comunidad. Como señalan sus líderes, tal oferta se realizó

mediante un procedimiento de priorización que venía adelantando una mesa que existía en ese momento creada por el mismo INCODER llamada «la mesa de tierras».<sup>12</sup> Sobre esto, Edier Lobo afirma que «ahí se ponían de acuerdo y priorizaban los predios, entonces la comunidad negra en ese espacio priorizo para sí la finca de San Rafael» (comunicación personal 10 de febrero de 2014).

Lo paradójico es que pese a la creación de la mesa de tierras y tras haberse hecho explícita tal intención por parte de la comunidad, el Gobierno diera al cabildo indígena el predio de San Rafael. Adolfo Golu reafirma lo anterior de la siguiente manera: «para los años 1995, 2005 y 2007, nuevamente, a través de la mesa territorial que se conformó para ese tiempo, se ofertaron las fincas y en el 2007 encontramos que el cabildo indígena de Toribio había llegado a la finca» (comunicación personal, 10 de febrero de 2014). Al hacer la compra de la Finca San Rafael en diciembre del 2007 y entregársela al resguardo de Toribio, el Gobierno Nacional se encuentra con que allí hay una comunidad que empieza hacer resistencia al no estar de acuerdo con que ese predio no les sea dado. Para Adolfo Golu «la reacción de resistencia por parte de la comunidad afro aledaña a la finca se dio principalmente porque para ellos existe cierta identidad enmarcada con una historia ancestral de la finca, es decir, la comunidad afro manifiesta que la finca anteriormente era de sus abuelos [...] que por diferentes motivos fueron vendiendo de parcelita en parcelita y quedó en manos de los terratenientes, pero hay una muy buena relación entre las comunidades de mazamorrero con el dueño de la finca» (Adolfo Golu, comunicación personal, 28 de febrero de 2014).

Para el 2007 la comunidad afro, al darse cuenta de la entrega oficial que se les hace a los indígenas, decide unirse para defender el territorio que han habitado por más de 70 años. Ese mismo año la comunidad de Mazamorrero Santander determina programar una reunión con la ACIN. Durante esta se logró establecer un proceso de diálogo con los indígenas y se llegó a un acuerdo donde el resguardo de Toribio, al entender las razones dadas por la comunidad negra de Mazamorrero, «estarían dispuestos a permutar ese predio y buscar

---

12. Conformada por todos los actores que hacen presencia en el Cauca. Esta mesa tiene como objetivo principal el ordenamiento concertado del territorio, el diálogo con las entidades gubernamentales en los temas agrícolas, mineros, de desarrollo rural y de tierras. Esta última mesa se logró conformar después de muchos esfuerzos entre las mismas organizaciones, la Gobernación del Cauca y el INCODER (INCODER, 2012)

otro que tuviera las mismas características o que en su defecto el gobierno nacional les comprara ese predio y este se entregara a la comunidad» relata Edier Loba Loba. Al establecer ese acuerdo, las comunidades empezaron a buscar los recursos pertinentes con el fin de localizar otro predio con las mismas, o mejores, características de la finca San Rafael (comunicación personal, 10 de febrero de 2014).

En el proceso, la comunidad de Mazamorrero fue varias veces a Bogotá, al INCODER con el Ministerio del Interior y entes del Estado, para que conocieran lo que se estaba presentando en la finca y para que ayudaran a buscar una solución, aprovechando la convocatoria para darles la prioridad respectiva y que la problemática no se agudizara. De tal suerte, para el año 2009 se logró la visita del vicepresidente Francisco Santos, frente a quien la comunidad negra de mazamorrero manifestó las dificultades y la necesidad que había de que el Gobierno tomara como prioridad el proyecto presentado, mientras la convocatoria se encontraba vigente aún. Pero la visita de Santos no trajo conclusiones positivas, pues a pesar de que se comprometió a buscar soluciones al problema presentado, cuando se regresó a Bogotá al parecer se olvidó de lo pactado con la comunidad afro.

El incumplimiento y la falta de garantías por parte del Estado hacia las comunidades afro e indígena fue el detonante de los desacuerdos que se van a presentar en la siguiente parte del relato. La no priorización del proyecto presentado por la comunidad afro, pese a los múltiples medios utilizados por dicha comunidad, llevó a que el cabildo indígena viera difícil la idea de que se concretara la compra de la finca por parte del Gobierno. «Frente a eso, el gobernador dice que la comunidad indígena no estaba dispuesta a esperar y deciden empezar a trasladar familias del resguardo a la finca. Cuando eso pasa la comunidad negra también decide irse a trabajar a la finca» añade Loba (comunicación personal, 10 de febrero de 2014).

En el 2011, tiene lugar el primer hecho en donde se empezó a ver algunas disputas entre afros e indígenas, cuando algunos indígenas cerraron los caminos y echaron llave a las puertas en la finca. Tal como lo relata Nehemías Mina «La finca tiene unos caminos y llegaron los indígenas a prohibirnos esos caminos y ninguno de los dueños nunca antes nos había prohibido ese camino, esos caminos generaban convivencia entre los de la región y le echaban llave a las puertas a no dejarnos pasar. Un día fuimos abrir una puerta y hubo una refriega

y, coincidentalmente, no pasó a cosas graves» (Nehemías Mina, comunicación personal, 27 de abril de 2014).

Luego de estos hechos, la comunidad afro sintió otra afrenta como consecuencia del azote que indígenas del cabildo dieron a los animales que tenían los Afros. Mauro Larrahondo señala que

«trabajábamos juntos y un día estábamos cercando y ellos empezaron a decirnos palabras feas y un consejero de ellos se pasó de una parte. Los indígenas salieron e hicieron un rededor y de pronto se rebotaron y empezaron a darle garrote a los animales y echaron los animales para afuera (comunicación personal, 27 de abril de 2014).

A pesar de que esta situación tampoco pasó a mayores, en el mes de mayo del 2011 sucedió algo impensable para la comunidad afro: los indígenas pelaron una vaca que pertenecía a la comunidad afro y esto ocasionó una revuelta violenta entre ambas comunidades que dejó un saldo de un muerto y varios heridos. Mauro Larrahondo —el dueño de la vaca— cuenta los hechos de la siguiente manera: «pelaron una vaca y era mi vaca. El ternero se había perdido hace 15 días y a los 15 días siguientes, se perdió la vaca. Un día domingo fueron a rodear los animales porque vieron que estaban pelando la vaca y nos fuimos con unos de las veredas y les dijimos que, porque me habían pelado la vaca, uno de ellos dijo que el alcalde había dicho que pelaran la vaca porque esta hacia daños. Yo les respondí que él no me había comprado la vaca y les dije que también se habían comido mi ternero y era un robo continuo. Entonces salió uno con una peinilla y otro me pegó un tablonazo en la cabeza y me abrió la cabeza allí fue donde se prendió todo» (Mauro Larrahondo, comunicación personal, 27 de abril de 2014).

Este suceso fue mencionado durante la asamblea del consejo comunitario cuenca del Rio Cauca y Microcuenca Teta Mazamorrero, en la cual se mencionó que «la lucha corporal entre indígenas y las comunidades afros que dejó 22 personas heridas, afectó o sirvió para que el gobierno colombiano empezara a escucharnos. Hubo muertos, pero fue algo confuso y creemos que no fue algo de la actuación de nosotros, es más bien parte de una estrategia indígena» (Acta asamblea del consejo comunitario cuenca del Rio Cauca y Microcuenca Teta Mazamorrero, La Balsa 26 de enero de 2014).

Pese a que se logró calmar la situación, esto ocasionó un gran distanciamiento entre la comunidad indígena y la comunidad negra en términos de los diálogos. Lo que además resulta curioso es que el Estado no daba solución ante esta problemática, y quizá si se hubiese tomado con propiedad esta situación lo que pasó el 21 de mayo no hubiese llegado a mayores. Ese mismo año se presentó la muerte del señor Casamachín Yule en circunstancias extrañas sobre las que se dice entraron personas desconocidas al predio y se lo llevaron, apareciendo muerto al día siguiente. Referente a esto, el señor Edier Lobo afirma lo siguiente «hasta ahora se continúan las investigaciones respectivas sin saber exactamente quienes fueron los actores de este asesinato» (Edier Lobo, comunicación personal, 10 de febrero de 2014).

Por lo anterior, se puede evidenciar que para esta comunidad afro los hechos ocurridos dentro de la finca son provocados por personas ajenas a dicha colectividad y que además el gobierno no dio solución alguna cuando recién empezó la problemática en la finca, así pues, la convivencia dentro de la finca junto con la comunidad indígena trajo para los afros continuos desacuerdos con este grupo, lo que conllevó incluso a la muerte de dos indígenas a manos de personas desconocidas.

## Acuerdos entre los diferentes actores

Para diciembre del año 2011, a través de una queja de un ciudadano de la comunidad en una entrevista que tuvo con funcionarios de la Contraloría, se le manifestó el tema a la contralora y esta entidad tomó parte en la problemática de San Rafael. Aproximadamente dos meses después, a comienzos del 2012, la Contraloría realiza una visita por la zona del Cauca, momento en que la comunidad afro tuvo la oportunidad de presentar su situación. Esta reunión hizo que se buscara una nueva ruta de salida donde la Contraloría adquiere el compromiso de ponerle frente al Gobierno presionándolo para hacerlo actuar frente a la gran problemática que se estaba presentando en la finca. Adolfo Golu afirma que «en enero la Contraloría delegó una comisión para que trabajara con la comunidad de Mazamorrero, con las comunidades indígenas y una tercera reunión que sería conjunta, a partir de allí la Contraloría asumió el

papel de puente entre las comunidades y el gobierno para buscarle la solución al problema» (Adolfo Golu, comunicación personal, 28 de febrero de 2014).

Seguido a esto, se gestionaron los recursos donde adicionalmente salieron 60 mil millones de pesos, dinero que sirvió a la comunidad afro para comprar la finca San Rafael. Durante la Asamblea de los consejos comunitarios Cuenca del Rio Cauca y Microcuenca Teta Mazamorrero, se mencionó que «La mesa departamental de tierras decide que ese presupuesto más 10 mil millones que había en un fondo se pudieran dividir para tres comunidades. Se dividen 20 mil millones para comunidades negras, 20 mil millones para campesinas y 20 mil millones para indígenas» (Acta asamblea del consejo comunitario cuenca del Rio Cauca y Microcuenca Teta Mazamorrero, La Balsa 26 de enero de 2014).

Como ya se ha señalado, después de las disputas violentas entre afros e indígenas, se crearon mesas de concertación en conjunto con la Contraloría, donde cada comunidad exponía los mecanismos para llegar a un acuerdo y acabar completamente con esta disputa territorial. Esneyder Gómez manifiesta que en medio de la negociación se decidió que «nos dieran una finca igual o mejor que la de San Rafael. Miramos la finca Las Pirámides, pero por el valor comercial que le dio el dueño, pues no se pudo negociar. Posteriormente, miramos Barrancón, pero esta le pertenece al Consejo Comunitario Cuenca Rio Cauca no al Zanjón de Garrapatero, entonces propusimos que fuera Barrancón, decidimos aceptar y que el excedente que equivale a 4 mil millones, para no seguir apretándonos aquí en el Cauca, se buscara en tierras en el Caquetá» (Esneyder Gómez, 28 de febrero de 2014).

Pero ¿porque los indígenas decidieron buscar tierras en el Caquetá? Al respecto, la primera respuesta que se da está relacionada con el número de hectáreas *per cápita*, el cual no equivale a más de las 2 hectáreas. La segunda respuesta, y quizás la más importante, es el tema del monocultivo de caña que ha traído consigo la desgracia de la contaminación. Por esta razón, con relación a los territorios en Caquetá, Esneyder Gómez nos afirma lo siguiente: «son territorios donde nos sentimos identificados, porque vamos mucho a la conservación de nuestra madre naturaleza y nos identificamos con ella. Aquí en el Cauca tú sabes que tenemos un monocultivo de caña que nos está absorbiendo y todo es químico; por eso no podemos rehacer nuestras vidas, y ahorita en la minería indiscriminada que por todo lado nos está atacando» (Esneyder Gómez, comunicación personal, 28 de febrero de 2014).

Por otro lado, el acuerdo sobre la adquisición de la finca el Barrancón consistió en dejar la finca San Rafael para la comunidad afro y permitirle al Cabildo Indígena comprar una parte de otra finca (El Barrancón), para así compartirla entre ambas comunidades. Sin embargo, las comunidades afros esperaron meses a que el Gobierno evaluara el terreno y dictaminara la solución final ante esta problemática, es decir, les diera la propiedad, no obstante, el 31 de Octubre de 2013 varios consejos comunitarios se movilizaron hasta Popayán y se tomaron de forma pacífica las instalaciones del INCODER exigiendo celeridad en el proceso, esta acción es considerada como la primera vía de hecho que han emprendido las comunidades negras de Cauca para hacer valer sus derechos. «Con la intermediación de la Contraloría Nacional, el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) y la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, los acuerdos comenzaron a concretarse a finales de 2013» (Verdad Abierta, 2014).

Lo anterior, permitió observar cómo la intervención del Gobierno fue un catalizador de la confrontación, y sirvió como fuente de escalamiento más que alivio del conflicto. Aún más significativo es dar cuenta de que las comunidades siempre reconocieron la validez de las reclamaciones de su contraparte, mientras que la resolución de la dimensión territorial de la disputa da cuenta del problema más grande de despojo y destierro al que están sometidas las comunidades en la región.

## Tabla 02

Diferencias y similitudes en el relato de la disputa en la finca San Rafael

Temáticas	Similitudes	Diferencias
<b>Antecedentes</b>	<p>la Masacre del Nilo fue el detonante por el cual el gobierno debía entregarle a los indígenas 16 mil hectáreas de tierra.</p> <p>No se realizó consulta previa.</p> <p>Ambos grupos étnicos llegan a un acuerdo de permutar ese predio y buscar otro que tuviera las mismas</p>	<p>Los afros tenían ya priorizada la finca San Rafael, pues esta venía siendo usada por ellos desde los años 80, mientras que los indígenas entraron a ocupar esta finca en el 2007 como reparación por parte del gobierno a la Masacre del Nilo.</p> <p>La finca San Rafael había sido ofertada por parte de la comunidad</p>

	características o que en su defecto el Gobierno Nacional les comprara ese predio y este se lo entregara a la comunidad.	Afro 1995, 2005 y 2007, a través de la mesa de tierras.
<b>Confrontaciones</b>	<p>Para ambos grupos, La Pelada de la Vaca por parte de los Indígenas fue el detonante mayor para ocasionar las siguientes confrontaciones entre ellos.</p> <p>Los asesinatos llevaron a romper relaciones entre afros e indígenas.</p>	<p>La muerte de dos líderes indígenas, mientras que por la parte afro solo hubo heridos, especialmente el dueño de la vaca que pelaron.</p> <p>Para los afros, los indígenas cerraban caminos para impedir. Para los indígenas, eran los afros quienes cortaban los alambres y dejaban pasar los animales.</p>
<b>Acuerdos</b>	<p>Creación de mesas de concertación.</p> <p>Salieron recursos que se dividieron en la mesa departamental de tierras entre comunidades campesinas, afros e indígenas.</p> <p>Se deja la finca San Rafael para la comunidad afro y se le permitió al Cabildo Indígena comprar una parte de otra finca que se llama El Barrancón.</p>	<p>Los indígenas deciden buscar tierras también en el Caquetá.</p> <p>Mientras que los afros buscaban mantenerse en la finca San Rafael, los indígenas luchaban por la ampliación de sus territorios.</p>

Elaboración propia

## Reflexiones finales: entre la etnicidad y los conflictos territoriales

La indagación hecha permite afirmar que no existió una estrategia que implicara un intento de dominación por parte de alguno de los grupos étnicos sobre el otro. Si bien hay intereses en disputa, entre quienes buscan proteger su territorio y otros que buscan su ampliación, en ambos casos las comunidades están sometidas a la necesidad de luchar por una condición territorial que permita la realización de sus proyectos de vida. Lo anterior, está sujeto a un contexto de presión territorial, donde los cultivos de caña, los bosques de pino y los



parques industriales hacen opresión sobre el acceso a la tierra en la región. Este panorama, sumado a la reacción tardía por parte del Gobierno, contribuyó a crear situaciones que profundizaban la confrontación entre afros e indígenas.

Esta no es una disputa por saber quién tiene más, tampoco de posicionamiento étnico. Más bien, es una confrontación que el mismo Estado ha exacerbado con la idea de acentuar las diferencias entre comunidades, es decir, con el objetivo de atacar las problemáticas de estas de manera separada. Por lo tanto, el no hacer consulta previa antes de repartir las tierras, el no reconocer a los consejos comunitarios, y alimentar el distanciamiento entre afros e indígenas fueron errores graves que se pagaron con sangre y vida en este lugar.

Así, paradójicamente, la misma legislación colombiana que dio vida al multiculturalismo, y que ha posibilitado el auge de varias organizaciones de los diferentes grupos étnicos, ha dejado al descubierto las deficiencias u omisiones del Gobierno para dar cuenta de ellas adecuadamente. Sin lugar a duda, el multiculturalismo ha permitido el fortalecimiento de las comunidades afros e indígenas, pero, a la vez, dadas las circunstancias en que se ha desarrollado, ha profundizado las distinciones de rasgos culturales y étnicos entre estos grupos. Entonces, si bien es cierto que nuestro departamento es rico en diversidad étnica y cultural, también es dicente que a lo largo de los últimos años se han empezado a marcar límites entre dichas comunidades. De esta manera, la idea de nación multiétnica, acobijada bajo la estela del multiculturalismo, ha consentido el auge de la diversidad étnica o cultural, pero, asimismo, ha fomentado el auge visible de las diferencias que a lo largo del tiempo han mostrado el lado más flaco de esta aparatosa política pública: la separación entre las mismas comunidades.

Esta política del multiculturalismo promueve en los mismos pobladores la imagen de que atravesar fronteras interculturales es imposible. Los dos grupos étnicos tienen una discrepancia que se hace notoria a la hora de hablar de las relaciones interétnicas entre ellos, a pesar de compartir espacios de intercambio y cohabitación. Es decir, pese a que se tiene un particular y casi igual proyecto de vida enmarcado bajo un territorio, para ambas comunidades la idea de convivir conjuntamente se ve interrumpida por sus costumbres y prácticas culturales.

Durante el trabajo de campo y las entrevistas realizadas, nos encontramos con que los habitantes de Mazamorrero enfatizaban su historia común de presencia en la finca dando cuenta de la realización de todas sus tareas diarias

como comunidad. Dichas actividades están relacionadas tanto con prácticas de baile y festividades como con el pastoreo y la cría de animales dentro del predio. Para la comunidad afro, desde los años ochenta, esta finca ha tenido un carácter invaluable dentro de sus prácticas culturales y es esto lo que, para ellos, los diferencia de las comunidades indígenas Nasa de Toribio, que nunca han vivido en ese territorio. Al respecto, Adolfo Golu manifiesta que para la comunidad afro de Mazamorrero la idea de convivir afros e indígenas en un mismo territorio significa un quiebre a sus costumbres y la pérdida de cultura como tal (Adolfo Golu, 28 de febrero de 2014).

En relación con lo anterior, Esneyder Gómez alude que «los indígenas del Cabildo de Toribio manifiestan que el compartir el mismo territorio con los afros no les va a generar inconformidades, pero sí mantienen que cada comunidad tiene prácticas culturales muy distintas, las cuales se deben respetar» (Esneyder Gómez, 28 de febrero de 2014). Para los indígenas el compartir con los afros no se limita a la resolución de un inconveniente en sí, y ponen de manifiesto la necesidad de respetar el límite con la otra comunidad.

En ese sentido, es de suma importancia resaltar que los procesos de cohabitación y convivencia de ambas poblaciones en un mismo territorio redirecciona la manera de ver a estos grupos «minoritarios», y permite evaluar la forma en que ellos se relacionan, donde se ha dado paso al surgimiento de uniones interétnicas que han contribuido al origen de nuevas experiencias y elementos culturales colectivos que marcan una diferenciación entre los mismos.

Lo anterior puede ser comprendido a la luz del concepto de *etnicidad*. Para Restrepo (2004) este término refiere al «proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica» (p. 271). Como contraparte, señala Navarro (1985), la etnicidad «existe cuando un grupo humano, por haber cristalizado como grupo étnico en el transcurso de un proceso histórico en el que sus miembros han participado de una experiencia colectiva básicamente común, posee una serie de elementos culturales específicos que

actúan como marcadores de su diferenciación objetiva respecto a otros grupos, es decir como marcadores de su específica identidad» (p. 1).

En otras palabras, la etnicidad da cuenta de las vías por las cuales la identidad toma forma alrededor de una historia en común desde la que se teje, no solo la conformación de grupos étnicos, sino también el surgimiento de formas de organización al interior de estos grupos que emprenden una lucha por sus derechos y territorios. En virtud de ello, para los afros la conformación de consejos comunitarios ha venido a reemplazar la organización comunitaria centrada en las Juntas de Acción Comunal, mientras que para los indígenas la organización de los cabildos y resguardos ya era algo habitual dentro de sus planes de vida ancestral. Estas organizaciones configuradas al interior de cada comunidad étnica han permitido crear campos de visibilidad ante un Estado que debe proteger estos grupos. Lo preocupante es que, en definitiva, el marco multicultural, signado por fuertes procesos de etnicidad estatal, ha llevado a que existan dos puntos de vistas claramente marcados y expresados por afros e indígenas donde la posibilidad de comprensión y convivencia se ha reducido a su mínima expresión.

Bajo este escenario, el *territorio* ha entrado a jugar un papel bastante notorio a la hora de evaluar la multiculturalidad, pues ha sido en el territorio donde se han hecho patentes las consecuencias más contradictorias de este tipo de política.

Como señala Nates (2001), uno de los aspectos más importantes para las comunidades afros e indígenas ha sido la idea del territorio y lo que este significa para el desarrollo de su forma de vida. En este caso, el territorio se concibe «como una construcción social afectada por las dinámicas identitarias: no son los territorios los que determinan las identidades, sino estas las que coayudan a configurarlos históricamente» (p. 20). Es así, como Nates nos resume que los hechos históricos se convierten en puntos clave para determinar la manera en que las luchas sociales derivan de las redefiniciones identitarias, las cuales a su vez redefinen territorios, adscripciones y pertenencias de las colectividades. Esta visión del territorio se compagina con el llamado que hace Montañez (2001) para que entendamos el territorio como un concepto relacional que insinúa un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre una porción o la totalidad del espacio geográfico y un determinado sujeto individual o colectivo.

En nuestro caso, para la comunidad de Mazamorrero, los procesos de construcción de identidad étnica en torno a la finca San Rafael se han ido construyendo históricamente, a su entender, con el paso del tiempo la finca ha adquirido un valor potencialmente ancestral ligado al tema de sus prácticas culturales. Simultáneamente, han sido estas prácticas las que con el pasar de los años le han dado la validez a la comunidad de luchar por el significado que tiene para ellos esta finca. Mientras que las comunidades afros defienden este territorio visto como la base donde se pueden desarrollar proyectos productivos para el sostenimiento de la comunidad, los indígenas lo hacen por considerar que es concebido como forma de revitalizar aquello de que fueron despojados y, desde allí, para conservar todo lo que la madre naturaleza les puede dar y así emprender su desarrollo cultural.

Por tal motivo, para ambas comunidades la idea de territorio toma un lugar innegociable frente al otro, no se trata de una cuestión de recursos —aunque en algún grado esto sea parte de la discusión—, sino que se trata de toda una visión sobre la autonomía y los derechos diferenciales adquiridos para el desarrollo de su forma de vida. De modo que, si bien el papel del multiculturalismo ha permitido la visibilización de organizaciones afros e indígenas, este a su vez ha trazado varios límites entre los grupos étnicos.

Sin lugar a duda la problemática en el norte del Cauca, específicamente en la finca San Rafael, debe ser vista sustancialmente como un problema territorial, pero siguiendo lo arriba señalado: ser entendido como una contrariedad que no se puede desligar de otros problemas étnicos y de lucha por la tierra que le dan el sentido complejo que lo enmarca. Intentar limitar la visión del problema exclusivamente a la tierra, o a uno enteramente étnico, sería perder el carácter histórico y complejo de las problemáticas que estos actores sociales enfrentan hoy en día.

A pesar de que los actores principales son los afros e indígenas, no se han enfrentado debido a un intento por desplegar una ‘dominación racial’ sobre el otro, más bien se podría decir que ambos grupos étnicos rescatan sus derechos y principios ancestrales —y reconocen los del otro—, en la conformación de consejos comunitarios y cabildos, respectivamente. La misma historia contada a lo largo de este texto da pie para asegurar de que es la misma intervención de las racionalidades estatales la que se constituye como uno de los grandes detonantes de esta disputa. No podemos hablar tampoco de un problema solamente por

la tierra, pues este caso es testigo de las consecuencias negativas que dejó la visión del mismo Gobierno, que ha vendido esta idea de ‘reparar’ con recursos. Entretanto, poco a poco el mismo Estado ha aceptado las violaciones a las que fueron expuestos estos grupos étnicos, limitándose, para remediar esos errores, a la tarea de entregar recursos, lo cual pone en situaciones de confrontación a las comunidades. Al respecto, la exgerente general del INCODER, Miriam Villegas, manifestó acertadamente durante el Tercer seminario internacional sobre Interculturalidad-Territorio, Cultura y saber en la Universidad Javeriana, llevado a cabo el 13 de noviembre de 2013, que «la racionalidad institucional ha dado más prioridad al orden cuantitativo que al cultural. Entonces, el Estado con la idea de reparar solo se preocupa por mirar cuantas hectáreas o valor monetario debe dar para así quedar ‘a paz y salvo’ con las comunidades afro e indígenas. Pero pareciera que realiza esta repartición a ojo cerrado, pues a su paso viola las exigencias por consulta previa antes de reubicar a las comunidades». De manera que, para estas comunidades, no se puede hablar solo de tierra como lo suele hacer el Estado, sino de territorios que han sido ‘ancestralmente’ habitados y que culturalmente han demarcado una significación espacial ligada a todas las actividades y relaciones culturales que se llevan a cabo dentro de sus espacios territoriales. La tarea del Estado no está en solo crear leyes que beneficien a las minorías étnicas. De fondo se debe percatar sobre el uso que se da a estas leyes para dichos grupos, teniendo siempre presente que, a pesar de que están considerados dentro del mismo grupo de las minorías, los afros y los indígenas han venido a crear y sostener su identidad pública en relación con diferencias culturales marcadas en distintos aspectos, y es a esto a lo que el Gobierno no ha podido dar respuesta con la suficiente complejidad.

Finalmente, el principal desafío que tiene el Estado colombiano frente a los grupos étnicos es realizar una política pública que se encamine al vivir juntos desde la diferencia. El Estado no puede partir de la idea de que los grupos étnicos tienen las mismas características y por lo tanto aplicar las mismas soluciones a sus problemas. Ambas comunidades manejan concepciones distintas de identidad y, por lo tanto, la tierra no es la única solución ante sus problemas ya que de fondo existen prácticas fundamentadas en su ancestralidad que dan respuesta a muchas de sus formas de actuar.

## Referencias bibliográficas

- Arocha, J. Étnica y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas. En J. Arocha, F. Cubides y M. Jimeno. *Las violencias: inclusión creciente*. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/1454/2/01PREL01.pdf>
- Caballero, H. (2011). *Conflictividad territorial en el departamento del Cauca*. Recuperado de [http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2012/03/687\\_Tierras.pdf](http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2012/03/687_Tierras.pdf)
- Castillo, L. C. (2009) Historia regional, demografía, acción colectiva y resistencia de las comunidades negras en una región en formación (Norte del Cauca y Sur del Valle). En L. C. Castillo, A. Guzmán, J. Hernández, M. Luna y F. Urrea. *Informe final del proyecto: desigualdades étnicas raciales, acción colectiva, etnicidad y resistencia en el Norte del Cauca y Sur del Valle*. (pp. 61-119) Cali, Colombia: Universidad del Valle. Recuperado de <http://acaso.univalle.edu.co/Infinal%20proyecto%20NorteSur.pdf>
- Centro de Estudios Interculturales. (2013). *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. Recuperado de [https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field\\_document\\_file/analisis\\_posesion\\_territorial\\_-\\_tensiones\\_interetnicas\\_e\\_interculturales\\_en\\_el\\_cauca\\_1.pdf](https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/analisis_posesion_territorial_-_tensiones_interetnicas_e_interculturales_en_el_cauca_1.pdf)
- Friedemann, N. (1976). Negros, monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el Valle del Rio Cauca. En Tierra, tradición y poder en Colombia, Enfoques antropológicos. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gomez, L. C. (2005) *El estado-nación pluriétnico y multicultural colombiano: la lucha por el territorio en la reimaginación de la nación y la reinención de la identidad étnica de negros e indígenas*. (Tesis doctoral). Recuperado de <http://webs.ucm.es/BUCM/tesis/cps/ucm-t28946.pdf>
- Gros, C. (2002) *Un ajuste con Rostro Indígena*. Traducción de Yolanda Gonzales Pacciotti. Las Dos Colombias. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial
- Gutierrez, E. y Echeverry, H. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Hofmman, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra el caso de las comunidades afrocolombianas. En *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias*

- sociales e identitarias. 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia.* (pp. 351-368). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca.* Recuperado de <https://vertov14.files.wordpress.com/2011/01/mateo-mina-libertad-y-esclavitud-en-el-valle-del-cauca.pdf>
- Mina Aragón, W. (2014). *La imaginación Creadora Afro-diaspórica.* Cali, Colombia: Asociación iberoamericana de Filosofía Práctica.
- Montañez, G. (2001). *Razón y pasión del espacio y el territorio.* Recuperado de [http://bdigital.unal.edu.co/33/2/352\\_-\\_1\\_Prel\\_1.pdf](http://bdigital.unal.edu.co/33/2/352_-_1_Prel_1.pdf)
- Nates, B. (2001). *Territorios de conflicto y cambio sociocultural.* Memorias II seminario internacional sobre territorio y cultura. Grupo de investigación. Manizales, Colombia.
- Navarro, I. (1985). Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso Andaluz. *Revista de estudios Andaluces.* (5), 13-38. Dor: <http://dx.doi.org/10.12795/rea.1985.i05.01>
- Porras, O. (2010). *Aspectos Básicos Indígenas. Departamento Nacional de planeación de Colombia.* Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible Subdirección de Ordenamiento y Desarrollo Territorial. Recuperado de <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/Aspectos%20b%C3%A1sicos%20grupo%20%C3%A9tnico%20ind%C3%ADgena.pdf>
- Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. Recuperado de <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/179.pdf>
- Rojas, A. y Vanegas Muñoz, G. (2012) Poblaciones Negras en el Norte del Cauca. Contexto político organizativo. *Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos. Pontificia Universidad Javeriana*
- Sanchez, G. (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca Indígena.* Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2012/cauca.pdf>
- Solano D., S., y Flórez Bolívar, R. (2009). Indígenas, mestizaje, tierras y poder en el Caribe Colombiano, siglo XIX. *Indiana,* (26), 267-295.
- Banco de la Republica (S.f). El Resguardo. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/estadcol/estadcol20.htm>.

- Bautista, M. (2011). *El conflicto entre indígenas y afro-colombianos en el Cauca: sangre de tu sangre*. Recuperado de <http://razonpublica.com/index.php/regiones-temas-31/2075-el-conflicto-entre-indigenas-y-afro-colombianos-en-el-cauca-sangre-de-tu-sangre.html>
- Colombia Aprende (a). (S.f). *Caracterización étnica y educativa del departamento del Cauca*. Recuperado de <https://bit.ly/2G8jvS3>
- Colombia Aprende (b). (s.f.). *Cimarrones y Cimarronajes*. Recuperado de [http://colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articles-82835\\_archivo.pdf](http://colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articles-82835_archivo.pdf)
- Colombia Aprende(c) (s.f.). *Los Palenques*. Recuperado de <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/article-82838.html>
- Congreso Visible (s.f.). *Partido Autoridades Indígenas de Colombia AICO* Recuperado de <http://www.congresovisible.org/partidos/perfil/autoridades-indigenas-de-colombia-aico/9/>
- CRIC (a). (s.f.). *Consejo Regional Indígena del Cauca, Ubicación geográfica*. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/ubicacion-geografica/>
- CRIC (b), (s.f.). *Consejo Regional Indígena del Cauca, Origen del Cric*. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/origen-del-cric/>
- DANE (s.f.). *Departamento Administrativo Nacional de Estadística*. Recuperado de <http://www.dane.gov.co/index.php/esp/acerca-del-dane>
- Duarte, C. (2013). *Desencuentros territoriales la emergencia de conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. Recuperado de <http://medvedkino.wordpress.com/2013/05/21/desencuentros-territoriales-la-emergencia-de-conflictos-interetnicos-e-interculturales-en-el-departamento-del-cauca/>
- Incoder. (2012). *Histórico trabajo del Incoder en el Cauca*.
- Ministerio del Interior (s.f). *Cabildo Indígena*. Disponible en: <http://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>
- Nasapaez (s.f). *Comunidad Nasa Páez*. Recuperado de <http://nazapaez.blogspot.com.co/p/participacion-politica.html>
- Portal Territorial de Colombia (2013). *Desarrollo productivo ¿Qué es el Incoder?*



- Pueblos En Camino (2008). *Masacre de El Nilo: Si luchamos por la tierra, es porque nuestros muertos deben descansar*. Recuperado de <http://colombiasoberanalavozdelosoprimidos.blogspot.com.co/2014/07/masacre-de-el-nilo-si-luchamos-por-la.html>
- Observatorio Político (s.f). Departamento del Cauca en cifras: situación social y política. Universidad del Cauca.
- Onic, (s.f.) *Nuestra historia*. Recuperado de <https://www.onic.org.co/onic/143-nuestra-historia>
- Tovar, H. (1994). *La manumisión de esclavos en Colombia, 1809- 1851, Aspectos sociales, económicos y políticos*. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/node/123392>
- Zona Norte Del Cauca: Por El Fortalecimiento De Las Organizaciones Afrocolombianas* (s.f.). Recuperado de <http://www.etnoterritorios.org/VallesInterandinos.shtml?apc=h-xx-1-&x=11>

## Prensa

- Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca [ACIN] (a). (10 de diciembre de 2011). *Libertad para la madre tierra*. Recuperado de <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra>
- Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca [ACIN] (b). (s.f) *Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, de las diferencias no nos desunen*.
- Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca [ACIN] (c). (s.f) *Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, Los gobiernos nos confrontan para dividirnos y matarnos*.
- Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca [ACIN] (d) (s.f.) *Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, El predio que ha generado discrepancia por desliz del gobierno*.
- Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca [ACIN] (e) (s.f) *Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, qué significa ACIN?*
- Bolaños, E. (2011a). La finca que todos quieren. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/impreso/nacional/articulo-273223-finca-todos-quieren-cauca>

- Bolaños, E. (2011b). Huellas de la Masacre del Nilo. Disponible en: <http://www.elspectador.com/noticias/paz/articulo-316819-huellas-de-masacre-del-nilo>
- Ministerio del Interior y Justicia. (s.f.). *Parte primera Ley 70 de 1993 y decretos reglamentarios*.
- Moreno, R. (2013). Movimientos étnicos en el norte del cauca, una aproximación a sus diferencias y relaciones. Beca de Investigación CLACSO, *sin publicar*. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2005/demojov/moreno.pdf>
- Verdad Abierta (2009). Nunca Más la Masacre del Nilo. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/893-la-masacre-de-el-nilo>
- Verdad Abierta (2014a) *La larga y cruel lucha por la tierra en el Cauca*. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/tierras/la-lucha-por-la-tierra/5087-la-larga-y-cruel-lucha-por-la-tierra-en-el-cauca#13>
- Verdad Abierta (2014b). *La lucha por la tierra: la sangre que les recupero la tierra de los Nasa*. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/tierras/la-lucha-por-la-tierra/5264-la-sangre-que-les-recupero-la-tierra-de-los-nasa>
- Verdad Abierta (2014c). *Un error del gobierno los enfrento ahora afros e indígenas se reconciliaron*. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/lucha-por-la-tierra/5286-un-error-del-gobierno-los-enfrento-ahora-afros-e-indigenas-se-reconciliaron>
- Utopía La Palabra (s.f.). *Gobierno de Uribe Vélez enfrentó a indígenas y afros por finca San Rafael*. Recuperado de <http://utopialapalabra.blogspot.com/2014/03/nota-de-la-redaccion-las-comunidades.html>
- Ministerio del Interior y Justicia. (s.f.). Parte primera Ley 70 de 1993 y decretos reglamentarios. Disponible en <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Leyes/Ley%2070%20de%201993.pdf>
- Proclama (2012). *Comunidades Indígenas de Toribio aprobaron la venta del predio San Rafael, para que sea adjudicado a comunidades negras*. Recuperación de <http://www.proclamadela Cauca.com/2012/09/comunidades-indigenas-de-toribio.html>
- Redacción Justicia (2013). «En Cauca existen aproximadamente 100 conflictos por tierra»: INCODER. *El Tiempo*. Recuperado de [http://www.eltiempo.com/justicia/incoder-hay-aproximadamente-100-conflictos-de-tierra-en-el-cauca\\_12722528-4](http://www.eltiempo.com/justicia/incoder-hay-aproximadamente-100-conflictos-de-tierra-en-el-cauca_12722528-4)

## Entrevistas

- Mina, A. [ocularcentrismo]. (2013, diciembre 17). Acuerdo intercultural de San Rafael Norte del Cauca. [Archivo de video] Entrevista: Carlos Duarte. Transcripción: Inés Mazuera. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=Jd44ijBJyFg&feature=youtu.be>
- Duarte, C. [ocularcentrismo] (2013, enero 1) Mazamorrero Buenos Aires Caso San Rafael 2 Conflictos étnico-territoriales. [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=lfui9mM8-Rk#t=28>
- Duarte, C. y Nieto, D. [ocularcentrismo] (2013, enero 1) Mazamorrero Santander-Caso San Rafael 1 Conflictos étnico-territoriales. [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=jTICAm1N78U>
- Gómez, E. (28 de febrero de 2014). Comunicación personal.
- Yonda, R. (05 de febrero de 2014) Comunicación personal.
- Golu, A. (28 de febrero de 2014). Comunicación personal.
- Caniqui, A. (28 de febrero de 2014). Comunicación personal.
- Larrahondo, M. (27 de abril de 2014). Comunicación personal.
- Loboa, E. (10 de febrero de 2014). Comunicación personal.
- Mina, N. (27 de abril de 2014). Comunicación personal.
- Noscue, W. (día de mes de año). Comunicación personal.
- Carabali, A. (12 de agosto de 2015). Comunicación personal.

## Discursos

- Tercer seminario internacional sobre Interculturalidad- Territorio, Cultura y saber: septiembre 12 y 13 de 2013. Universidad Javeriana, Cali.
- Hoffman, O. (septiembre de 2013). Tercer seminario internacional sobre Interculturalidad- Territorio, Cultura y saber. Universidad Javeriana
- Villegas, Miryam (13 de septiembre de 2013). Tercer seminario internacional sobre Interculturalidad- Territorio, Cultura y saber. Universidad Javeriana

Audiencia sobre el problema de la minería en el Cauca, 27 de Abril de 2014 a cargo de la Universidad Javeriana

Asamblea Consejo Comunitario cuenca del Rio Cauca y Microcuenca Teta Mazamorrero, en Acta asamblea del consejo comunitario cuenca del Rio Cauca y Microcuenca Teta Mazamorrero, La Balsa 26 de Enero de 2014

Sexto encuentro interétnico e intercultural, (18,19,20 de Julio de 2013) Sede Universidad del Valle en Santander de Quilichao.

## Mapa

Duarte, Carlos (2013). *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. [Mapa].

## Fotografías

[Fotografía de Inés Mazuera] (Cauca. 2014) Reunión entrega oficial de la Finca San Rafael a la comunidad afro, San Antonio, Cauca.

[Fotografía de Inés Mazuera] (Cauca. 2014) Conmemoración a las personas fallecidas durante esta disputa territorial. San Antonio, Cauca.

# **04**

## **Cuando los colores se destiñen ¿qué pasa con las manchas? Un relato desde sectores campesinos sobre los desafíos de la convivencia indígena-campesina en San Andrés de Pisimbalá (Inzá, Cauca)\***

**Karime Ríos Piedrahita**

Universidad Icesi | flechaspin@hotmail.com

---

\* Este artículo recoge algunas de las reflexiones plasmadas en el trabajo de grado presentado para optar el título de pregrado de antropóloga y socióloga en la Universidad Icesi, Cali-Colombia, 2014.

Por diversas razones todas relacionadas con el ser estudiante de antropología y sociología, desde el año 2011 hasta el día de hoy, he estado leyendo, visitando y escribiendo sobre historias que tienen lugar en el norte del departamento del Cauca.

Con el paso de los meses, incluso de los años, al tiempo que fui conociendo diferentes procesos organizativos de los municipios de Padilla, Suárez, Guachené, Caloto, etc., me fui familiarizando e interesando por reflexiones en torno a las temáticas de autonomía territorial, resistencia, reivindicación identitaria, trabajos colectivos de cabildos indígenas, consejos comunitarios y organizaciones campesinas.

Pero al campo, a la vida rural, llegué hace ya muchos años impulsada por el gusto de mis padres y de las muchas temporadas de vacaciones que pasamos en la finca de Salomón (Q.E.P.D), subiendo y bajando montañas, huyendo de las vacas, escuchando los planes de nuevos cultivos, trueque de animales, compra y venta de tierras, y atemorizada por las historias de duendes muy populares en la vereda *La Quiebra*, al norte del Valle.

Estas experiencias, distantes en tiempo y en espacio, marcaron sin duda mi gusto por ciertas dinámicas y temáticas, aun sin percatarme de ello. Hoy, después de algunos años, tanto el departamento del Cauca como la vida rural son dos elementos que convergen en la temática de convivencia y conflicto intercultural, y a la cual llegué hace un par de años y que poco a poco fue despertando en mí un interés particular.

Fue así como en febrero de 2012 esta historia comenzó, sin saber, a desarrollarse cuando me vinculé a un proyecto de investigación sobre conflictos multiculturales y convivencias interculturales.<sup>1</sup> Tras seis meses de haber ingresado al grupo y tras finalizar la primera fase de investigación,<sup>2</sup> comprendida entre febrero y mayo de 2012, se inició el seguimiento, entre agosto y noviembre del mismo año, a dos casos en los que se presentaban conflictos interculturales. Por un lado, el caso de la hacienda San Rafael, ubicada entre el municipio de Buenos Aires y Santander de Quilichao (Cauca), lugar en el que se venían presentando

---

1. [DES] Encuentros en lo público. conflictos multiculturales y convergencias interculturales en la región Cauca-Valle. El grupo de investigación estaba conformado por Diego Nieto, Carlos Duarte, Alen Castaño, Ana Cristina Murillo y yo.

2. El principal objetivo de esta fue realizar una caracterización sociodemográfica bajo el criterio de pertenencia étnica del departamento del Cauca.

tensiones entre el Resguardo Indígena de Toribio y los Consejos Comunitarios Cuenca del Río Cauca y San Juan de Garrapatero. Por el otro, el caso de San Andrés de Pisimbalá -corregimiento ubicado en el municipio de Inzá-, donde había confrontaciones desde el año 2010 entre campesinos e indígenas del sector en torno a la administración y dirección de la Institución Educativa Microempresarial Agropecuaria de San Andrés –IMAS de ahora en adelante–.

En los primeros cuatro meses realizamos una revisión y clasificación de la información encontrada en la prensa online y comunicados de los diferentes procesos organizativos indígenas, afros y campesinos vinculados en ambos casos, como Prensa rural, Paz desde la base, Periferia Prensa Alternativa, Renacientes, las páginas oficiales del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y de la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro (ACIT),<sup>3</sup> entre otras. La idea era realizar un recuento de cada uno de los casos desde los diferentes actores, y a partir ahí complementar con lo encontrado en las salidas de campo.

Organizar los tiempos de las personas que nos colaborarían y los nuestros no fue tarea fácil; por eso, después de que me confirmaran, en la noche del 7 de noviembre de 2012, la salida a Inzá-Cauca para el 9 de noviembre, asumí la responsabilidad de planificar bien el viaje, con el fin de aprovechar al máximo la corta estadía, sumado a ello, imprimí algunas de las noticias e informes de la Secretaría de Educación del Cauca, de ahora en adelante SED.

De las cuestiones logísticas se encargó Ana –amiga de la vida y compañera de monitoria en la universidad–; Paula, abogada que recientemente nos empujaba acompañar en el proceso de la investigación, se encargó de establecer un cronograma con las indicaciones correspondientes, entre ellas, quién sería la persona que nos guiaría en nuestra visita. En ellos se presentaban las memorias de las jornadas de diálogo que se venían realizando desde el 2010 en Popayán, Santander de Quilichao y San Andrés de Pisimbalá con el propósito de establecer acuerdos entre los pobladores del sector –indígenas y campesinos– y así distensionar la situación que se estaba presentando en San Andrés.

Tanto los documentos oficiales sobre el caso, como la información que destacaron los medios de comunicación permitían hacerme a una idea más

---

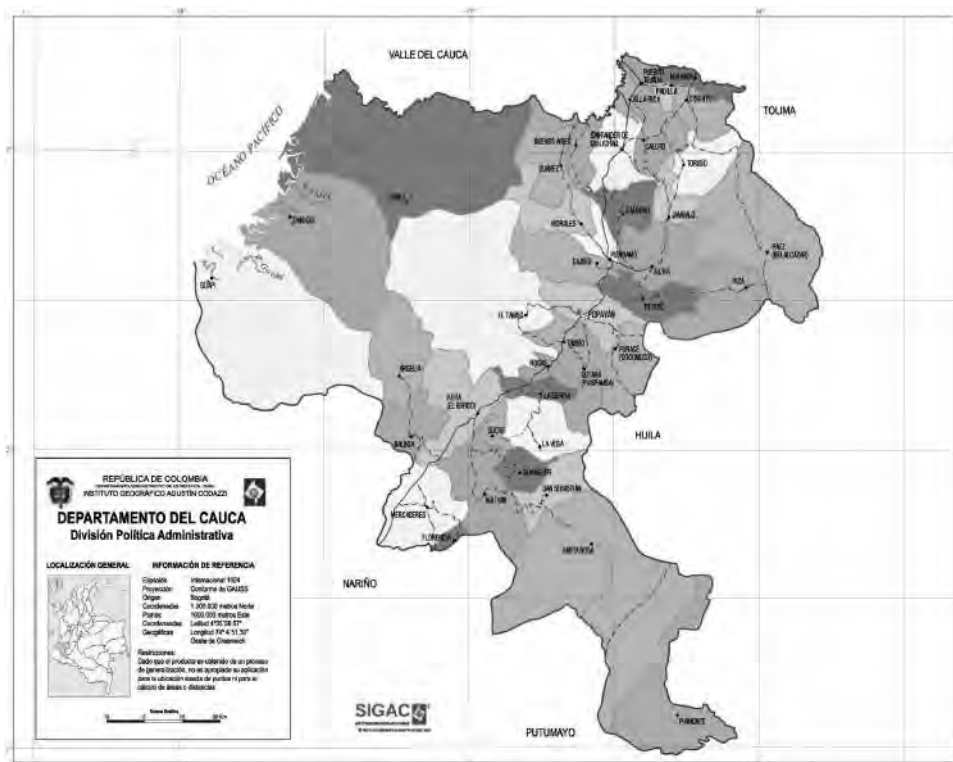
3. «La ACIT es una organización rural de base campesina, sin ánimo de lucro conformada en el año 1997, actualmente integra alrededor de tres mil quinientas (3.500) familias del Inzá» Información tomada de la página de la ACIT.

o menos clara de lo que estaba sucediendo, pero una inquietud rondaba mi cabeza: ¿qué nos íbamos a encontrar?

Inzá es un municipio ubicado al oriente del departamento del Cauca, en la provincia de Silvia. Limita al norte y oriente con Páez, con los resguardos de Chinas, Lame y Swin, y los resguardos de Togoima y Ricaurte, respectivamente. Asimismo, constituye con este municipio la región conocida como Tierradentro. Al sur, con el municipio de Puracé-Coconuco (Corregimiento

### Mapa 01

Mapa político departamento del Cauca –ubicación Inzá–

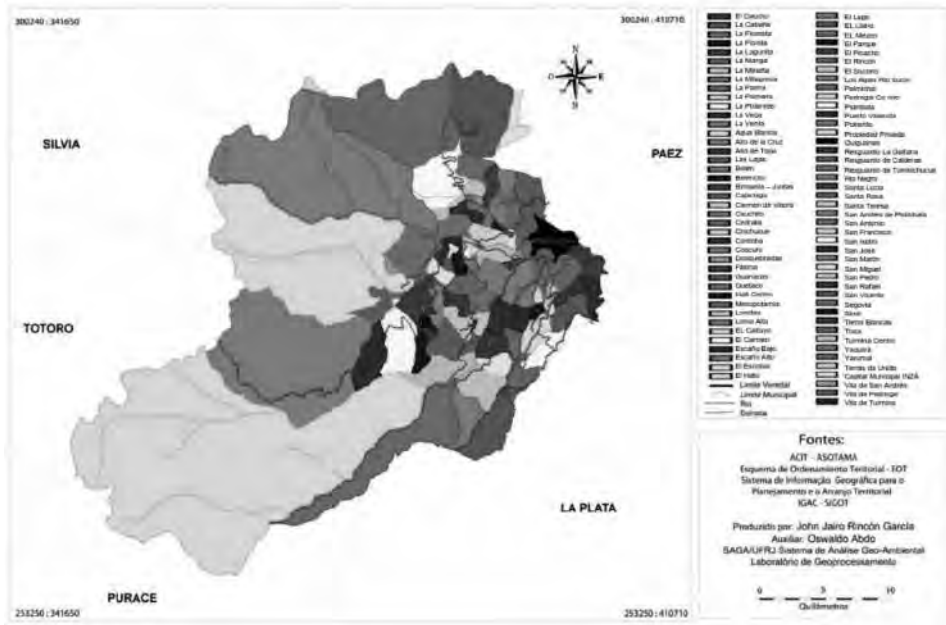


Fuente: SIGAC, s.f.



## Mapa 02

Mapa división político-administrativa municipio de Inzá-Cauca, 2011



Fuente: Rincón, 2013

de Santa Leticia) y con el departamento del Huila (Municipio de La Plata). Al occidente, con el municipio de Totoró (corregimiento de Gabriel López) y el municipio de Silvia (Resguardo indígena de Guambia).

Se estima que Inzá cuenta con 25.625 habitantes de los cuales el 6.7 % viven en la cabecera municipal y el 93.3 % (23.908) en la zona rural (con un promedio de 245 personas por vereda). De la población total el 28.01 % (7.175) es indígena. Es decir, que según cifras del municipio, la población campesina ascendería aproximadamente al 71.99 % (18.450 habitantes).<sup>4</sup>

4. Información suministrada ha sido tomada de la página del municipio de Inzá. Para mayor información dirigirse a: <http://www.inza-cauca.gov.co/>

Dichas cifras resultan interesantes, en primer lugar, porque si se revisan los datos del censo del DANE 2005, entre las categorías que hacen alusión a pertenencia étnica, se encuentran: 1) Indígenas, 2) Rom, 3) Raizal de San Andrés y Providencia, 4) Negro(a), mulato, afrocolombiano, 5) Ninguna de las anteriores, 6) No informa. Por lo que encontrar cifras que hagan alusión a la población campesina, específicamente, no es posible, en parte porque al no ser considerada un grupo étnico la única manera de realizar un cálculo cercano sobre su presencia es retomando las categorías de *Ninguno de los anteriores* o *No informa*, en el censo mismo, lo cual hace imposible saber cuáles de las personas que respondieron a esas categorías se auto reconocen como campesinos.

Ante tales dificultades, mientras realizábamos la caracterización sociodemográfica del departamento del Cauca bajo el criterio de pertenencia étnica, decidimos que la categoría de *Ninguno de los anteriores* la tomaríamos como casos que hacen alusión a población mestiza, teniendo en cuenta los riesgos y ambigüedades que esto ocasiona. Sin embargo, de esta forma se pueden visibilizar y realizar comparaciones entre tres grupos poblacionales presentes en el departamento: indígenas, comunidades negras y mestizos.

Teniendo en cuenta lo anterior, al hacer el cálculo para el caso del municipio de Inzá, nos encontramos con que al sumar los casos de la categoría *Ninguno de los anteriores*, tanto de la cabecera municipal, del centro poblado y rural disperso, el 51.10 % (13.885) de la población sería mestiza y, en esa medida, *potenciales campesinos*. Lo cual nos muestra una diferencia respecto a las cifras que se presentan en el municipio, pues según los datos del DANE 2005 el 45.91 % (12.475) de la población total del municipio es indígena. En primer lugar, esto indica una mayor concentración de población indígena en el municipio. En segundo lugar, que las diferencias entre la concentración de población mestiza e indígenas no es tan abismal como se presenta en la página del municipio: 71.99 % campesina - 28.01 % indígena, sino que es mucho más equilibrada: 51.10 % - 45.91 %, respectivamente, teniendo una mayor presencia la población mestiza *potencialmente campesina* (Tabla 1 y Gráfica 1).

A pesar de la importante presencia mestiza en Inzá, respecto al total del departamento, este municipio, junto con los municipios de Toribio, Jambaló, Caldone, Páez, Puracé, Corinto, Morales, Silvia y Totoró, presenta una mayor presencia de población indígena, superando el 40 % del total de la población (Mapa 4). Como podemos apreciar en los mapas 5 y 6, y la tabla 2, al interior

## Tabla 01

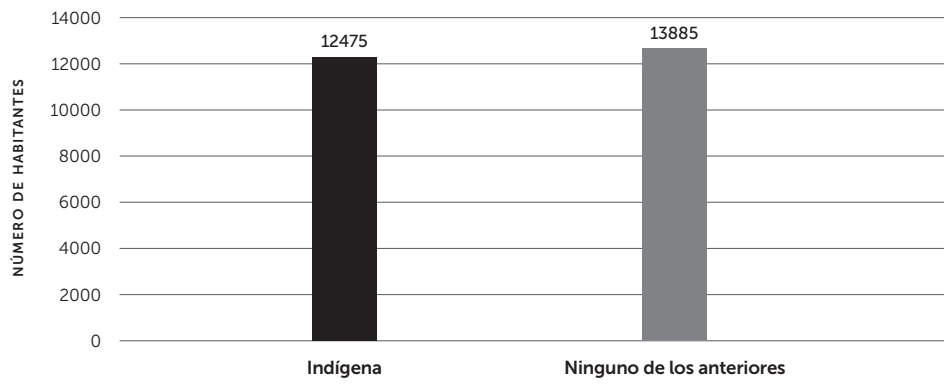
Población indígena en el municipio de Inzá-Cauca

CAUCA INZÁ										
Categorías	Rural Disperso		Centro Poblado		Total	%	Total	Cabecera municipal		
	Casos	%	Casos	%				Casos	%	Total
Ninguno de los anteriores	10.513	46	1.657	85	12.170	44,8	47,6	1.715	6,3	6,44
No Informa	749	3	2	0	751	2,76		36	0,1	
<b>Total Población</b>	23.031	100	1.959	100	24.990			2.182		
27.172										

Fuente: DANE, 2005.

## Gráfica 01

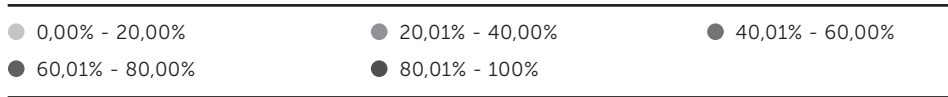
Población según pertenencia étnica en el municipio de Inzá-Cauca



Fuente: DANE, 2005.

### Mapa 03

Presencia comunidades Indígenas por Municipio en el Departamento del Cauca

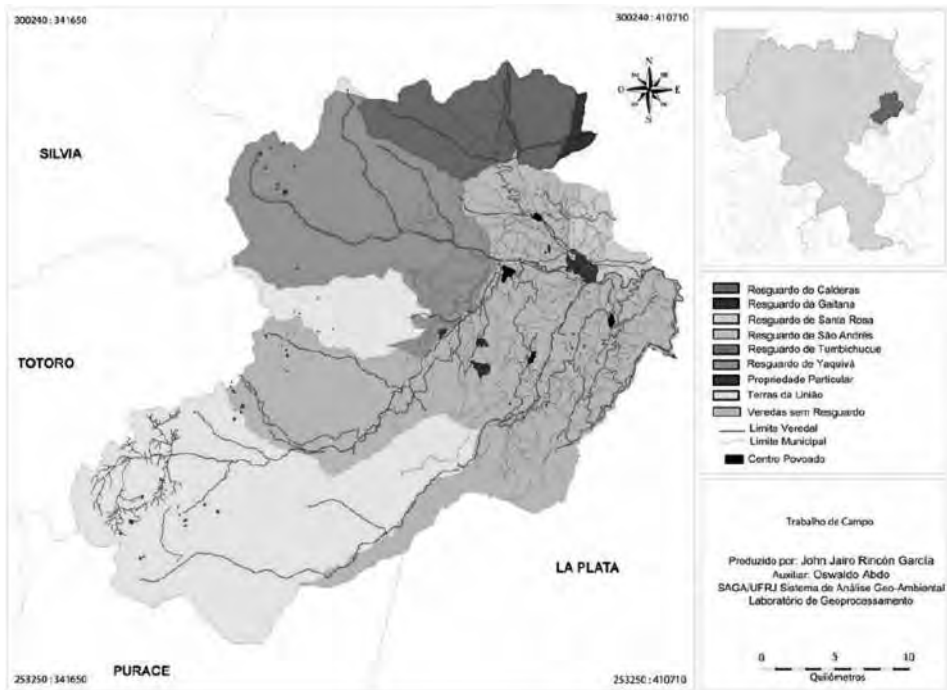


Fuente: DANE, 2005.

del municipio se encuentran establecidos 6 resguardos indígenas: I) Resguardo Indígena de Yaquivá; II) Resguardo de La Gaitana; III) Resguardo Indígena de Santa Rosa; IV) Resguardo Indígena de Calderas; V) Resguardo indígena de Tumbichucue; VI) Resguardo Indígena de San Andrés de Pisimbalá, este último «constituido desde finales del siglo XVII» (Ospina, Galindo y Caicedo, 2013, p. 10). «En total, toda la propiedad colectiva de las comunidades indígenas ocupa 29.617 hectáreas cerca del 33,82% del territorio municipal» (Rincón, 2013, p. 9, traducción propia).

## Mapa 04

Resguardos Indígenas existentes en el Municipio de Inzá-Cauca, 2011



Fuente: Rincón, 2013

De hecho, contrario a la situación del municipio, en el corregimiento de San Andrés de Pisimbalá, -poblado conformado por dos zonas: el centro poblado y el sector de *El Parque*- se presenta una mayor presencia de población indígena con relación a la población campesina que vive allí. Para el año 2013, y según el censo del SISBEN, 491 personas no indígenas viven en la zona de San Andrés (12.7 % de la población). De estas, 367 habitan en el Centro Poblado de San Andrés y 57 en El Parque-Escaño. Según la Junta de Acción Comunal de esta vereda, de las 60 familias (300 personas) que allí habitan, únicamente 10 (50 personas) están inscritas en el cabildo, las demás son «campesinas».

Para quien vaya por primera vez, la parte inicial del recorrido con carretera pavimentada y en buen estado no le haría imaginar lo que le espera un par de kilómetros más adelante cuando el camino destapado hace su aparición. A esta vía, la *Transversal Libertador*, que comprende el tramo Popayán-Totoró-Gabriel López-Inzá, desde finales del año 2009 le están haciendo mantenimientos y mejoras con miras a reducir los tiempos de viaje, y a beneficiar la actividad cultural y turística de la zona en la que se encuentra el Parque Arqueológico

## Tabla 01

Población indígena en el municipio de Inzá-Cauca

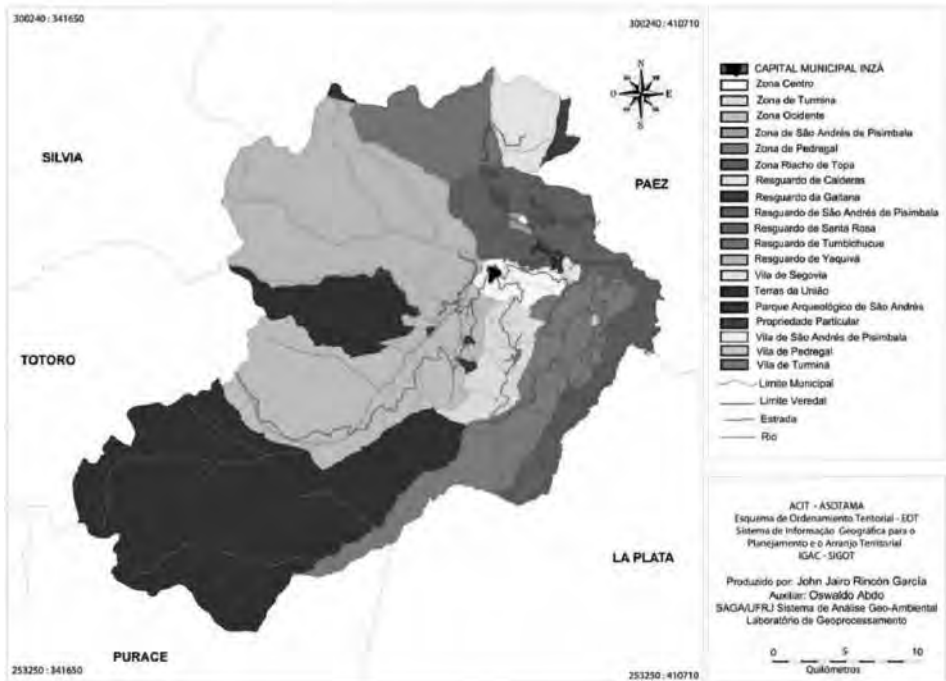
Resguardo	No. Resolución del INCORA	Fecha de creación		
		Día	Mes	Año
Santa Rosa	563(*)	09	08	1898
Yaquivá	150 (*)	05	03	1897
San Andrés	79 (*)	04	04	1906
Tumbichucue	069 - 055	17/08	04/03	1978
La Gaitana	011	05	05	1999
Calderas	004	20	02	2001

(\*) Constitución por Escritura Pública

Fuente: Rincón, 2013, traducida por la autora

## Mapa 05

Territorios de Indígenas y de Campesinos en el Municipio de Inzá-Cauca, 2011



Fuente: Rincón, 2013

Nacional de Tierradentro –en San Andrés de Pisimbalá–, reserva arqueológica declarada en 1995 por la UNESCO Patrimonio de la Humanidad. Los vestigios arqueológicos que se encuentran en el Parque y en la región de Tierradentro incluyen tumbas subterráneas o hipogeos y estatuas de piedra.<sup>5</sup>

Contamos con suerte. La circulación por la vía estaba normal y cuatro horas más tarde estábamos ahí, justo en la plaza de la cabecera municipal de Inzá, que

5. Tomado de la página del Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH. Para más información dirijase a: <https://www.icanh.gov.co/>

**Foto 01**

Obra de Mejoramiento en la vía Transversal Libertador



Fuente: Ministerio de Transporte, 2014.

**Foto 02**

Tramo de la Transversal Libertador terminado



Fuente: Ministerio de Transporte, 2014.



lleva el mismo nombre del municipio, Pasado medio día y después de comer el compañero de la ACIT llegó a nuestro encuentro. La charla que empezó con nuestro recuento del viaje continuó, poco a poco, adentrándonos en el asunto del caso de San Andrés, así teníamos una primera mirada del panorama general de la situación.

«Si el indígena demanda acá ahí sí tienen incidencia. De aquí, desde los campesinos, para allá no hay incidencia, pero de allá para acá si hay incidencia, ahí está el primer lío» (Entrevistado 001, comunicación personal) Miembro de la ACIT.

El compañero de la ACIT se refería a que, al ser las comunidades indígenas sujetos de especial protección constitucional, si un campesino demanda a una persona indígena no tiene mayor trascendencia, mientras que si una persona indígena demanda a un campesino sí. Una marcada separación entre indígenas y campesinos en términos jurídico-políticos que de entrada nos presentaba la situación como dos lugares que parecieran no tener encuentro, aunque compartan mucho más de lo que pareciera en su cotidianidad.

**Miembro de la ACIT:** «Lo segundo es el problema educativo, entonces como los resguardos empiezan a manejar la educación, a administrar la educación, entonces en una escuela que ya había un profesor nombrado y que había 20 niños ahí estudiando, el cabildo dice: yo voy a administrar la educación, o me entregan esa escuela para que yo la administre, yo nombro profesor, yo la administro, o yo saco los hijos que son del cabildo. Entonces la gente de la comunidad que no son del cabildo dice: como así. El apoyo que da el Estado es muy mínimo, si ustedes ven las escuelas rurales las ha levantado es la gente. La alcaldía da unos bultos de cemento, pero que la arena, eso lo pone la comunidad. Hubo un aporte muy fuerte para tener lo que hay. Entonces hay otro conflicto ahí. Cómo así que usted me viene a pedir la escuela así por encima, porque muchas de esas cosas no se consultan. Porque según la ley para los campesinos no hay consulta previa, para los indígenas sí» (Entrevistado 001, comunicación personal, 2012).

En el anterior se evidencia la inconformidad por parte de los campesinos, si se mira la cuestión desde la perspectiva jurídica, lo que de entrada plantea unas limitaciones que dificultan el diálogo entre indígenas y campesinos.

**Miembro de la ACIT:** «Como ustedes no tienen consulta previa, pues no les preguntamos, ustedes no tienen derecho a eso. Cómo así que no tengo derecho, es que

acaso a mí no me toco meter el hombro para levantar esa escuela, hacer empanadas. Entonces algo que es legal, porque la consulta previa es algo legal, se viene y se choca con algo totalmente legítimo y muy descontextualizado a nivel local, nacional. Entonces, por ejemplo, el año pasado muchas escuelas que estaban en zonas campesinas, así unilateralmente entre acuerdos CRIC-Gobernación se las pasaron en administración al CRIC y la gente no sabía. Llegó el profesor que ya tenían nombrado, el que tenían no volvió porque ya estaba el que contrató el CRIC. Muchas de esas decisiones se tomaron fue arriba y no se consultó, no se concertó, sino que vino dirigencia CRIC y Gobernación cuando salió fue la planilla diciendo que estas escuelas pasaban a manos del CRIC, eso no fue solamente un problema en Inzá, sino a nivel del departamento. ¿Cómo así? Eso llevó a que se reestructurara esa decisión. Entonces varias escuelas empiezan a sacar. Entonces como las sacaron los compañeros indígenas qué hicieron, sacaron de las escuelas a sus hijos y se los llevaron para una escuela que ellos sí administraban. Entonces en una escuela que no queda en un resguardo, en un cabildo, pero que haya indígenas y campesinos suman 20, tenemos derecho a un profesor por la tasa técnica. Entonces cuando los compañeros indígenas sacan sus hijos y se los llevan para otra escuela solo quedarían 10 niños campesinos, que no cumplen la tasa técnica que son 22, por lo que levantan al profesor de ahí y tienen que trasladar los niños a otra institución que cumpla con la tasa técnica. Eso genera un problema jurídico ahí con la gente» (Entrevistado 001, comunicación personal, 2012).

La inconformidad que hace referencia al hecho de que la situación se maneje por la vía jurídica radica en que abordar la problemática sólo desde esta perspectiva hace que la posibilidad de encontrar un punto de diálogo entre los involucrados resulte difícil y, sumado a ello, está que no se contemplan otras vías para hacer frente a la situación.

**Miembro de la ACIT:** «Antes era del Estado, iban todos ahí. Es que hay varios intereses ahí, los intereses del CRIC porque son 300 estudiantes que entran al sistema y son plata. Los profesores que están ahí nombrados por el estado, el CRIC ya no los necesitan, el CRIC contrata sus docentes y a los profesores que habían sido de ahí los trasladan y ahí hay otro problema. Profesores que toda la vida han vivido ahí, no sé si han sido buenos o han sido malos, la vaina es que han vivido ahí los trasladan y ahí hay otro problema. Si uno lo mira desde el punto de vista de derechos pues no le están violando nada, me entiende. Por ejemplo, la consulta previa, si no nos pregunta no nos están violando nada porque nosotros no tenemos derecho a la consulta previa. No nos violan derechos, porque no hay. Eso yo lo planteo más en la forma de convivencia, estudiar es legítimo, y ya en lo concreto, eso que es un derecho en vez de solucionar las cosas empobrecen las cosas» (Entrevistado 001, comunicación personal, 2012).

La necesidad de involucrar otras dimensiones que trasciendan lo jurídico y permitan manejar la situación que se viene presentando en San Andrés es quizás el aspecto en el que nuestro contacto de la ACIT más enfatiza. Es decir, a la hora de hacer frente a la situación, hay que tener en cuenta no sólo lo que se estipula en la ley, sino también temas como ver que las personas con las que se están presentando los inconvenientes son las mismas con las que durante años han convivido, y con quienes, posiblemente, se han cruzado por ahí, en los caminos, en los días de mercado o incluso, puede suceder que sean familiares.

**Miembro de la ACIT:** «Como de todas maneras nos toca vivir acá, por qué para dónde nos vamos y no se trata del que quede vivo, sea como sea toca llegar a acuerdos. Muchos de esos problemas el Estado los crea también. Ahora yo no sé hasta qué punto al Estado le sirve tenernos peleando, porque si nos tiene pelando acá no jodemos al Estado, no le exigimos los derechos, no exigimos nada, porque estamos ocupados acá. Y es porque hay intereses más arriba y eso sí nos preocupa. Y eso obligatoriamente nos va a llevar a que generemos una propuesta de convivencia territorial, una propuesta de convivencia intercultural. Por ejemplo, si los campesinos no tienen derecho a la consulta previa listo, que de forma legítima los indígenas tengan el derecho de irnos a preguntar. Así no esté consagrado en la Constitución que se haga como un principio de hermandad. Por ejemplo, eso es un reto que toca empezarse a pensar» (Entrevistado 001, comunicación personal, 2012).

La situación era mucho más compleja de lo que me había imaginado al leer los informes de la SED Cauca. Esta disputa por la dirección y administración de la educación con el paso del tiempo ha trascendido la dimensión pedagógica, además involucra otras dimensiones territoriales, políticas y económicas. O sea, no sólo es la escuela, sino todo lo que representa en términos de quién, qué, cómo y a quiénes se enseña. En últimas, se perciben rupturas en las dinámicas de convivencia que, hasta donde señalan los habitantes, existían entre pobladores indígenas y campesinos del sector.

\*\*\*

Durante los dos días que duró la salida sentir la sensación de estar invadiendo fue inevitable. «Cuando un observador extraño expresa por primera vez interés por las actividades [...] puede esperar diversas reacciones» (Latour y Woolgar, 1995, p. 25). Esta frase sin duda logra expresar la situación que vivimos en ese

momento, aunque lejos de ser una característica propia de nuestra salida, es una sensación que se repite cada vez, tanto en el ejercicio de hacer trabajo de campo como en la vida diaria. Más aún, en el caso de San Andrés donde las confrontaciones que estaban teniendo lugar en el corregimiento no eran algo del pasado: se encontraban latentes y en un grado de tensión que trascendía ya los límites municipales y departamentales, y que se constituían en un asunto nacional.

Es por ello que, durante las entrevistas que, iniciábamos con una breve presentación de nuestra parte, donde aclarábamos que el motivo de nuestra presencia en Inzá tenía un propósito exploratorio: conocer más de cerca la situación que se venía dando en el corregimiento a través de sus relatos. En este sentido, nuestra visita, o interés en el caso, al menos por el momento, lejos estaba de ser una promesa o traer una propuesta de solución a la situación.

Dicha presentación era necesaria, pero no suficiente para que el diálogo se pretendía entablar fluyera. Situación que era entendible en todo sentido, pues era la primera vez que nos veían y nuestro vínculo de confianza más cercano era el que teníamos en común con ellos conocer al compañero de la ACIT. Si le sumamos a esa cuestión del desconocimiento el cuestionamiento que hacíamos sobre un asunto bastante complejo, y que cualquier cosa, por mínima que fuera, podía tener repercusiones -no mucho en nuestro caso, porque en últimas nos iríamos al otro día, sin saber si volveríamos-, para ellos que tenían ya una especie de «historia en el caso», ya fuera como funcionario público o como líder de la comunidad. En últimas, una suma de estos y muchos otros factores eran lo que hacía mucho más difícil entablar una conversación fluida, y por el contrario la prevención y la reserva eran las protagonistas en los relatos que iban surgiendo. Todo esto se reflejaba en el tono de voz en que se hablaba, los gestos y las miradas constantes, no sólo de quienes entraban al hostel, en cuya sala ubicada a la entrada realizamos todas las entrevistas, sino de aquellos que pasaban por fuera del lugar.

\*\*\*

El balance de esa primera visita era bueno, pues habíamos logrado conocer algunas versiones sobre la situación que se venía presentando en San Andrés. Pero sobre todo porque, con uno y otro relato, la idea general que teníamos del caso empezaba a tornarse mucho más compleja, porque no era una mera cuestión educativa, no se trataba exclusivamente de quien administraría la escuela,

de quiénes asistirían a ella; para analizar la situación había pues que entender también cómo convivían los pobladores del corregimiento, para qué se unían y por qué se peleaban, en otras palabras, ampliar el escenario hasta entonces contemplado. Así, al tiempo que las dimensiones de análisis se extendían, los actores sociales involucrados lo hicieron también, pues no afectaba solamente a quienes asistían a la escuela, sino también a quienes trabajaban en ella, a los padres de familia, a la comunidad indígena y campesina, y, en general, a los habitantes del corregimiento y del municipio, funcionarios públicos de este, del departamento y del país.

Sin embargo, de todo lo que se dijo, de todo lo que escuché durante nuestra estadía en Inzá, lo que más cautivó mi atención fue la forma en que el personero estudiantil nos relataba los hechos, y las acciones que él y otros estudiantes habían emprendido al estar en desacuerdo con lo sucedido y con la forma de proceder de algunos miembros del cabildo ante la situación. Una situación que ninguno de ellos había empezado, pero de la cual terminaron siendo directamente afectados al cancelarles las clases que debían continuar en salas y garajes.

**Ana:** cómo has visto tú el conflicto que tienen hoy en día por la escuela, personalmente estos 2, 3 años que ha habido agresiones físicas, agresiones verbales, cómo lo has vivido tú.

**Personero Estudiantil:** «eso primero que todo da mucha rabia, pero que puede hacer uno ante más de mil, mil quinientas personas contra unos pocos, uno es minoría ante eso. Da rabia, pero como dijo Jesús si te dan una cachetada pon la otra a ver qué pasa, nos ha tocado que afrontar esto así, porque respeto al resguardo, soy indígena pero no comparto la ideología que ellos llevan. Soy un indígena con pensamientos diferentes, que quiere progresar, que busca el progreso para su región y quizás ellos no lo ven así. En San Andrés se vive una tensión de que si yo no estoy de acuerdo comienzan a invadir sus terrenos, comienzan a ver agresiones. Los estudiantes han resistido porque creen en la educación que se les está brindando primero que todo, una educación de calidad. Nosotros estamos en el pueblo, se arrendaron, prácticamente son piezas, espacios muy reducidos para recibir estudiantes. Hay piezas que alojan 30, 20 estudiantes y son espacios muy reducidos, pero pues se está trabajando ahí porque se tiene fe en la educación que estamos recibiendo y el fortalecimiento que le estamos haciendo a la institución» (Entrevistado 005, comunicación personal, 2012).

La forma en que contó su experiencia, la reflexión que hizo desde su posición como joven indígena inscrito en el cabildo que asiste a la escuela campesina

y, como dice él, «defendiendo» la educación que se les está dando, me resultó bastante interesante, especialmente, porque la forma en que él se refería a la situación no tenía como punto de partida el discurso étnico-identitario. Es decir, las acciones que él, y otros compañeros habían realizado para hacer frente a la situación no se fundamentaban en si ellos se identificaban como indígenas o campesinos, si estaban inscritos en el cabildo o no, sino que trascendían ese aspecto, a parte, porque de fondo había una preocupación por tener un buen vivir asociado, en este caso, a la formación educativa y lo que esto implicaría para seguir pensándose en la vida comunitaria a futuro.

Este punto me parecía fundamental, porque a diferencia de lo que había leído en los comunicados de los procesos organizativos y escuchado los testimonios del líder comunitario y del compañero de la ACIT, el relato del personero presentaba la situación de tal forma que el ser indígena y el ser campesino no representaba un punto de conflicto, sino de encuentro, reflejando las relaciones de convivencia que se establecen entre «unos» y «otros», esos diálogos que son posibles en la cotidianidad. Vemos cómo su postura frente su situación como joven estudiante, y la manera de pensarse el mundo y en él, le permitían distanciarse un poco del discurso de la institucionalidad: qué dice la ley, quiénes pertenecen a grupos étnicos o no, quiénes tienen ciertos derechos diferenciales, o quienes reciben transferencias y quiénes no. Era simplemente otra lógica, una que ampliaba el panorama del accionar social y dejaba abierta la posibilidad de encontrar estrategias a través de las cuales poner a dialogar diferentes formas de concebir y vivir el mundo, y que se intersectan en un lugar como San Andrés de Pisimbalá.

\*\*\*

A comienzos del mes de agosto tuve la posibilidad de regresar a Inzá, esta vez con un grupo del Centro de Estudios Interculturales [CEI] de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Era martes 6 de agosto. La visita estaba planeada para el jueves 8. De nuevo menos de dos días para preparar la salida. Ante la dificultad de viajar con más frecuencia a San Andrés, debía aprovechar la oportunidad al máximo.

Contrario a la primera visita, esta vez me sentía más preparada, pues aparte de los referentes de las fuentes secundarias y la información de las entrevistas de la primera salida, había estado pensando durante ya bastante tiempo en el

asunto y como resultado tenía una propuesta de investigación elaborada en torno al caso de San Andrés de Pisimbalá en el marco de mi proyecto de grado. Este viaje a diferencia del primer lo realizaría con tres integrantes del grupo de trabajo del CEI, a quienes no conocía, pero con los que realicé un agradable trabajo. Sin duda alguna, los objetivos que direccionaban esta salida distanciaban de la primera, puesto que se planeó en el marco de «la segunda fase del convenio establecido entre el CEI Pontificia Universidad Javeriana-Cali y el Instituto de Desarrollo Rural [INCODER] durante el 2012 y 2013; la cual incluía la consolidación de la estrategia de relacionamiento intercultural y de resolución de conflictos en el Cauca [...]» (CEI, 2012).<sup>6</sup>

Si en la primera visita el asunto del desconocimiento era uno de los principales obstáculos a la hora de realizar las entrevistas, en esta ocasión, que íbamos con el respaldo del CEI de la Javeriana, se abría una puerta de entrada importante que permitiría entablar los diálogos con los líderes, en su mayoría de la ACIT, de manera más fluida. Esta vez el fantasma lo representaba la palabra INCODER, pues como nos daríamos cuenta más adelante en la salida, era el encargado de dar el concepto sobre la clarificación de los linderos del resguardo de San Andrés y del área de población del corregimiento de San Andrés. De esta manera, se establecería si la escuela se encontraba en predios que correspondían a comunidades indígenas o campesinas, un asunto sobre el cual hasta el momento no se habían pronunciado, y cuyos los plazos de entrega de dicha información se habían alargado.

En este punto es necesario aclarar que durante las dos visitas que realicé tuve un mayor acercamiento a la población campesina, y aunque también tuve la oportunidad de conversar con población indígena inscrita en el cabildo, entre esta no se encontraban líderes al interior del cabildo, y es un aspecto a tener en cuenta, principalmente, porque no toda comparte las acciones que están llevando a cabo algunos miembros de dicho cabildo. Por ende, no tuve la posibilidad de conocer los relatos de la contraparte, lo que hace que esta reflexión parta de los encuentros con habitantes mestizos y de organizaciones campesinas.

Durante los cuatro días que estuvimos en Inzá desarrollamos diariamente actividades colectivas, dos en Inzá con miembros de los diferentes comités de la

---

6. Para mayor información dirigirse a <https://www.javerianacali.edu.co/category-publication/cei>

ACIT;<sup>7</sup> una en la vereda de Guanacas con profesores de diferentes instituciones del municipio de Inzá, las mujeres del Comité y habitantes de la vereda; y otra en San Andrés de Pisimbalá con estudiantes del IMAS. Por otra parte, realizamos encuentros individuales con mujeres, pobladores indígenas y campesinos de San Andrés, miembros de la ACIT, profesoras, y un colaborador del IMAS.

En cada uno de los participantes contaron sus experiencias. La mayoría se vio directamente afectada por los enfrentamientos que han tenido lugar en el corregimiento. Estos líderes de diferentes procesos organizativos –profesores, profesoras o estudiantes en la ACIT, la JAC, el Cabildo de San Andrés– relataron su intervención en las mesas de diálogo organizadas por la SED Cauca y el MEN, así como en procesos de movilización social relacionados específicamente con el campesinado, tanto a nivel local –en Inzá– como departamental, nacional e internacional. En otras palabras, todas estas voces que emergían desde diferentes lugares de enunciación, no sólo como líderes, sino como estudiantes, jóvenes, mujeres, madres o padres de familia, aportaron nuevos elementos de análisis en el intento por hacer un recuento de lo que se venía presentando en San Andrés.

Esta segunda salida, sin duda, me dejaba una agradable sensación porque los espacios de diálogo fueron bastante productivos, además, porque tuvimos la oportunidad de conocer los lugares donde estaba funcionando la «escuela campesina» del IMAS, debido a que desde el año 2010 en las instalaciones de la sede principal de la Institución Educativa IMAS estaba funcionando la «escuela indígena» en la que recibían clases los niños del cabildo. Dicha separación es uno de los resultados de las diferentes confrontaciones que se han presentado entre algunos miembros del cabildo de San Andrés y algunos campesinos e indígenas del sector. Otro aspecto positivo fue que, con el apoyo del presidente de la JAC, quedó abierta la posibilidad de volver a San Andrés, y así poco a poco la cuestión empezaba a coger forma. Ya había pasado casi un año desde la primera vez que empecé a leer sobre el caso que se venía presen-

---

7. Comités de mujeres - «En junta por el empoderamiento femenino y la equidad de género»-, jóvenes –«Construimos el futuro desde el presente»–, político –«Somos», Movimiento de integración social, comunicaciones –«Visibilización para la transformación»–, producción y medio ambiente, salud –«Porque la salud es un derecho humano»–, cultura, recreación y deporte –«Fortaleciendo la cultura y la convivencia en el territorio–, y educación –«por una educación rural de calidad, pertinente y diversa»–.



tando en San Andrés, por lo que tener el interés de algunos de los pobladores en el proyecto era un gran paso.

Transcurrieron algunos meses. Con los compromisos académicos ya cumplidos y una propuesta de trabajo elaborada, planeaba regresar a San Andrés, esta vez sola y durante un periodo más largo. No sabía exactamente cuándo, solo esperaba que fuera antes de terminar el 2013 para poder dedicarme en los siguientes 4 meses a escribir. Sin embargo, los inconvenientes de orden público que se presentaron en la madrugada del sábado 7 de diciembre de 2013, en la que fue activado un carro bomba frente a la estación de policía del municipio de Inzá, modificó los planes.

La tarde del 7 de diciembre, mientras leía los titulares de las noticias, me llamó la atención ver a Inzá en uno de ellos, por lo cual leí un poco más y tremenda sorpresa la que encontré. Prendí la televisión y ahí el «despliegue» que Caracol y RCN daban de la noticia. En la casa no fui la única que lo vio, ahora cómo decirles que ahí era donde planeaba ir durante los próximos días. Pero no era solo eso. Las calles recorridas, el restaurante donde comimos la última vez, la plaza de mercado, la tienda, todo. Era extraño, usualmente aparece la noticia, el rechazo, el escozor, lugares lejanos, algunos en espacio, pero sobre todo a la memoria, a los recuerdos. Este no era solo un carro bomba más en un lugar ajeno, era en Inzá. Ahí estuve, ahí planeaba estar. Había historia, había recuerdo. Recuerdos que venían una y otra vez mientras leía las noticias días posteriores. Temores e incertidumbres que rondaban mi cabeza y se unían a los que ya tenía, mientras intentaba hacerme a la idea de ir a campo, esta vez sola. Quizás fue una mezcla de todo, no sólo por lo sucedido allá, sino por lo que sucedía dentro de mí, lo que me llevó a tomar la decisión de esperar un poco antes de regresar y posponerlo hasta inicios del 2014, y mientras tanto pensar en cómo escribiría sobre el asunto.

Hasta el momento de realizar este escrito, no he regresado...

\*\*\*

Durante estos dos años (2012-2014) en medio de este proceso de pensar una propuesta de investigación, de ir a campo, de luego no poder regresar y realizar un trabajo más extenso, un montón de imponderables se presentaron y marcaron, sin duda alguna, el curso de este proceso y lo enriquecieron.

De lo que se trata pues es de vislumbrar, a partir de la experiencia tenida en campo, cuáles son los desafíos que enfrenta la convivencia entre «unos y «otros» en un lugar de intersección en el que se encuentran diferentes grupos poblacionales como lo es San Andrés de Pisimbalá. Por tanto, en un primer momento me referiré de manera breve al proceso de poblamiento que tuvo lugar en San Andrés con el propósito de tener un marco contextual para comprender la forma en que se han establecido las relaciones entre diversos grupos poblacionales, y los procesos de convivencia y de conflicto que han tenido lugar allí. Tal ejercicio implicará la aparición en escena de otros actores y la vinculación a unas dinámicas y a un contexto nacional e internacional, dando cuenta de algunas de las características de la conquista y la colonia en el país, atiendo entonces a los elementos específicos de cómo sucedieron estos procesos en Tierradentro. En segundo lugar, presentaré un breve recuento de las confrontaciones que tienen lugar en el corregimiento de San Andrés de Pisimbalá para, finalmente, exponer lo que entiendo son los desafíos de la convivencia entre «unos» y «otros» en el corregimiento.

La expresión que titula este escrito, *Cuando los colores se destiñen*, busca cuestionar el uso de categorías como el ser indígena, afro, campesino, mestizo y blanco en su forma de *identidades esenciales*. Como señala Grueso (2009), el esencialismo de las identidades es «un recurso que trata de hacer descender la identidad colectiva de una verdad biológica que genera rasgos culturales específicos, o de una matriz histórica que marca la descendencia con una herencia común que debe permanecer inalterada, so pena de que los miembros potenciales del colectivo pierdan justamente su opción de colectivización y, con ello, su propia identidad» (p. 2).

Así, ellas nos dicen realmente muy poco de la forma en que vive la gente estas identidades y desconoce ante todo su carácter relacional. Es decir, la gente vive junta, en constante interacción, y es en esas relaciones cotidianas donde las fronteras entre unos y otros colores, entre unas y otras identidades, se hacen más difusas. Es en esas fronteras que los colores desteñidos, descoloridos, dan cuenta del proceso relacional que han tenido las identidades, dando lugar a nuevos colores, a nuevos matices.

Es cierto también que esos nuevos colores, *esas manchas*, en ocasiones, resultan problemáticas porque cambian lo que se conocía y cuestionan una forma de ordenar la realidad volviendo más complejo el panorama social. Pero esas

manchas, además, encarnan en sí una gran riqueza que radica en la posibilidad de crear nuevos escenarios, nuevas relaciones, procesos de organización, procesos de resistencia, en busca de un mejor estar, de un mejor vivir, en la que se encuentran diversas formas de ser y vivir en el mundo.

Por otro lado, hace alusión a las preguntas, dudas, miedos, inseguridades y perplejidades que surgen en el proceso de investigación a la hora de estar en campo y de escribir, lo cual he querido reflejar en la primera parte de este escrito. O sea, cómo ciertas categorías, reflexiones, ideas, que se tienen empiezan a desteñirse, a volverse difusas, confusas, pero al mismo tiempo van dando origen a unas nuevas manchas que vendrían, en términos de la investigación, vislumbrando cada vez más complejidades de las dinámicas sociales, poniendo a dialogar diferentes dimensiones de análisis, actores, procesos y discursos. Todo esto termina integrando una diversidad de elementos y factores sociales que ayudan a una comprensión de lo que está sucediendo al tiempo que lo hacen más problemático.

## **Tiempos pasados. No son años, esta historia tiene ya algunos siglos**

La llegada de los españoles a la región de Tierradentro, al igual que en el resto del territorio nacional, se dio de una manera violenta. En esta época (1528) «Tierradentro estaba ocupada en el suroccidente por los Guanacas y en el centro oriente y nororiental por una reciente colonización Nasa (o Páez),<sup>8</sup> cuyo centro de poder estaba localizado en la cuenca del río de La Plata» (Rappaport en Ospina, Galindo y Caicedo, 2013, p. 7).

Ante la llegada de los españoles, las comunidades que habitaban la región y que habían mantenido relaciones de convivencia durante mucho tiempo, realizaron «alianzas militares y políticas que impidieron durante varias décadas

---

8. Este grupo indígena era denominado anteriormente como Paéz, lo cual era una aproximación española al nombre de un cacique que vivió en este territorio durante la Conquista. A partir de los años ochenta, este pueblo eligió denominarse a sí mismo mediante un nombre que deriva de su propia lengua, el Nasa Yuwe (Rappaport 2000). El nombre Páez es de uso más frecuente en textos académicos del siglo pasado y entre la gente del común (Rappaport en Ospina, Galindo, Caicedo, 2013, p. 7).

las instalaciones civiles y militares de los españoles en la zona. [Sin embargo] para el año 1623 la resistencia había acabado dando paso al sometimiento y al tributo a las autoridades ibéricas» (Bonilla, 1980 en Ospina, Galindo, Caicedo, 2013, p. 8). A partir de ese momento la llegada de colonos a la región fue cada vez más recurrente. Ya en el siglo XVIII constituido el resguardo de San Andrés «se asentaron comuneros [reconociéndose] a sí mismos como Nasas».

Entrado el siglo XX, el Estado colombiano buscó en varias ocasiones la manera de liquidar o, en su defecto, dividir los territorios colectivos. Aunque en San Andrés estas acciones no lograron disolver el resguardo, durante este tiempo se incrementó la llegada de colonos a la región y con ellos la emergencia de tensiones por el control del territorio.

Este período evidencia, igualmente, la convivencia de ambos grupos en el corregimiento, pues, debido a estos procesos sociodemográficos, ocurridos desde mediados del siglo XIX, en San Andrés existen aún hoy diferentes figuras jurídicas sobre la tenencia de la tierra. Además del resguardo reconocido por el Estado y sus instituciones, también hay una «área de población»<sup>9</sup> respaldada por una escritura pública que responde a la transformación en las relaciones de fuerza entre los grupos sociales asentados en esta zona y su expresión en las dinámicas de propiedad de los predios (Ospina, Galindo y Caicedo, 2013).

Otros tres grandes momentos marcan la llegada de población no indígena a San Andrés durante el siglo XX: en primer lugar, la llegada propiciada por intereses «administrativos y eclesiásticos en todo el país, provenientes de ideas conservadoras de comienzos del siglo XX. Lo primero promovió la colonización

---

9. A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, el Gobierno Nacional intentó, a través de diferentes mecanismos, deshacer los resguardos coloniales e implantar propiedades privadas y gente blanca-mestiza en esas zonas. Entre los mecanismos para lograr este propósito estuvieron las llamadas «áreas de población», espacios al interior de las parcialidades, legalizadas mediante la Ley 89 de 1890, en donde se asentaría legalmente la población no indígena. Esta área de población fue de inmediato reconocida por el cabildo de San Andrés en el año 1926 y refrendada en la escritura pública N.º 20 de agosto 21 de 1928 de la notaría única de Inzá, con una superficie de 170 hectáreas, extensión superior a lo permitido por la Ley 89 de 1890 (Máximo 70 hectáreas). Actualmente, las autoridades tradicionales, encabezadas por el gobernador del resguardo, no reconocen dicha posesión, alegando que los comuneros que firmaron el acta de delimitación, a través de la cual se constituyó la escritura pública sobre este predio, fueron engañados en su «buena fe» y además «no sabían leer ni escribir», asunto comprobado al leer el «acta de delimitación del área de población de San Andrés» (Ospina, Galindo y Caicedo, 2013).

agrícola y ganadera de las tierras indígenas, y lo segundo motivó la llegada de Lazaristas para hacer frente a los librepensadores del partido liberal y acrecentar la evangelización de los Nasas de la región»<sup>10</sup> (Bonilla en Ospina, Galindo y Caicedo, 2013, p. 15).

Posteriormente, una vez comenzó a operar la Ley 200 de 1936, erigida hacia la industrialización del sector agrario, y la disposición de nuevas tierras para el cultivo del café, llegó otra oleada de población no indígena. Con esto «el Estado buscaba eliminar las propiedades colectivas, al calificarlas como «improductivas e inoficiosas» (Bonilla en Ospina, Galindo y Caicedo, 2013, p. 16). Finalmente, encontramos «la llegada de población desplazada por la violencia de los años cincuenta, provenientes de los departamentos del Huila, Tolima y Valle, y de otras regiones rurales del Cauca» (Bonilla, 1980, en Ospina, Galindo, Caicedo, 2013, p. 16).

Actualmente, de la población no indígena que se encuentra asentada en San Andrés, algunos «se consideran así [sic] mismos como campesinos o mestizos, descendientes de las personas que migraron a esta zona en busca de tierras «inoficiosas y disponibles para la producción agrícola», y de la población que se des-indianizó durante el siglo pasado» (Bonilla, 1980, en Ospina, Galindo y Caicedo, 2013, pp. 16-17).

Si bien el proceso de poblamiento de San Andrés estuvo lejos de ser un proceso libre de tensiones -en un primer momento con la presencia de los españoles, los lazaristas y los colonos que se establecieron en el sector-, con el paso de los años se han ido forjando relaciones de amistad y compadrazgo entre los habitantes indígenas y no indígenas del corregimiento. Todo esto pone de manifiesto que, a lo largo de los años, no sólo en San Andrés, sino en la región de Tierradentro como tal, han convivido diversas concepciones de la vida y el territorio.

Los testimonios recogidos en entrevistas manifiestan esta memoria de convivencia, por lo menos así lo recuerdan los habitantes del sector:

---

10. Esta comunidad eclesiástica recibió el derecho a evangelizar en este territorio por parte de clérigos seculares instalados modestamente desde el siglo XVIII, una vez los Jesuitas abandonaron la zona por confrontaciones con la Corona (Sevilla 1986 en Ospina, Galindo y Caicedo, 2013, p. 15).

**Colaborador IMAS:** «uno estaba bien, porque ellos hacían fiestas y uno mantenía aquí, les colaboraba [...] Uno no tenía problema con ellos ni nada, y uno pasaba sabroso porque ellos hacían fiestas y uno ahí se incorporaba» (Entrevistado 011, comunicación personal, 2013).

**Profesora 2:** «Antes de este conflicto, hace tres años eran muy buenas las relaciones, porque yo no soy directamente de aquí de San Andrés, yo soy de los rincones, más adentro de la parte norte. Llegué yo aquí y, como te digo, era una hermandad muy bonita. Uno podía dormir con las puertas abiertas, no había peligro de nada, vivíamos comiendo en un mismo plato, celebraciones de fiesta del indio, el mestizo, llegaba gente extranjera y se mezclaba. Uno amanecía sanamente compartiendo. Antiguamente el indio Páez compartía, le gustaba compartir mucho, a él no le importaba de dónde se fuera, pero ahora no» (Entrevistado 7, comunicación personal, 2013).

**Profesora 1:** «Yo me acuerdo de que a mí me fascinaba hacerle fiesta a los muchachos, las parrandas, los bazares y yo recuerdo que uno lo primero que hacía era la carta del señor gobernador del resguardo. Señor gobernador, los estamos invitando, vamos a hacer una actividad necesitamos su apoyo con la guardia indígena, préstenos su equipo y todo funcionaba perfectamente bien, aunque uno notaba cierta discriminación, como le decía, pero uno pasaba esas cosas por alto y las relaciones eran muy buenas, eso fue hace unos ocho años. Yendo un poquito más atrás respecto a la historia de San Andrés aquí ha llegado gente de muchos lugares. Aquí hay gente de una localidad de Tierradentro, pero queda lejitos, por ejemplo, Mosoco, Silvia. Ha vivido gente extranjera por mucho tiempo, han comprado su pedazo de tierra y se han quedado, construido y se han ido nuevamente. De pronto ya buscan unas nuevas expectativas, pero de todas formas aquí es muy bueno para vivir. Pues anteriormente aquí la convivencia era muy sana, si se puede llamar de esa forma, pues no había intereses de ningún tipo. El único interés era vivir en comunidad, servirse mutuamente, integrarse en las actividades que se hacían. Yo recuerdo que hace unos 10 años o 20 años atrás, todos nuestros papás, nuestros abuelos pertenecían al cabildo y todo el mundo pertenecía aquí al cabildo sin distinción de color, de raza. No había campesino, no había indígena, no había nada, todos nos regíamos de pronto por la misma norma y se acataba, sobre todo (Entrevistado 005, comunicación personal, 2013).

**Habitante del sector:** «Yo estudié aquí en San Andrés, en la escolita vieja de allá. Después se hicieron estas aulas que hay acá [...] en ese tiempo era la única escuela, entonces estudié con todos los indígenas que venían, y campesinos, la gente del pueblo. Yo estudiaba pati pelado y yo recuerdo que de pronto empezamos a jugar fútbol, empezamos a jugar pelota y empezamos hacer esa cancha que está ahí, eso es natural, quitarle arbolitos y que tal. Y convivía uno con todo el mundo y es que eso se ha hecho hasta hace cinco años» (Entrevistado 010, comunicación personal, 2013).

Todos estos recuerdos evocados por algunos habitantes de San Andrés se ven como situaciones lejanas, no por el tiempo que ha pasado, sino porque desde hace cinco años, aproximadamente, se han estado presentando confrontaciones, verbales y físicas, entre algunos miembros del cabildo de San Andrés y pobladores, campesinos e indígenas, situación que aparentemente se ha producido, entre otras cosas, por la disputa de la administración y dirección del colegio IMAS. Lo que las conversaciones sostenidas durante las dos visitas realizadas a Inzá nos deja ver, sin embargo, es que las tensiones entre los pobladores pueden rastrearse mucho antes de que se presentaran los hechos alrededor de colegio, e involucran otras dimensiones que trascienden el ámbito pedagógico.

### ¿Cómo se llegó a esto?

Las siguientes líneas serán un intento por realizar un recuento de la situación que se ha venido dando en el corregimiento, teniendo como referencia los relatos de líderes campesinos, pobladores del sector, estudiantes, funcionarios públicos, informes de la SED Cauca y noticias del MEN. Por tanto, será esta una historia de varias voces que hablan desde diferentes lugares de enunciación que han sido reunidas aquí, quizás de manera forzada y a veces desarticulada, pero con un propósito: establecer cuáles son los desafíos de la convivencia entre «unos» y «otros» en un lugar de intersección como San Andrés de Pisimbalá. Tal propósito parte de las preguntas que me hago yo como estudiante de antropología y sociología que se aproxima al caso, es decir, que están mediadas por la experiencia tenida en campo, y por las condiciones a través de las cuales me acerqué y conocí el caso de San Andrés.

## **Confrontaciones en San Andrés de Pisimbalá**

*«El problema que se vive en ese sector concretamente es la parte territorial, pero se le sumó el ingrediente educativo y reventó por el ingrediente educativo»*

Líder campesino, habitante del sector

«Reventó por el ingrediente educativo», esta frase resulta clave para la historia que empieza a ser contada, pues da cuenta de que las confrontaciones alrededor de la cuestión educativa en San Andrés se desarrollan en un escenario en donde ya se venían presentando otro tipo de disputas, referidas, particularmente, a la cuestión territorial. Así lo recuerda una ex profesora del IMAS, madre de familia y habitante del sector:

«Desde hace unos años hacía atrás de pronto se empezó a ver la discriminación cuando empezaron a llegar los programas para la zona. Por ejemplo, el programa Tierradentro. Más o menos 10, 11 años llegó aquí el programa Tierradentro, a Inzá y Páez [...] o sea cuando ya se veía que había plata de por medio entonces se empezó a discriminar usted es indígena, usted no, si usted quiere ser indígena quédese acá y hace todo lo que crea. No bastaba con estar censado uno, el solo censo dice es, como se define la etnia, ¿cierto? Entonces llegó el programa Tierradentro que traía pues muchos programas, proyectos para mejorar la calidad de vida de los habitantes de la zona y como aquí todos somos indígenas, aunque algunos somos más blancos, otros más claritos, tenemos apellidos indígenas, que se han mezclado de pronto con otros papás y otras mamás, pero seguimos teniendo la sangre indígena. Entonces ahí empezó a notarse la discriminación. Por ejemplo, salían programas de gallinas ponedoras, esos se los daban solo al sector indígena, salía un programa por ejemplo para cerdos y era para ellos. Entonces uno empezó a notar la diferencia, y a nosotros por qué no» (Entrevistado 12, comunicación personal, 2013)

He aquí otro elemento clave en esta historia, la llegada de proyectos a la zona significa la llegada de recursos económicos. A la hora de la asignación de los proyectos, el aspecto étnico empieza a configurarse como un elemento decisivo, pero no sólo eso, sino que va a depender en gran medida de quiénes son los encargados de realizar las asignaciones de proyectos, de los vínculos que tienen en la zona. Aspectos como estos son los que van a ir poco a poco contribuyendo a que se empiece a configurar un proceso de desarticulación de las dinámicas sociales internas. Así, hasta el momento, tenemos tres dimensiones en las cuales se desarrollan las confrontaciones: la territorial, la económica y la educativa.

En esta parte de la historia resultan claves los informes de la SED del Cauca del mes de octubre del año 2009, época en la que en Popayán se llevó a cabo una mesa de trabajo en donde participaron funcionarios de la Secretaria de Educación del departamento del Cauca (SED), funcionarios del Ministerio de



Educación Nacional (MEN), e indígenas. Este día se evidenció la necesidad de emitir certificaciones, con el fin de reajustar los salarios, a los etno educadores indígenas que venían laborando en territorios indígenas y que a la fecha recibían salarios como bachilleres. Para ello, se hacía necesario contar con un acto administrativo de la SED Cauca que estableciera cuáles instituciones educativas del departamento se encontraban ubicadas en territorio indígena. Dos meses más tarde, el 30 de diciembre del mismo año, el gobernador del Cauca expidió el decreto No. 0591, determinando que 666 establecimientos educativos del departamento del Cauca se encontraban ubicados en territorios indígenas, entre ellos la ya mencionada Institución Educativa IMAS del municipio de Inzá. Esta decisión causó descontento y malestar entre las comunidades campesinas, puesto que muchos de sus hijos asistían a dichas escuelas.

Debido a los reclamos presentados por la población campesina, la SED Cauca solicitó a las alcaldías y secretarías de Planeación Municipal las certificaciones de las Instituciones y Centros Educativos que no se encontraban ubicadas en territorios indígenas, conforme al POT o EOT, según corresponda, de los municipios que presentaron reclamaciones al decreto 0591 de 2009. Cuatro meses más tarde, el 12 de abril de 2010, el gobernador del Cauca expidió el decreto No. 0102, en el que se excluye del decreto 0591 de 2009 a 32 sedes de los municipios de Caldon, Inzá, La Vega, Morales, Piendamó, San Sebastián, Santander de Quilichao, Suárez y Totoró. La exclusión de las 32 sedes implica la caracterización de «no indígena» por encontrarse ubicadas en territorio no indígena. Este decreto cobijó entre otras a la sede principal del IMAS de San Andrés de Pisimbalá (Inzá-Cauca), causando malestar entre la población indígena del sector.

A partir de ese momento y durante los siguientes meses, incluso años, se presentaron confrontaciones entre algunos miembros del cabildo de San Andrés y algunos campesinos e incluso indígenas del sector, hechos que fueron registrados por los medios de comunicación de radio, prensa y televisión. Caracol Radio destacó el testimonio de un campesino del sector tras los primeros enfrentamientos entre indígenas y campesinos por la institución educativa en el año 2010:

«Unos enfrentamientos muy graves a piedra, garrote y machete entre campesinos e indígenas se registraron en las últimas horas en San Andrés de Pisimbalá, municipio de Inzá, por la disputa de un colegio, Así se lo contó a Caracol el campesino Carlos Hurtado:

Las personas lesionadas hacen parte del casco urbano de San Andrés de Pisimbalá. En realidad, son unos 5 heridos y, es más, en estos momentos los campesinos y la gente del pueblo han armado un retén entrando a San Andrés de Pisimbalá y lo que se pretende con este retén es evitar que más miembros de otras comunidades indígenas, que nada tienen que ver en el conflicto interno que se vive en San Andrés, entren a acabar de meterle más leña al fuego» (Caracol Radio, 2010).

La revista Semana publicó en 2011 «*Guerra por una escuela*», un artículo donde señaló que Pisimbalá era escenario de una disputa que hacía recordar a la Franja de Gaza, con el establecimiento tomado por semanas y los niños recibiendo clases en un parque y casas de familia:

«[La nochebena del 2010] no era la primera vez que los indígenas y los campesinos de Pisimbalá se enfrentaban. Ya lo habían hecho el 28 de mayo y el 7 de julio del año pasado. Hoy el conflicto suma al menos veinte personas heridas, cinco amenazadas y dos familias desplazadas. Esa peculiar guerra se debe a un hecho absurdo: ambas comunidades (indígenas y campesinos) se enfrascaron en una pelea por la sede del colegio Instituto Microempresarial Agropecuario San Andrés. El establecimiento no funciona desde el 21 de abril de 2010, cuando el cabildo indígena lo ocupó para exigir autonomía educativa. Allí recibían clases, en forma conjunta, 330 estudiantes de ambas comunidades. Manuela Silva, rectora del polémico colegio, cree que tras la puja por la sede escolar lo que hay es un interés «por el dominio territorial y el manejo de los recursos de la educación». Hoy, con ribetes de conflicto étnico, el asunto requirió la intervención del propio gobierno a través de los ministerios de Educación, del Interior, la Defensoría del Pueblo y las autoridades del Cauca. «Estamos perdiendo identidad. Muchos de nuestros hijos ni siquiera saben sembrar yuca o tejer, y prefieren comer arroz y no mote, que es nuestro plato tradicional» aseguró Marina Yugue, gobernadora del resguardo (Semana, 2011).

Noticias RCN destacó la imagen de los campesinos heridos tras enfrentamientos y tituló: «*Campesinos de San Andrés de Pisimbalá denunciaron legalmente a indígenas Paeces*»:

«Lesionados por armas de fuego, cortopunzantes y contundentes llegaron a Popayán los campesinos que resultaron heridos en un ataque de la guardia indígena del Cabildo

de San Andrés. La comunidad campesina celebraba la pascua en la Casa de la Cultura cuando empezó el enfrentamiento.

**Sergio Saavedra [Habitante de San Andrés de Pisimbalá]:** «Atropellaron las puertas, violaron las cerraduras, tumbaron algunas puertas y emprendieron la agresión contra las personas que nos encontrábamos allí».

**Oscar Ortega [Habitante de San Andrés de Pisimbalá]:** «Empezaron a atacarnos físicamente con armas de fuego, acá tengo unos perdigones con arma de fuego, machetazos, garrotes, botellas, con todo lo que se encontraron».

Los afectados instauraron denuncias por tentativa de homicidio, lesiones personales y daños en bien ajeno, contra los integrantes del Cabildo de San Andrés de Pisimbalá. El gobernador del Cauca ordenó el envío de fuerza pública al corregimiento para evitar nuevas confrontaciones entre indígenas y campesinos.

**Guillermo Alberto González [Gobernador del Cauca]:** «No es posible confiar en personas que vinieron acá a la gobernación, hicieron unos propósitos de convivencia y los incumplieron» (Noticias RCN, 2011).

Asimismo, en para ese año, Noticias Uno presentó las declaraciones de algunos docentes de la Institución Educativa IMAS y de Elides Pachene –consejero del CRIC–, de la siguiente manera: *«Enfrentamientos entre indígenas y campesinos en Cauca»:*

**Jesús Eduardo Acosta [Docente]:** «Departíamos en un acto cultural cuando fuimos atacados brutalmente por unos 150 indígenas con machetes, con piedras y con palos. En estos momentos hay 18 personas desterradas del municipio y familias amenazadas de muerte si no se siguen las directrices del cabildo. Las víctimas aseguran que el conflicto se debía a la disputa entre campesinos e indígenas por la Institución Educativa Microempresarial Agropecuaria IMAS, mientras que el Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC] sostiene que fue una pelea de tragos y no un conflicto interétnico.

**Elides Pachene [Concejero del CRIC]:** «Unos muchachos iban cruzando y tienen esas diferencias y empieza a ver ese complique. Pero ahí, en ese momento, no había ni autoridad ni guardia indígena. Uno dice campesinos, pero en San Andrés uno no encuentra sino indígenas».

**Enrique Castaño [Docente]:** «Sobre todo pidiendo al gobierno nacional que, así como le garantiza los derechos al sector indígena también les garantice los derechos a los otros sectores sociales» (Noticias Uno, 2011).

Estas y otras noticias marcaron, en su momento, la aparición del corregimiento de San Andrés de Pisimbalá y del municipio de Inzá para el público nacional. Sin embargo, en muchos casos, los hechos y la información se presentaba de manera descontextualizada, pues las situaciones que se estaban dando no sólo concernían a los pobladores campesinos e indígenas del corregimiento o del municipio, ya que en otras partes del departamento estas disputas también estaban presentes debido a los decretos mencionados anteriormente, y que se habían expedido por la gobernación del Cauca en los años 2009 y 2010.

Durante los meses de junio, julio, agosto, septiembre y noviembre de 2010 se llevó a cabo una serie de reuniones en Popayán, Santander de Quilichao, Inzá y San Andrés. Estas se realizaron alrededor de la recién conformada comisión interinstitucional de la cual eran parte el Ministerio de Interior y de Justicia, el Ministerio de Educación, la Defensoría del Pueblo, la Procuraduría, las autoridades departamentales y autoridades municipales de Inzá, representantes del cabildo de San Andrés y representantes de los pobladores indígenas y campesinos. El objetivo fundamental era buscar soluciones a las confrontaciones en San Andrés que, siete meses después de iniciadas, ya dejaba varios heridos.

Los días 20 y 21 de noviembre se realizó una nueva reunión en la ciudad de Popayán a la cual asistieron el MEN, la Gobernación del Cauca, la SED, la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, la Defensoría del Pueblo Regional Cauca y representantes de las fuerzas militares (Policía y Ejército), con el fin de dialogar con representantes del CRIC, el cabildo indígena de San Andrés y con delegados de la comunidad campesina. En dicha reunión, las instituciones proponen a campesinos e indígenas, como medida de solución, el uso de la sede principal del IMAS con doble jornada, con docentes, directivos y administrativos diferentes. Las partes analizan la propuesta por separado y toman las siguientes posiciones:<sup>11</sup>

Los delegados campesinos:

- No aceptan las dos jornadas. Proponen que el colegio se reabra para todas las comunidades. Ellos están dispuestos a articular el Proyecto Educativo Institucional de la Institución Educativa con el Plan Educativo Comunitario (PEC) que proponga la

---

11. Fragmentos tomados del Informe detallado sobre situación en Institución Educativa IMAS, de la Secretaría de Educación del departamento del Cauca, 2011, pp. 20-21.

organización indígena. El colegio estaría obviamente dispuesto a volver a recibir a los estudiantes indígenas.

### Los delegados indígenas:

- Aceptan la propuesta de las dos jornadas planteada por el Ministerio de Educación Nacional. Solicitan el uso de la jornada de la mañana porque los estudiantes vienen de lugares muy alejados. Se pide que los 403 estudiantes que hacen parte de la comunidad indígena y que están registrados en la INSTITUCION EDUCATIVA SAT WESX ZUUN del municipio de Páez, sean atendidos en las sedes del IMAS, pero dependiendo administrativamente de la INSTITUCION EDUCATIVA SAT WESX ZUUN como una sede anexa a esta institución educativa.

### Finalmente, las partes acuerdan:

- La sede del IMAS tendrá dos jornadas educativas: una organizada por las actuales directivas de la institución y la otra por las autoridades indígenas. Cada una tendrá su rectoría.
- El señor viceministro estudiará y pondrá en marcha con las autoridades departamentales las medidas administrativas para los anteriores acuerdos.
- Se redactará el manual de convivencia para la marcha de las dos jornadas.
- No habrán hechos de violencia en ninguna de las instituciones educativas del área.
- Los horarios académicos se alternarán.
- El gobernador del Cauca estudiará las recomendaciones de los delegados indígenas en materia educativa étnica.

El 23 de noviembre el MEN, en su página oficial, informa que se llegó al acuerdo de compartir el plantel educativo:

«Dos jornadas escolares, darían solución a la controversia educativa de San Andrés de Pisimbalá en Inzá. Aunque este es un gran avance después de casi siete meses de conflicto, algunos campesinos no aceptan la propuesta [...] una [jornada] organizada por las actuales directivas de la institución Educativa Micro Empresarial Agropecuaria-IMAS y otra liderada por las comunidades indígenas de San Andrés de Pisimbalá, es el acuerdo que llevaría a dar solución a la crisis educativa que por casi siete meses se presentó entre indígenas y campesinas del municipio de Inzá, como repuesta al modelo de educación que se impartía en la zona» (MEN, 2010).

Con estos convenios se esperaba dar solución a las confrontaciones, sin embargo no obstante, esta historia no paró ahí y, por el contrario, según señalan los pobladores del sector y funcionarios públicos, tres situaciones iban a marcar la intensificación de las tensiones que hasta el momento se estaban presentando. El primero de los hechos tuvo lugar la madrugada del 25 de diciembre del año 2010 en la casa de la cultura de San Andrés:

**Exprofesora del IMAS, madre del familia y habitante del sector:** «Un 25 de diciembre, que estábamos celebrando la navidad y aquí en la zona hay mucho docente, mucho empleado del parque, entonces se pasó por las casas pidiendo una cuota para hacer una carne asada, para hacer una fiesta en comunidad, nosotros no sabíamos qué iba a pasar, uno no podía dimensionar. Eran más o menos las 10:30, 11:00 de la noche cuando nos atacaron con arma de fuego, con machete, con botellas rotas, hubo muchos heridos, entre ellos muchos docentes» (Entrevista 012, 2013).

**Personero estudiantil IMAS:** «El 24 de diciembre estaban celebrando la navidad cuando un grupo del sector indígena vino y causó daños, hirieron dos profesores, a otros compañeros. Entonces eso da rabia porque en San Andrés nunca se había vivido eso, pero ahora por pensamiento de unos pocos quieren hacer de San Andrés un territorio de injusticia, donde la justicia la toman ellos por sus propias fuentes, por su poder, o se exceden de un poder que es el resguardo» (Entrevistado 005, comunicación personal, 2012).

**Líder campesino y habitante del sector:** «En las reuniones en las que ha intervenido la Procuraduría, Defensoría del pueblo, Alcaldía, Gobernación, MEN, SED, lo único que lograron fue que firmáramos un acuerdo a través de presión en el que decíamos que íbamos a compartir la escuela. Ahí quedó un punto en el que nosotros dijimos que se podía llevar a cabo ese acuerdo siempre y cuando ellos no tuvieran más actos de agresión contra la comunidad. Eso fue en noviembre de 2010, y en diciembre del mismo año hubo una reunión un poco de tomada en el pueblo, y vino un grupo de indígenas y arrasaron con todo lo que había y hubo varios heridos. Se llevaron el dinero, se robaron la bebida, hirieron con garrotes, machetes y hasta un herido con bala hubo. Había 35 computadores y los acabaron a machete, de eso tiene conocimiento la Procuraduría, la Fiscalía, tiene conocimiento todo el mundo, pero nadie hace nada. Entonces en ese momento que se presenta eso nosotros consideramos que el acuerdo se perdió, que lo violaron. El mismo gobernador le manifiesta a la ministra de educación que bajo esas condiciones no hay acuerdo por el tipo de agresión que han hecho» (Entrevista 002, comunicación personal, 2012).

Por otro lado, el 23 de abril de 2011 es asesinado un estudiante de 21 años en hechos que no han podido ser clarificados hasta el día de hoy:

**Líder campesino y habitante del sector:** «Él era representativo dentro de la institución, él era como un líder dentro de los estudiantes y él les hablaba así de frente. Pero un tío de él tuvo un problema con otro indígena el 31 de diciembre de 2010 y hubo una pelotera allá en la casa. A raíz de eso, el cabildo citó y el trabajo que hicieron fue cortar todo el cultivo de café que tenían, lo amontonaron y lo quemaron y comenzaron las amenazas por celular. Entonces a raíz de ese problema que tuvo, el señor recibió amenazas, supuestamente que era la guerrilla la que lo llamaba. Entonces un día que tenían que desocupar la casa, ese día yo fui y los llevé a la policía de Inzá y solicité la protección para ellos. Se les brindó toda la protección y luego se sacaron de aquí del municipio, se fueron para el Huila con la protección de la personería y del otro municipio del Huila. El pelao no se quiso ir, que él quería terminar su bachillerato aquí» (Entrevista 002, comunicación personal, 2012).

Finalmente, una tercera situación es la sucesiva toma de predios por parte de algunos miembros del cabildo a pobladores campesinos e indígenas de San Andrés:

**Líder campesino y habitante del sector:** «El 17 de febrero de 2012 en una reunión en la gobernación se les dijo que no más acciones de hecho, no más actitudes negativas contra la población, y el 5 de marzo fueron y se tomaron otra finca dentro del área de población. Entonces queda uno con los brazos cruzados ante esta situación» (Entrevistado 002, comunicación personal, 2012).

**Personera municipal:** «En el mes de abril y mayo [2012] básicamente los conflictos ya se profundizaron fue alrededor de la tenencia de la tierra y de la propiedad. Algunos comuneros indígenas, en algunas de las veredas, invadieron y tomaron posesión de predios escriturados en nombre de algunas personas del pueblo, la mayoría no censados dentro del resguardo, hay dos que, si estaban censados dentro del resguardo, pero sus predios estaban escriturados. Son predios, según tengo entendido, relativamente buenos para la agricultura, la vivienda y pues fueron objetos de esas acciones. Esas acciones ya se venían presentando desde febrero - marzo cuando fuimos a Popayán a una reunión, no recuerdo la fecha exacta, en cabeza del gobernador del Cauca, gobernador indígena, representantes de la población campesina. Uno de los acuerdos fue que dentro del tema de tierras se iban a revisar los casos concretos con las autoridades indígenas para mirar qué acciones a futuro tomar, como qué decisiones tomar y que en adelante no se tomarían más predios, la población indígena no se tomaría más predios hasta que no se hiciera la clarificación de títulos del resguardo que está en proceso; no solo del resguardo, sino los que no son resguardo» (Entrevistado 003, comunicación personal, 2012).

Líder campesino y habitante del sector: «Dentro del cabildo de San Andrés hay una fragmentación, incluso el 25, 24 de octubre de 2012 murió una señora líder indígena que no compartía la actuación de ellos y les decía de frente las cosas y nos apoyaba a nosotros con la defensa del colegio. Entonces qué hicieron ellos, un día citaron a una reunión como cabildo y se fueron a la tierrita que ella tenía y le dijeron, como usted no está con nosotros, usted no tiene tierra, se la quitamos. Qué hizo la señora, se fue para la casa, se metió un veneno que tenía preparado con una cerveza, quedó en estado vegetal, duró tres meses así y el 24 de octubre, si mal no estoy, murió la señora» (Entrevistado 002, comunicación personal, 2012).

Exprofesora del IMAS, madre de familia y habitante del sector: «Imagínese la gente tener que irse y dejar la finquita que era lo único que tenía para sostenerse, a pasar necesidades con toda la familia a una ciudad. Otra gente fue acogida por el departamento del Huila donde el INCODER tomó cartas en el asunto, compraron una finca como desplazados. Entonces ahí era donde nosotros decíamos que esa norma que habla sobre desplazamiento, que el Gobierno habló de conflicto armado, narcotráfico, pero nunca se habló del conflicto interétnico» (Entrevistado 012, comunicación personal, 2013).

Han pasado ya cuatro años desde que se presentó la primera confrontación en San Andrés alrededor de la problemática de la institución educativa IMAS y, aunque se han llevado a cabo algunas acciones como mesas de diálogos y acuerdos entre pobladores durante estos años, hasta el momento de este escrito la situación no había tenido una solución definitiva y aceptada por las partes.

Sin duda, las confrontaciones que tienen lugar en San Andrés hacen que este se configure como un escenario muy particular en el que convergen y se teje una gran madeja de relaciones y dinámicas multidimensionales donde median cuestiones territoriales, económicas, políticas y pedagógicas que empiezan a traslaparse y hacen mucho más difícil encontrar un camino que logre desenredar todas estas cosas.

Pero, obviamente, resulta muy complejo porque lo que está en juego es la vida de la gente, su vivienda, su familia, su tierra, su educación. Un montón de cosas. Todas esenciales. Cualquier decisión que se tome a favor de uno u otro en el asunto va a causar molestias, ni siquiera la construcción de otro colegio daría una solución total. Eso sería desenredar una de las tantas cuerdas de esta madeja, pero no suficiente como para lograr desarmarla totalmente. Un proceso lento, tal vez mucho más lento ante la falta de compromiso real y serio, por parte de la institucionalidad colombiana que se requiere para hacer frente al asunto.



## Desafíos de la convivencia entre «unos» y «otros»

*«Yo soy como soy y tú eres como eres. Construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni tú ni yo obliguemos al otro a ser como yo o tú».*

Mensaje tomado de la sede de la ACIT, Inzá-Cauca

Este relato empieza a vislumbrar su final. Para terminar, quisiera referirme a dos aspectos referentes a los desafíos que enfrenta la convivencia entre «unos» y «otros» en San Andrés en un escenario de tensiones como el que se viene presentando.

El primer eje de análisis hace referencia a las, ya muy mencionadas, paradojas que ha engendrado la implementación de un proyecto de multiculturalismo que reconoce la diversidad en términos étnicos y culturales. Para el caso colombiano, la promulgación de la Constitución de 1991 es la materialización del giro multicultural que realiza el país, que tiene como consecuencia la modificación de la percepción que tenía sobre su propia realidad social y cultural (Zambraño, 2000). Para nuestro caso particular, dicho giro implicó la implementación de un proyecto de *multiculturalismo etnicista*, es decir, una revaloración de la diversidad cultural centrada en el enmarcamiento jurídico de aspectos étnicos asociados a ciertos grupos como los indígenas, afros, Rom y Raizales. Bocarejo (2011) señala a este respecto: «El multiculturalismo no es el reconocimiento de las múltiples formas de diversidad presentes en las sociedades contemporáneas, sino el reconocimiento político de algunas de estas formas de diferencia en los marcos legales y normativos» (p. 100).

Este reconocimiento es, claramente, un gran logro *de y para* los grupos étnicos del país, resultado de años de lucha y resistencia, y lejos está de ser un regalo o una iniciativa de los gobernantes. Sin embargo, el caso que se presenta en San Andrés de Pisimbalá, y seguramente en otras partes del territorio nacional, nos lleva a pensar unos escenarios en los que se evidencia esa paradoja que engendra el proyecto multicultural y es, precisamente, la emergencia de confrontaciones entre grupos marcados étnicamente y grupos que no lo son, en este caso indígenas y campesinos en zonas específicas donde se intersectan formas de vida diversa. Lugares en los que durante años se han establecido

relaciones de intercambio comercial, de amistad y compadrazgo, pero que, a partir de la implementación de ciertas políticas diferenciales, relacionadas con los derechos que han sido reconocidos a los grupos indígenas, empiezan a crear un ambiente de tensión entre los pobladores.

Como hemos visto, el problema no radica en el hecho de que la población campesina esté en desacuerdo con que esas políticas sean implementadas, sino más bien por la forma en que su implementación va de la mano del desconocimiento constitucional del campesinado como sujeto político de derechos: ¿en qué sentido?

En el caso de San Andrés, las tensiones se presentan, como lo señalan los mismos habitantes, no porque estén en desacuerdo con la implementación por parte del cabildo de San Andrés de su programa de educación propia, lo que causa malestar es que las autoridades departamentales decretan los establecimientos educativos del Cauca localizados en territorio indígena, y muchas de estas instituciones están en territorios donde conviven grupos indígenas con otros grupos poblacionales. Cuando se realizan las debidas aclaraciones y se rectifica cuáles son consideradas no indígenas por no estar en territorios indígenas, son las comunidades indígenas las que apelan la decisión por no haberles realizado la debida consulta. Entonces, una primera molestia pasa por el desconocimiento por parte del Estado de la diversidad que ahí se presenta.

¿Tendrán algo de diferente los reclamos que realiza la población indígena frente a los de la población campesina? No, ambos están apelando a que se garanticen sus derechos tal y como son enunciados por la constitución.

Por un lado, los indígenas de San Andrés apelan a su derecho a la educación propia, a su autonomía territorial, a la consulta previa, todos estos amparados en la Constitución. Un ejemplo son los artículos 1, 7, 8 y 10 de la CP, «considerados la columna vertebral de la constitución multicultural» (Borrero, 2004, p. 75); y los artículos 68, 70, 72, 171, 176, 246, 330 y 329 que hacen alusión directamente a los derechos otorgados a comunidades indígenas. De estos los que se refieren a la autonomía territorial son: art. 246: establece la jurisdicción especial indígena; art. 330: desarrolla las formas y funciones de autogobierno en territorio indígenas, art. 329: determina el carácter colectivo y no enajenable de los resguardos, en correspondencia con el artículo 63 que les adiciona las características de imprescriptible e inembargables a estos y a las tierras comunales de grupos étnicos (Borrero, 2004).

Por otra parte, la población campesina apela a su derecho a la educación, a la propiedad privada, el derecho a la vida, a la libertad de conciencia, a la integridad física: todos estos también amparados por la constitución en artículos como: 1, 11, 18. Igualmente, en los art. 27 y 58 que hacen referencia al derecho del estado de garantizar la libertad de enseñanzas y aprendizaje y al derecho a la propiedad privada, respectivamente.

Ambas reclamaciones tienen validez jurídica y son el reflejo de que, pese a que en la Constitución Política de 1991 se reconoce la diversidad cultural, este reconocimiento entra en tensión con el carácter unitario del Estado colombiano al conceder autogobierno y facultades judiciales a los grupos indígenas, es decir, la carta política se mueve como un péndulo entre los valores políticos de la unidad político-jurídico-cultural y los de la diferencia cultural (Bonilla, 2006), siendo el caso de San Andrés un claro ejemplo de las dificultades prácticas y concretas de esta tensión.

Si bien la pregunta podría llevarnos a intentar determinar hasta qué punto o en qué circunstancias prevalecen unas u otras facultades «soberanas», la preocupación que se busca resaltar aquí va más allá de intentar determinar quién tiene la razón jurídica. Hay un asunto mucho más complejo que trasciende la institucionalidad y es el que involucra la cotidianidad: las formas de convivencia durante años en el corregimiento, y, finalmente, la construcción de las identidades de quienes habitan el lugar en vista de problemas materiales muy concretos:

**Profesora y habitante de Guanacas:** «El conflicto se da porque hay una razón de fondo que el Estado debe reconocer y, efectivamente en ese conflicto en el que nos han puesto el fundamento de fondo es que estamos hablando de seres humanos, tanto indígenas como campesinos, con necesidades básicas totalmente insatisfechas. Entonces al tener necesidades eso da pie a la manipulación, a que jueguen con la identidad de la persona. Si se hace una gran asamblea no habría forma de identificar quién es indígena y quién es campesino. Algunos somos más desteñidos, descoloridos y pálidos, y al que le pregunten va a identificarse como indígena o campesino, pero por el fenotipo o la apariencia no va a ser fácilmente identificable. Ese es un argumento que lleva a pensar qué hace que unos se identifican con una cosa y qué hace que los otros se resistan. Porque el que se identifica tiene carné de salud, familias en Acción, apoyos para ir a Popayán, cupos de la universidad» (Entrevistado 005, comunicación personal, 2013).

Lo paradójico es que si se mira el proceso que ha seguido el caso de San Andrés, se devela que una de las características es que se ha desarrollado principalmente por la vía jurídica y ¿qué implica esto? Caer en ese contrapunteo entre los derechos de unos y otros, lo que termina presentando las diferencias y los reclamos de los implicados como inconmensurables, y en este caso particular «restringe las posibilidades de articulación política local y nacional entre indígenas y campesinos» (Bocarejo, 2011, p. 111).

**Personera municipal:** «Se están contraponiendo derechos fundamentales bastante fuertes [...] va a ser difícil para el Estado entrar a ponderar y a definir, esa es la verdad, es complicado. Nosotros decimos que cualquiera de las dos decisiones va a ser difícil. Si deciden que va a ser resguardo, grave, si dicen que no es resguardo también y, finalmente, ¿quiénes somos los afectados? Pues la gente que está acá» (Entrevistado 003, comunicación personal, 2012).

Pero la cuestión no para ahí, hay otras cosas y es que, al margen de la vía institucional, en San Andrés se han llevado a cabo acciones como la toma de las instalaciones del colegio IMAS, la invasión y despojo de predios, agresiones, amenazas; hechos que han contribuido a que las tensiones entre los pobladores se intensifiquen.<sup>12</sup> En este sentido, otro aspecto que nos muestra cómo la variable étnica desborda los elementos jurídico-institucionales y se traslada al ámbito de la cotidianidad de las comunidades en el caso de San Andrés son las confrontaciones que también se han desarrollado al interior del cabildo: entre indígenas e indígenas. La población indígena que ha tomado distancia del cabildo, pese a seguir inscrita en él, lo ha hecho porque no comparte la forma y las acciones que han llevado a cabo algunos miembros, así como el manejo que desde el interior del cabildo se ha dado a la relación con las comunidades campesinas, no sólo en torno al conflicto educativo, sino en muchos otros asuntos.

---

12. Por ejemplo, en la vereda de Guanacas (Inzá) se presentó la misma situación: la institución educativa Promoción Social Guanas fue incluida en el decreto 0591 de 2009 y excluida en el decreto 0102 de 2010, sin embargo, llama la atención que en este caso la situación no ha llegado al nivel de tensión que se ha presentado en San Andrés. Hasta ahora todo el proceso se ha realizado por la vía jurídica y no han tenido lugar acciones como las presentadas en San Andrés. Con esto no quiero decir que la vía jurídica resulte la mejor manera a través de la cual se deba hacer frente a la situación, pero sirve de ejemplo para señalar la particularidad de lo que sucede en San Andrés.

Por ejemplo, algunos pobladores indígenas estando inscritos en el Cabildo han matriculado a sus hijos en la escuela campesina, porque antes de que se presentaran las tensiones sus hijos asistían a dicha institución y estaban de acuerdo con la educación que ahí recibían. Entonces cuando el cabildo estaba realizando las listas internas para pasar los beneficiarios de salud, y programas de Familias en Acción y otros, varias de estas personas indígenas censadas en el cabildo no fueron incluidas en la lista y por consiguiente no han podido acceder a los beneficios de los programas. Igualmente, personas indígenas inscritas en el cabildo han sido despojadas de sus tierras por no compartir el accionar que están teniendo ciertos miembros del cabildo de San Andrés:

**Líder campesino y habitante del sector:** «Así sean programas de Estado, los manejan como si fueran de ellos: Familias en Acción, carné de salud, adjudicación de tierras, una cantidad de cosas, pero principalmente es trabajo psicológico que han hecho con ellos. Ahorita tienen 30 tutelas por Familias en Acción. Dijeron: usted dónde tiene matriculado sus hijos, en el IMAS, entonces usted no tiene derecho a Familias en Acción» (Entrevistado 002, comunicación personal, 2012).

### Y de esto ¿qué queda?

Intentando dar respuesta a este interrogante podría decir que, a través del tiempo, diversos grupos poblacionales han cohabitado el territorio de San Andrés, y las dinámicas sociales generadas han contribuido a procesos tanto de convivencia como de conflicto, «entendiendo la convivencia no como armonía o paz, sino como el proceso de encuentro y negociación con el otro, y el conflicto como la posibilidad de dirimir la diferencia, sin que ello suponga el exterminio del otro» (Valencia, 2012, p. 8). Sin embargo, durante los últimos años, la cotidianidad de los pobladores del corregimiento ha estado mucho más marcada por procesos de conflicto por la cuestión educativa, territorial, económica y política; sin que esto signifique que no se hayan implementado estrategias de convivencia, las hay, pero se han producido cambios claros en esas dinámicas, un ejemplo de ello son las fiestas que organizaban en el corregimiento y a las que asistían tanto indígenas como campesinos, pero que han disminuido notablemente.

Así, podría concluirse que el caso ha sido abordado fundamentalmente desde el campo jurídico-institucional, pero que este se ha visto constantemente desbordado por el de la cotidianidad que infortunadamente, en ocasiones, significó encuentros violentos, lo que a la postre ocasiona que las tensiones entre los pobladores se intensifiquen. No obstante, se debe resaltar que en otros momentos se ha hecho frente a la situación a través de las acciones de resistencia «pacífica», encarnada por estudiantes y habitantes del sector, que, pese a las dificultades para continuar con las jornadas educativas, se las han arreglado para que el colegio continúe con sus labores.

El camino del caso de San Andrés, contrario al de este relato, es largo y no pareciera ser muy claro. Pero en este proceso de buscar una solución a estas confrontaciones, tal vez sea necesario, y resultaría muy interesante, que mediante el campo de la cotidianidad puedan pensarse estrategias que privilegien y, sobre todo, que permitan apelar a la revaloración y a la importancia de estos espacios de intersección social donde cohabitan formas de vida diversa compartida. Lugares donde las manchas de esos colores desteñidos dan lugar a nuevos colores, nuevos intercambios a nuevas formas de pensarse y vivir el mundo. Espacios donde esas manchas, más que materializar una nostalgia por algo que fue y ya no es, sean el reflejo de otras formas posibles de convivir entre diferentes.

Esto implica pues, un intento por recuperar aquellas relaciones de amistad, compadrazgo, de intercambios que alguna vez tuvieron lugar en el corregimiento. Sin embargo, este es un camino largo que recorrer, con un halo de incertidumbre que lo cubre, máxime porque hay mucho dolor y heridas que aún faltan por sanar, pero no por ello debe negarse la posibilidad de empezar a caminar por él y apostarle a «modos otros del poder, saber y ser» (Walsh, 2005) que vayan más allá de los ya establecidos.

**Ex profesora del IMAS, madre de familia y habitante del sector:** «Han pasado tantas cosas y todas han quedado como en la inopia» (Entrevistado 012, comunicación personal, 2013).

Finalmente, un último aspecto que no podemos dejar de mencionar hace alusión a la acción y omisión del Estado, asunto al que se refieren los pobladores del sector y funcionarios municipales. Hoy, cuatro años después de muchas reuniones donde participaron funcionarios públicos, no hay solución alguna,

y aquella sensación de incertidumbre, miedo y zozobra a las que me referí anteriormente son ocasionadas, de cierta manera, por la falta de respuestas a miles de preguntas, cartas, oficios y propuestas que se han presentado.

**Ex personero municipal:** «¿Qué ha hecho el alcalde? No, él no puede hacer nada; la policía tampoco se puede ir a meter allá a sacar esa gente, es un abandono total. La personería tampoco ha hecho nada, él puede enviar oficios, pero no hacen nada. O sea que el personero no ha hecho nada. Qué ¿dónde está ese personero? Entonces le dije, aquí está ese personero y no me parece que usted se venga a lavar las manos con el agua que menos debe. Usted fue el que escribió el decreto 0591 y usted fue el que sacó el decreto 0102. Ustedes son los que tienen la responsabilidad y ustedes son los que tienen que solucionar eso o mirar a ver cómo lograr salir de eso. Entonces se paró el gobernador y dijo, está reunión se ha terminado, nos vemos en otra ocasión y se fue. Claro como habían también medios de comunicación ahí» (Entrevista 004, 2012).

**Líder campesino y habitante del sector:** «Si usted va a decir alguna cosa [a Bogotá], entonces inmediatamente lo manda a asuntos étnicos del Ministerio del Interior, ¿qué hace asuntos étnicos respecto al campesino? No hace nada. Frente a eso cuál es el planteamiento de esa situación: que se le dé una nueva reforma a la constituyente, bien sea a la Constitución del 91, por una constituyente que se plantee o por una autorización que dé el Congreso al presidente para que haga un decreto ley y reforme algunas cosas, o que nosotros como campesinos aprovechemos la coyuntura que tenemos en este momento y dentro del pliego de peticiones se cree una oficina paralela en el Ministerio del Interior. Ahí tengo la propuesta: que se plantee una oficina paralela de Asuntos Campesinos en el Ministerio del Interior, que tenga las mismas funciones que tiene Asuntos Étnicos y negritudes Rom, que tenga la misma capacidad para que haya interlocución, por un lado, y que, por el otro, haya voz y voto, que podamos presentar propuestas: Que tengamos donde ir a llorar. Porque nosotros no tenemos dónde ir a quejarnos. Con este problema a dónde he ido, desde aquí de la alcaldía hasta la presidencia, pasando por más o menos 15 oficinas de senadores en Bogotá, tengo la lista, dándoles a conocer la situación. La única respuesta que han dado es tirándose el balón, quien el Ministerio de Justicia a través de la oficina de registro y notariado respecto a la propiedad privada, diciendo que las escrituras son un hecho que el estado lo respalda, pero que como esto es un problema étnico entonces que le corresponde al Ministerio del Interior. Qué dice el Ministerio del Interior: como el problema es clarificar el territorio entonces le toca al INCODER. Le llega la pelota al INCODER y ahí se queda, y ahí está» (Entrevistado 002, comunicación personal, 2012).

Una sensación de desprotección y abandono por parte del Estado hacia la población rural, especialmente la población campesina:

**Líder campesino y habitante del sector:** «Uno se siente desamparado totalmente por la institucionalidad, porque ni fiscalía, ni defensoría, ninguno hace nada. Yo solicité protección al Estado, aquí esta es la fecha en que no me ha contestado el comandante de la policía y ya lleva más de cinco meses la solicitud y no me ha contestado. La personería me mando un oficio diciendo que no era competencia de él porque ya la había presentado a la policía, entonces estaba esperando qué decía el comandante de la policía. Secretaría de Gobierno me manda a decir que ellos no tienen cómo, que tienen que esperar qué acciones toma la policía, pero no hacen absolutamente nada» (Entrevistado 002, comunicación personal, 2012).

Abandono, miedo, enfrentamientos, todos estos factores juntos en un mismo escenario que, por ahora, sigue a la espera de la clarificación de los linderos territoriales y de una solución que no sólo dé fin a las confrontaciones por la Institución Educativa IMAS, sino que ayude a sanar las heridas que han quedado después de todo lo que ha sucedido.

**Ex profesora del IMAS, madre de familia y habitante del sector:** «El día que se empiece a ser justicia se empezaran a sanar las heridas, porque usted ve que pasa una cosa y otra y nada, y todo el mundo se hace el sordo, el que no escucha y el que no ve, no le han aplicado ni una cremita para sanar, entonces no pasa nada» (Entrevistado 012, comunicación personal, 2013).

Este relato llega a su fin, pero esta historia no. No porque los pobladores de San Andrés están a la espera de una solución. No tiene final porque miles de campesinos a diario siguen resistiendo y luchando por ser reconocidos como sujetos políticos con propuestas legítimas. Creo que por ahora esto es todo.

## Referencias bibliográficas

- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), 97-121. Recuperado de [http://www.icanh.gov.co/recursos\\_user//RCA/RCAV47N2/v47n2a05.pdf](http://www.icanh.gov.co/recursos_user//RCA/RCAV47N2/v47n2a05.pdf)
- Bonilla, D. (2006). La Asamblea Nacional Constituyente, la constitución de 1991 y la tensión entre la unidad cultural y la diferencia cultural. *La constitución multicultural* (pp. 109-144). Bogotá D.C.: Siglo de hombres editores.



- Borrero García, C. (2004). Capítulo II: La movilización social indígena. *Multiculturalismo y derechos indígenas*. (pp. 41-93). Bogotá D.C, Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ)
- Grueso, D. I. (2009) Identidades étnicas, justicia y política transformativa. En G. Castellanos, Gabriela, D. I. Grueso, Delfín Ignacio y M. Rodríguez (Comp), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 283-307). Cali, Colombia: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1995). Del orden al desorden. En LATOUR, B. y Woolgar, S, *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, (pp. 21-51). Madrid: Alianza Editorial
- Rincón García, J. J. (2013). *Territorialidade e conflito entre indígenas e camponeses no departamento do Cauca, Colômbia. 1991-2011*. (Tesis de maestría). Recuperado de <http://objdig.ufrj.br/16/teses/798285.pdf>
- Valencia. I. (2012). *Reconstrucción identitaria de poblaciones negras fronterizas: coexistencia y conflicto en el caribe insular colombiano*. (Tesis doctoral). Francia, Paris: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 40(36), 40-50.
- Zambrano, C. (2000). Diversidad cultural ampliada y educación para la diversidad. *Revista Nueva Sociedad*, (165), 148-159.

## Documentos oficiales

- Ospina, J., Galindo, P. y Caicedo, E. (2013). Componente social del Plan de Manejo Integral del Parque Arqueológico Nacional de Tierradentro. En Informe final presentado a la Subdirección de Arqueología, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH-. Bogotá
- Secretaría de Educación del Cauca [SED Cauca]. [2011]. Informe detallado sobre situación en Institución Educativa Microempresarial Agropecuaria San Andrés (IMAS). San Andrés de Pisimbalá (Inzá-Cauca). Gobernación del Departamento del Cauca.
- Asociación Campesina de Inzá Tierradentro [ACIT]. [2011]. Presentación.

Centro De Estudios Interculturales [CeI]. (s.f.). Asesoría y acompañamiento para el manejo de las relaciones interétnicas y territoriales. En: Centro de Estudios Interculturales [Página institucional]. Disponible en: <http://www.javerianacali.edu.co/asesoria-y-acompanamiento-para-el-manejo-de-las-relaciones-interetnicas-y-territoriales>

Sí a la Paz. [2014]. Parque Arqueológico de Tierradentro. En: Parque Arqueológicos Nacionales.

Instituto Colombiano de Desarrollo Rural [INCODER]. [Sin fecha]. Quiénes somos. En Pagina del Instituto colombiano de desarrollo rural. D

Ministerio de Transporte. [2014]. Transversal Libertador. En: obras.

## Noticias

Alcaldía de Inzá. [Sin fecha]. Información general. En: Nuestro municipio.

Alcaldía de Inzá. [17 de agosto, 2012]. Nuestro territorio municipal.

Tutalchá, M. J. (23 de noviembre de 2010). A compartir plantel educativo. Recuperado de <http://www.mineduacion.gov.co/observatorio/1722/article-256289.html>

Ministerio de Educación [MEN]. (29 de mayo de 2010). *Enfrentamiento en Pisimbalá entre campesinos e indígenas por institución educativa*. Recuperado de <http://www.mineduacion.gov.co/observatorio/1722/article-233929.html>

Noticias RCN. [29 de diciembre, 2010]. Campesinos de San Andrés de Pisimbalá denunciaron penalmente a indígenas Paeces por agresión [Versión Online].

Noticias UNO. (23 de enero de 2011). Enfrentamientos entre indígenas y campesinos en el Cauca. Recuperado de <https://canal1.com.co/noticias/enfrentamientos-entre-indigenas-y-campesinos-en-cauca/>

Revista Semana. (12 de marzo de 2011). Guerra por una escuela. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/guerra-escuela/236683-3>

## Entrevistas

- Rios, K., Duque, L., Reyes, A. y Espinosa, A. *Entrevista 001*. (agosto 8 de 2013). Comunicación personal.
- Rios, K., Duque, L., Reyes, A. y Espinosa, A. *Entrevista 005*. (agosto 9 de 2013). Comunicación personal.
- Rios, K., Duque, L., Reyes, A. y Espinosa, A. *Entrevista 007*. (agosto 9 de 2013). Comunicación personal.
- Rios, K., Duque, L., Reyes, A. y Espinosa, A. *Entrevista 010*. (agosto 9 de 2013). Comunicación personal.
- Rios, K., Duque, L., Reyes, A. y Espinosa, A. *Entrevista 011*. (agosto 9 de 2013). Comunicación personal.
- Rios, K., Duque, L., Reyes, A. y Espinosa, A. *Entrevista 012*. (agosto 9 de 2013). Comunicación personal.
- Rios, K., Murillo, A. y Arbeláez, P. *Entrevista 001*. Inzá-Cauca. (noviembre 9 de 2012). Comunicación personal.
- Rios, K., Murillo, A., Arbeláez, P. *Entrevista 002*. Inzá-Cauca. (noviembre 9 de 2012). Comunicación personal.
- Rios, K., Murillo, A., Arbeláez, P. *Entrevista 003*. Inzá-Cauca. (noviembre 9 de 2012). Comunicación personal.
- Rios, K., Murillo, A., Arbeláez, P. *Entrevista 004*. Inzá-Cauca. (noviembre 9 de 2012). Comunicación personal.
- Rios, K., Murillo, A., Arbeláez, P. *Entrevista 005*. Inzá-Cauca. (noviembre 10 de 2012). Comunicación personal.

## Fotografías

Cómo Aprender A Pintar. [2014]. Paleta de colores. Fotografía.

El Universal. [2013]. Atentado en Inzá. Fotografía. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.co/colombia/atentado-en-Inzá-pone-en-duda-la-unidad-de-la-guerrilla-de-las-farc-144978>

Felipedu. [2011]. Fotografía vía Transversal Libertador. Recuperado de <http://potencialimite.com/smf/index.php?topic=28133.0>

Ministerio De Transporte. (2014). Fotografía vía Transversal Libertador.

Proclama Del Cauca. (2013). Fotografía capilla doctrinera de San Andrés de Pisimbalá. Fotografía.

Rios, P. Karime. (2013). Fotografías población, paisajes y carreteras del Municipio de Inzá-Cauca. Fotografía.

# **05**

---

## **Entre subsistencias y neoextractivismos locales. Dinámicas mineras en el Norte del Cauca, Colombia\***

**Inge Helena Valencia P.**

Universidad Icesi | ihvalencia@icesi.edu.co

**Laura Silva Chica**

Universidad Icesi | laura.silva.chica@gmail.com

---

\* La versión original de este capítulo fue publicada por la *Revista Estudios Políticos* de la Universidad de Antioquia, y su reproducción está autorizada por las autoras. Para mayor información dirigirse a [www.scielo.org.co/pdf/espo/n52/0121-5167-espo-52-00172.pdf](http://www.scielo.org.co/pdf/espo/n52/0121-5167-espo-52-00172.pdf).

## Foto 01

Mina Agualimpia, Santander de Quilichao, 2016.



Laura Silva

## Introducción

Parado en medio de una montaña de rocas, Esteban –miembro del consejo comunitario del Zanjón del Garrapatero y concejal de Santander de Quilichao– mira hacia el horizonte. A su alrededor, un grupo de «paisas» –como suelen llamar los afrocolombianos a la gente blanca migrante que llega a sus territorios– extrae desde un orificio de 1 metro por 1 metro de ancho, y de aproximadamente 10 metros de profundidad, un balde de plástico cargado de piedra y tierra haciendo uso de una polea sencilla. «El oro de aquí tiene muy buena ley, es de muy buena calidad. Por eso la situación es tan compleja, entre más bueno el oro más manos hay detrás de él». Esteban explica que bajo tierra

se encuentran en ese momento nueve hombres cavando túneles mientras sacan las vetas de roca donde se encuentra el oro. «El temor hoy es que hay mucha lluvia y está aumentando la presión del agua del río Quinamayó sobre los túneles. Entonces todo ese peso va en algún momento a derrumbarse allá abajo. Hay muchos túneles y algunos ya se están encontrando» dice.

Hace tres años, en 2014, ocurrió un derrumbe en la mina Agualimpia en el municipio de Santander Quilichao, un pequeño poblado que concentra y jalona las dinámicas económicas, sociales y políticas del norte del Cauca, al suroccidente de Colombia. Aquel día discutiendo con las personas que se encontraban en la mina, las opiniones sobre la presencia de la minería de oro en Santander de Quilichao se dividieron. En el derrumbe murieron alrededor de 20 personas luego de que uno de los túneles colapsara al llenarse de agua, lo cual hizo que muchos rechazaran la continuidad de la actividad minera. Sin embargo, hoy hay quienes siguen creyendo que la mina entre más muertos tenga más oro da. «Con el derrumbe no solo se rompió la tierra, sino el tejido social y la solidaridad en la comunidad» dice Esteban; «hoy aquí el señor que tiene la plata trae la máquina, trae la clasificadora, trae los motores y trae las armas; o sea trae todo un montaje y dice es yo pongo esto, usted pone la tierra y en contraprestación yo lo que le pago es esto». Es así, como en los últimos años hay quienes se vinculan a este tipo de minería porque quieren mayores ganancias y quienes lo hacen porque no tienen opción.

Escondidas en medio del paisaje se alcanzan a divisar más de 15 carpas similares a la que nos cubre. Esteban nos mira y sonrío mientras una moto que pasa cerca se detiene a preguntarle quiénes somos. En el camino de regreso a la sede de la Asociación de Consejos Comunitarios del norte del Cauca, nos encontramos varias camionetas polarizadas estacionadas al lado de la carretera. Esteban vuelve la mirada y repite «entre más bueno el oro más manos hay detrás de él».

Esta pequeña imagen nos muestra cómo desde hace algunos años, un intenso extractivismo minero que media entre lo legal y lo ilegal ha venido generando profundas transformaciones en las prácticas productivas y de subsistencia de las comunidades afrodescendientes en la región del norte del Cauca. Por un lado, el extractivismo legal se ha configurado a partir de la articulación de varias actividades económicas como la minería de oro legal transnacional, el desarrollo del monocultivo de la caña de azúcar, y el desarrollo de parques industriales. Por otro, el extractivismo ilegal se ha configurado mediante la proliferación

de cultivos ilícitos de coca, la llegada y rápida expansión de la minería ilegal controlada por actores armados ilegales y las transacciones asociadas al narcotráfico y el control militar (legal e ilegal).

En este escenario, la minería artesanal, que hasta hacía algún tiempo se había caracterizado por ser una actividad económica de subsistencia propia para las poblaciones afrodescendientes de esta región, se fue convirtiendo en un lugar común para que actores muy diversos como empresarios externos legales e ilegales, y para que actores armados ilegales comenzaran a ejercerla. Cada uno ha buscado a toda costa controlar no sólo la actividad extractiva y las rentas que se producen, sino también los procesos de ordenamiento social en la región.

Teniendo en cuenta la complejidad de los procesos que hoy envuelven dicha zona, este artículo tiene como objetivo comprender la manera en que las transformaciones productivas ocurridas en torno a la extracción aurífera en este territorio, después de la llegada de actores armados ilegales y multinacionales mineras, ha dado origen a nuevas formas extractivas locales. Estos modos de neoextractivismo local sustentados en la noción de modernidades alternativas nos invitan a comprender la manera en que los campesinos mineros, ahora empresarios del oro, hacen su vida posible en un territorio altamente disputado por actores externos. También analizaremos cómo estos nuevos extractivismos reconfiguran relaciones económicas y políticas en una de las regiones estratégicas para el posconflicto, tradicionalmente, habitada por población afrodescendiente.

Los datos aquí presentados son el resultado de un trabajo de campo realizado en la vereda San Antonio de Santander de Quilichao entre el 2015 y el 2017, y que nos permitió entender no sólo cómo se organizan las empresas mineras locales hoy en algunas de las zonas rurales del norte del Cauca, sino también cómo se entretienen los procesos sociales en los que se articulan tradición y modernidad, legalidad e ilegalidad, y le dan vida a nuevos sistemas económicos locales.

## **Problemática minera y conflicto armado en Colombia**

La expansión de la industria minera ocurrida desde la década de 1990 en Colombia –y en general en Latinoamérica– como política de Estado responde a un proceso de largo aliento de reprimarización de la economía nacional. En



Colombia, el boom minero se ha desarrollado de forma paralela a la expansión de actores armados ilegales que, además de hacer su expansión en búsqueda del control territorial, a inicios de la década del 2000, también comienzan a vincularse al desarrollo de actividades relacionadas con la minería de enclave extractivo ilegal.

De acuerdo con el economista Gustavo Rudas (2011), desde el año 1990 hasta el 2001 fueron entregados en el país 1.889 títulos mineros, mientras que entre el 2002 y el 2009 la cifra se incrementó a 7.869 concesiones correspondientes a 4.839.149 hectáreas y 20 mil solicitudes en trámite. En mayo de 2009 se encontraban solicitadas casi 40 millones de hectáreas (casi 35 % del territorio nacional), lo que da cuenta de un importante crecimiento del interés por las actividades mineras y extractivas en Colombia.

Conforme a las estadísticas históricas de Sistema de Información Minero Colombiano SIMCO (2015), los departamentos con mayor producción de oro entre 2007 y 2014 han sido, en su orden, Antioquia, Choco, Cauca y Bolívar. En estos territorios, las grandes zonas agrícolas, los ecosistemas hídricos o la biodiversidad se ven afectadas cuando se descubren riquezas minerales. Según el Censo Minero Departamental<sup>1</sup> 2012-2013 que censó 4.133 minas de oro en 16 departamentos del país, solo 549 (13,3 %) poseen título minero y 899 (21,8 %) pagan regalías. La minería, de hecho, en Colombia está presente en el 44 % de los municipios del país, y representa el 30 % del total de las explotaciones mineras. «La presión que ejerce la minería sobre la población rural es muy fuerte, pasando por encima de los intereses colectivos, destruyendo la propiedad colectiva, como en el caso de los consejos comunitarios, la cual se transforma en propiedad privada, generando expectativas lucrativas dentro de las comunidades; inflando la economía rural, lo que trae consigo mayores niveles de pobreza y miseria» (Parra, 2014, citado en Valencia, 2016).

Este boom minero coincide a su vez con dos momentos claves que deben considerarse. El primero: que Colombia se identifique como país multicultural, con lo que las poblaciones afrodescendientes e indígenas empezarían a ser reconocidas como sujetos étnicos merecedores de derechos especiales. Este reconocimiento multicultural se configura bajo el modelo andino para las poblaciones indígenas (que reconoce la existencia de una autoridad propia, el

---

1. Ministerio de Minas y Energía. Censo minero departamental colombiano, 2012.

cabildo, asentada en un territorio cerrado, el resguardo) y para las poblaciones afrodescendientes bajo el modelo propuesto por la Ley 70 de 1993<sup>2</sup> o Ley de comunidades afrocolombianas, el cual permitió el reconocimiento de derechos y la titulación colectiva de algunos territorios, sobre todo en contextos rurales. A nivel macro regional encontraremos que el avance en cuanto a la titulación territorial para poblaciones afrodescendientes es frenado debido a la expansión de la titulación minera y a la avanzada del conflicto armado. Si bien el reconocimiento ha significado una ganancia, esta se ha visto disminuida por situaciones como los grandes índices de desplazamiento, marginalidad y pobreza,<sup>3</sup> así como otras variables asociadas al conflicto armado o el despojo de territorios por parte de macroproyectos e intervenciones públicas y privadas.

El segundo: el recrudecimiento de la violencia asociada al conflicto armado y al narcotráfico que en el país se afianza por varias regiones, en este caso en el Pacífico y el norte del Cauca. Recordemos que el departamento del Cauca es una región geoestratégica en lo que concierne al desarrollo de las dinámicas del conflicto armado. Por un lado, convergen corredores entre la Amazonía y el Océano Pacífico, el Ecuador y el Valle del Cauca, lo que permite que se movilicen tropas de grupos armados y circulen mercancías como armas e insumos para el procesamiento de drogas.

En esta zona, las Farc logran hacer presencia a través del frente sexto en los municipios de Toribío, Corinto, Miranda, Santander de Quilichao, Jambaló, Caldono y Caloto. Después de una permanencia hegemónica durante los años

---

2. «La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana».

3. Los resultados del estudio «Los municipios hacia los objetivos de desarrollo del milenio» (DNP-PNUD, 2006) demostraron que la región Pacífica posee las peores condiciones de vida del país. De 133 municipios de la región, 117 están por debajo del mínimo constitucional de 67 puntos del índice de calidad de vida (ICV). La región Caribe, es según el mismo estudio, una de las regiones con las peores condiciones de vida después de la región Pacífica. Mantiene un ICV de 72 puntos, inferior al promedio nacional, estimado en 77 puntos (Barcelos et al., 2007 citado en Viáfara et al., 2009).

setenta y ochenta, a finales de los noventa irrumpen las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Hay dos razones para explicar la irrupción de la entrada paramilitar a la región, la primera para disputar el control territorial a las guerrillas, en particular a las FARC. En esta versión, ante la incapacidad del Ejército para someter a la guerrilla, los grupos paramilitares fueron llamados a tomar el control (Valencia, 2016, citado en Espinosa, 2011). La segunda razón explica que la presencia paramilitar está relacionada con los efectos del plan Colombia sobre las regiones donde había cultivos de coca. Este último elemento hizo que muchos grupos paramilitares se desplazaran de dichas zonas en búsqueda de nuevos lugares de poder relacionados con el control y comercio del narcotráfico y de la economía ilegal anclada al desarrollo de diversos megaproyectos a lo largo del Cauca y del Pacífico (Espinosa, 2011). En el caso particular del norte del Cauca, el paramilitarismo entra a la región por las zonas norte y Centro del departamento. En la zona norte actuaron en los municipios de Buenos Aires, Santander de Quilichao y Suárez a través del bloque Calima, y en Miranda, Caloto y Corinto por medio del bloque Farallones. Posterior a la desmovilización del paramilitarismo en 2005, encontraremos que en el norte del Cauca se encuentran arraigadas estructuras asociadas a las bandas criminales que se especializan en el narcotráfico y la minería ilegal para continuar ejerciendo su control en la región (Valencia 2016; Acnur, 2015).

Entonces, es visible cómo el auge minero ha tendido a agudizarse en lugares donde el conflicto se ha recrudecido, afectando de manera especial a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. En el caso del norte del Cauca veremos cómo muchos de los territorios étnicos empezaron a ser entendidos como entidades económicamente desarrollables, y como lugares estratégicos para ser controlados por actores armados. En este contexto, la articulación de las economías legales e ilegales, a partir de la explotación aurífera, llama la atención sobre la manera en que se ha regulado este tipo de actividad extractiva en territorios ancestrales de comunidades afrodescendientes (Massé y Camargo, 2012; Caro, 2014). En el caso particular del departamento del Cauca el proceso de reacomodo de los grupos alzados en armas en el país, desde mediados de la década de 2000, ha estado atravesado por el auge de la minería ilegal, que ocurre posterior al proceso de paz alcanzado con los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia. Este tipo de minería es un nuevo espacio social de ilegalidad, que las guerrillas y los distintos grupos herederos del paramilitarismo se

disputan y capitalizan mediante su capacidad de influencia sobre la población. El vínculo entre estos diferentes actores con la producción minera ya se ha trazado al señalar la relación directa entre el aumento del precio del oro y la actividad minera ilegal con la tasa de homicidios y las masacres. Así, la minería ilegal como espacio de disputa entre los actores armados, refleja la debilidad institucional del Estado y el grave impacto que causa a las poblaciones locales.

Para el caso del norte del Cauca, la presencia en esta zona de grupos armados ilegales no la explica solamente el auge minero ilegal, ya que está asociada también a los cultivos ilícitos de algunas zonas rurales para asegurar su movilidad y abastecimiento. De esta forma, el auge de la minería es una oportunidad de capitalizar su permanencia en un nuevo rubro económico ilegal. No se trata del reemplazo de la actividad minera por los cultivos ilícitos, como ocurre en otras zonas del país, sino del auge de la minería ilegal en zonas de influencia de grupos armados ilegales. La mayor parte de las veces financiada por ellos o empresarios vinculados a ellos, pero con su protección y apoyo (Valencia, 2016).

Para las comunidades que participan en la minería ilegal, la presencia de los grupos armados al margen de la ley no es la mayor preocupación, aunque saben cuál es su rol dentro de este escenario. Para ellas, lo más complicado es la influencia que tienen los empresarios mineros gracias a su capacidad financiera que les permite vincular a la población en estas actividades extractivas. De esta forma, su territorio es presa de esta intervención y su comunidad amedrentada por quienes la dirigen que buscan asegurar el control sobre la producción, la tierra y la población. Esta actividad se convierte en el escenario en el que se configuran la influencia de los grupos al margen de la ley. Recurrir a la violencia es su estrategia para asegurar el control territorial y resolver disputas por las transacciones en mercados ilegales que dan como resultado el aumento en la tasa de homicidios y masacres (Idrobo, Mejía y Tribin, 2014). Es así como el boom de la minería aurífera en Colombia ha generado nuevas confrontaciones por el acceso a los recursos y las rentas que produce, disputando además la vocación territorial de los lugares donde se realiza. Los actores armados ilegales han visto en este tipo de economías extractivas un canal para sustentar sus actividades, lo que ha llevado a que la minería se convierta en combustible del conflicto armado (Rettberg y Ortíz, 2014; Massé y Camargo, 2012), poniendo, asimismo, en riesgo la pervivencia de las poblaciones de la región.

Lo que es claro que es que la relación entre extractivismo y conflicto armado en el norte del Cauca nos invita a visibilizar los primeros trabajos de investigación sobre dicha relación realizados por Paul Collier y Anke Hoeffler (1998) a finales de la década de los 90's. En él, los autores afirmaban que la razón principal por la cual se originan guerras civiles de larga duración en escenarios donde había presencia de recursos naturales altamente valiosos era las ganancias que estos dejaban. Si bien sus planteamientos sirvieron para abrirle camino a uno de los temas que había sido pasado por alto en las investigaciones en ciencias sociales, estos no estuvieron exentos de críticas. De hecho, algunas de las más fuertes dieron como resultado nuevas interpretaciones que llaman la atención sobre la necesidad de pensar la interacción entre extractivismo y conflicto más allá de la codicia o la consecución de bienes económicos.

Para Macartan Humphreys (2005), por ejemplo, existen por lo menos cinco mecanismos que pueden explicar la relación entre los recursos naturales y el comienzo de una guerra de larga duración. Dentro de estos se encuentran: la debilidad estatal, la viabilidad (los recursos naturales podrían financiar guerras iniciadas por otros motivos), las redes (grado en que los recursos naturales afectan la cotidianidad de las personas y cómo esto define la posición de estos ante los conflictos), el reclamo (la dependencia de los recursos naturales, de hecho, podría estar asociada con quejas en lugar de la codicia), y la codicia de alguien de fuera (no necesariamente son codiciosos los rebeldes, hay terceros—como otros estados, corporaciones, organizaciones— interesados en acceder a los recursos naturales).

Por otra parte, hay quienes han estudiado el vínculo entre el conflicto armado y los recursos naturales desde un enfoque geográfico (Bannon y Collier, 2003; Ross, 2003; Humphreys, 2005; Koning, 2008; Le Billon, 2001, 2013; Osorio y Norman, 2016). Este tipo de investigaciones se ha concentrado puntualmente en intentar comprender de qué manera la presencia de recursos minerales de gran valor como el oro, el petróleo, las esmeraldas o los diamantes afecta las dinámicas de la violencia y cómo todo ello puede repercutir la institucionalidad estatal y en el tipo de ordenamiento político y económico que se va configurando: Estados fuertes y Estados débiles. Para aproximarse al problema, gran parte de las exploraciones que retoman este enfoque geopolítico trabajan con estudios de caso en países africanos o suramericanos.

Ahora bien, otras investigaciones se han concentrado en caracterizar dicha relación a partir de la dicotomía legalidad-ilegalidad (Winer y Roule, 2003; Bray, 2003; Le Billon, 2003; Bray, 2003; Le Billon 2003, Massé y Camargo, 2012; Rettberg y Ortiz, 2014). Quienes se interesan por esta interacción, buscan comprender el tipo de actores, las estrategias y los impactos de las interacciones legal/ilegal en el crecimiento económico, la corrupción o los niveles de criminalidad de ciertas regiones. Si bien hay quienes afirman que la interacción entre actores o instituciones legales e ilegales puede ser comprendida a partir del análisis de la relación entre conflicto armado y recursos naturales, para los investigadores que abordan el asunto desde esta perspectiva, la relación por sí sola no explica el fenómeno. Para ellos, abordar las dinámicas del extractivismo en lugares particulares debe considerar, además, factores históricos, políticos, geográficos y sociales de los escenarios en los cuales se presentan las disputas. Por ello, abordaremos la historia de la región del norte del Cauca para comprender cómo surge la minería como una actividad productiva ligada a la subsistencia de las poblaciones afrodescendientes, y cómo se imponen nuevos extractivismos que reconfiguran las relaciones políticas y económicas locales.

## **Norte del Cauca: entre las economías de subsistencia y los extractivismos mineros**

Ubicados al norte del departamento del Cauca se encuentran los municipios de Puerto Tejada, Santander de Quilichao, Caloto, Villarica, Guachené, Suárez y Buenos Aires. En términos geográficos, puede decirse que esta subregión posee zonas planas y territorios de ladera que se extienden a lo largo del río Cauca y entre la cordillera Central y la cordillera Occidental al sur de Colombia. En estos lugares, la minería de oro empezó a consolidarse desde el S. XVIII como parte del proyecto económico de construcción nacional, pero también como una práctica de subsistencia asociada a la resistencia y a la libertad de la población esclavizada de origen africano. El trabajo realizado por los pobladores afrodescendientes en las minas ubicadas en las tierras que hoy hacen parte del norte del departamento del Cauca permitió que la región del valle geográfico del Río Cauca se vinculara rápidamente al circuito mercantil nacional y se

configurara como un centro de poder y movilidad de la fuerza de trabajo entre el valle interandino y el Océano Pacífico, lo que favoreció la sostenibilidad económica de la naciente república. Los intereses económicos y políticos que dieron forma a esta región estuvieron enmarcados en la explotación minera que tuvo su complemento en las prácticas agropecuarias. Pese a que los asentos de minas y las grandes haciendas fueron las figuras que durante años determinaron el ordenamiento social y económico de la región, en la segunda mitad del siglo XIX las haciendas nortecaucanas entran en crisis por el decaimiento del circuito del oro y la abolición de la esclavitud (Vélez, Varela, Rátiva y Salcedo, 2013). Dado que los mineros y hacendados no podían disponer más de la fuerza de trabajo esclavizada se vieron obligados a negociar con la gente afrodescendiente buscando formas para promover su permanencia en las tierras mineras y agrícolas. De esta manera, como parte de estas negociaciones, tomó auge la aparcería como sistema de cambio de mano de obra por precarios derechos al usufructo de la tierra (Ararat, 2013).

Este proceso, en el que la gente afrodescendiente pasó de ser esclavizada a ser campesina y minera, no fue inmediato, pero marcó de manera muy importante a la región; primero fue necesario un período de transición en el que los antiguos esclavizados debieron seguir trabajando en tierras ajenas antes de hacerse propietarios de las que los acogerían. Así que la libertad no trajo consigo la propiedad sobre la tierra (Ararat, 2013), y más bien propició el peonaje de negros sin tierra que entraron al servicio de haciendas y minas de los antiguos dueños (Friedemann, 1993). Al terminar la esclavitud, los recursos más importantes de los que disponían los afrodescendientes libres eran sus conocimientos sobre las diversas actividades productivas y su fuerza de trabajo que utilizaron, posteriormente, para recrear y configurar su propio territorio.

De esta manera los pobladores afrodescendientes del norte del Cauca empezaron a organizarse social y económicamente en sus territorios, dándole continuidad a prácticas como la minería y la agricultura ahora como la base fundamental de lo que se conoce como la *finca tradicional de subsistencia nortecaucana*. De acuerdo con Arturo Escobar (2010), estos sistemas se organizaron siguiendo formas de apropiación territoriales familiares y comunales con base en la agricultura, la pesca y la minería. De esta manera, el restablecimiento de lazos comunitarios se vio fortalecido por el nacimiento de formas productivas

propias, que, para el caso del norte del Cauca, contribuyeron a fortalecer los procesos de autonomía territorial.

Dos situaciones sobresalen aquí. La primera es que la finca tradicional permite que los afrodescendientes se establezcan de manera duradera en este territorio. Es así como la tierra se relaciona entonces con la consecución de la autonomía, reforzando una representación sobre su valor, que se comparte con otras poblaciones afrodescendientes en América Latina y el Caribe. En concordancia con Peter Wilson (1973, 2004), para las poblaciones afrodescendientes caribeñas la tierra representa más que un recurso económico y de subsistencia. Existe un vínculo afectivo con ella y con la propiedad que confirma la libertad y la pertenencia a la comunidad. Es decir, la tierra heredada, ocupada o incluso comprada, demuestra que este tipo de apropiación del espacio crea una auto afirmación del grupo por medio de la herencia. Así, la propiedad de la tierra asegura la pervivencia del grupo familiar e instaura una continuidad que trasciende el carácter efímero de la existencia individual. (Christine Chivallon, 200). La segunda es que las poblaciones afrodescendientes compran su tierra, y después de ello logran apropiarla. Esta situación es muy importante, ya que a pesar de que no hubo procesos de concesión de tierras con la abolición de la esclavitud como en otros lugares, los afronortecaucanos tuvieron la posibilidad de comprarlas y recuperarlas para construir su proyecto colectivo. En otras palabras, a través de estrategias de inserción al mercado lograron sobrevivir y consolidar procesos de reconstrucción comunitaria y acción política.

En el caso de la minería tradicional, puede decirse que esta ha representado históricamente una parte fundamental de los sistemas tradicionales de subsistencia de las comunidades afrodescendientes de Colombia y del norte del departamento del Cauca. Para el caso de la minería artesanal, las antropólogas Nina S. de Friedemann y Mónica Espinosa (1993), reconstruyen la manera en que la minería permitió no sólo que algunos reunieran el oro necesario para comprar su libertad y su tierra dejando espacio para que otros esclavizados trabajaran por la suya, sino que se fueran estableciendo comunidades en terrenos mineros a lo largo de los ríos para seguir extrayendo el metal como actividad de subsistencia que combinaban con la agricultura. Así pues, la minería artesanal y la agricultura se organizaron al interior de fincas tradicionales, las cuales aparecen como propiedad familiar incorporada a la memoria comunal de la población afrodescendiente desde hace más de 150 años (Jaramillo; Londoño;



Sánchez, 2015). En ella, se establecieron vínculos sociales y culturales, los cuales guiaban el ordenamiento colectivo por fuera de modelos preestablecidos. En este escenario, la minería artesanal se configura como el espacio de convergencia de proyectos locales, redes y memorias sociales de experiencias de despojo y resistencia, y de disputas por el sentido de la naturaleza y de la comunidad (Jaramillo; Londoño; Sánchez, 2015) que actualmente deberá enfrentar múltiples procesos asociados a los nuevos extractivismos.

## **Las transformaciones en los extractivismos mineros en el Norte del Cauca**

Para comienzos del siglo XX se da inicio al proceso de restablecimiento de las haciendas por parte de los terratenientes. Fue así como los grandes propietarios intentaron obligar a los campesinos afrortecaucanos a vincularse de nuevo al trabajo en sus haciendas. La entrada del proceso de industrialización a escala nacional detonó lo que algunos han denominado como el proceso de proletarización o descomposición del campesinado afrodescendiente. En este caso los campesinos comenzaron a ser despojados de sus tierras, que serían ocupadas por la siembra de caña de azúcar, y dar paso a uno de los grandes proyectos extractivistas de la región.

Este proceso de despojo territorial se intensifica desde la década de 1940 con la ampliación de las fincas de mestizos provenientes de la ciudad de Cali y la llegada de una nueva oligarquía comercial que empieza a concentrar tierra, primero a través de la ampliación de los trapiches paneleros, que se realiza entre 1940 y 1950, para luego continuar en la década de 1960 con la modernización de estos y la conformación de grandes ingenios azucareros mediante inversión de capital del naciente empresariado caleño y extranjero.<sup>4</sup> Según Michael Taussig y Anna Rubo (1978), lo anterior trajo como corolario

---

4. La historia de la familia Eder, y hasta cierto punto la de otros norteamericanos como los Barneys y los Simmonds, demuestra cómo el comercio extranjero penetró en el valle, permitiendo a estos comerciantes hacer sus fortunas, sin tener que correr el riesgo de invertir en grandes haciendas con escasez de «brazos». Con el dinero de sus actividades comerciales y la ruina de las antiguas familias del Cauca pudieron adquirir grandes porciones de tierra fértil (Aprile, 1994).

que gran parte de la población afrodescendiente, oriunda de la zona, se viera obligada a trabajar temporalmente en la industria azucarera por el pago de un salario, combinándolo con el trabajo en las fincas, las cuales, por lo reducidas que habían quedado,<sup>5</sup> eran insuficientes para la subsistencia familiar. Esto refleja el paso de una región con una tradición económica de subsistencia campesina a una región donde predominaba una estructura productiva moderna basada en relaciones salariales y capitalistas con orientación exportadora.

A su vez, en la década de 1970, empezaron a llegar diversos proyectos que bogaban por modernizar la producción agrícola campesina en el país y, por tanto, la que persistía precariamente en la zona. En este momento, se consolida el desarrollo de la agroindustria con un importante impulso al cultivo de la caña a partir de la instauración de algunos ingenios que posteriormente se convertirían en polo de desarrollo regional. Las haciendas se transformaron en grandes ingenios azucareros que dieron continuidad al proceso de despojo sistemático de los campesinos afronortecaucanos de sus tierras mediante la compra a muy bajo precio, alquiler o robo de sus parcelas. De esta manera, los ingenios contribuirán a seguir proletarizando a las poblaciones afrodescendientes, aunque algunas persisten con la realización de actividades de subsistencia relacionadas con el desarrollo de actividades agrícolas y sobre todo de la minería tradicional.

En la actualidad, los proyectos extractivistas se sustentan en el desarrollo de la minería tanto legal como ilegal de oro y de otros recursos presentes en las tierras del norte del Cauca, vinculando nuevos actores como los empresarios para el impulso de empresas industriales o los grupos armados ilegales. La expansión del cultivo de caña de azúcar, el crecimiento de las zonas industriales impulsadas por el Estado, la construcción de una hidroeléctrica - La Salvajina -la cual se llevó a cabo en tierras donde las comunidades afrodescendientes trabajaban la agricultura y la minería tradicional-, el fortalecimiento de una importante economía ilegal sustentada en el cultivo de hoja de coca, y el resurgimiento de la minería -transnacional e ilegal (aquella controlada por actores armados al margen de la ley)- son algunos de los procesos extractivos que se articulan y que

---

5. Por ejemplo, en Puerto Tejada el tamaño promedio de la finca campesina en Puerto Tejada pasó de 4.8 has en 1933 a 0.32 has en 1967; por otra parte, las propiedades campesinas en 1933 fluctuaban entre 3.2 y 6.4 has, en 1958 entre 0.64 y 1.3 has, y en 1964 a menos de 0.64 has (Hurtado y Urrea, 199, citado en Taussig, 1978).

han venido transformado el ordenamiento social del norte del Cauca. Es aquí donde veremos que entran en tensión formas tradicionales de hacer minería con aquellas a gran escala, tanto legales como ilegales que afectan de manera directa las territorialidades y formas de subsistencia de las poblaciones afronortecaucanas.

## **Minería criminilegal: entre el enclave extractivo ilegal y transnacional en el norte del Cauca:**

Actualmente, la presencia de la agroindustria y el renovado extractivismo minero han transformado radicalmente las prácticas económicas tradicionales de subsistencia, obligando a la población afronortecaucana a dirigir sus esfuerzos productivos hacia la explotación de recursos naturales. Después de analizar el origen de la minería de subsistencia ligada a la presencia de las poblaciones afrodescendientes, es remarcable cómo la expansión de la minería transnacional e ilegal en el norte del Cauca toma fuerza a principio de este siglo.

En el caso de la zona alta montañosa, la entrada de las transnacionales mineras se dio de forma paralela a la entrada del paramilitarismo. Para finales de 2006 y comienzos de 2007 llega la multinacional Kedahda S. A., seguida de geólogos e ingenieros de la Cosigo Resources, y logran la titulación a nombre de personas naturales. Según Vélez, Varela, Rátiva y Salcedo (2013), en 2004, la multinacional Anglo Gold Ashanti obtiene una titulación de 50.000 hectáreas entre los municipios de Suárez y Buenos Aires para la explotación de oro y otros minerales sin haberse realizado la consulta previa correspondiente.

En los municipios de Suárez, Buenos Aires y Santander de Quilichao el Gobierno ha hecho entrega de 33 títulos mineros que cubren un área cercana a las 20.000 ha. De ellas, 17 corresponden a explotaciones de minerales como el oro, la plata y el cobre. En Santander de Quilichao entregaron otros 4 títulos de aproximadamente 6.939,79 ha y de los cuales 2 se dedican a extraer oro. De acuerdo con el registro de prensa entre el 2004 y 2008, las multinacionales mineras Cosigo Resort y Anglo Gold Ashanti de Sudáfrica intervinieron en los municipios de Suárez, Santander de Quilichao y Caloto provocando presión sobre las poblaciones afrodescendientes, indígenas y campesinas allí presentes. En ambos casos, tanto en Suárez como en Santander de Quilichao,

se debe considerar que además de estos títulos mineros que representan la cara formal del extractivismo minero, existen lugares de extracción ilegal de metales, sobre todo de oro.

Es así como un par de años después del boom de la titulación legal transnacional, irrumpen los grupos armados al margen de la ley en la zona rural de Santander de Quilichao –zona plana– para impulsar la minería ilegal. Desde 2004 empezaron a llegar al territorio dichos actores armados, bandas criminales, herederos de las Autodefensas Unidas de Colombia. Esta nueva presencia facilitó las actividades de exploración presionando a los pobladores para vender sus predios, y fracturar la organización comunitaria asesinando líderes locales con el fin de contener la movilización social que se oponía a la minería a gran escala.

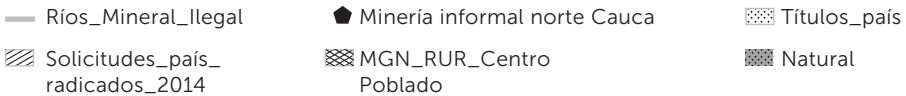
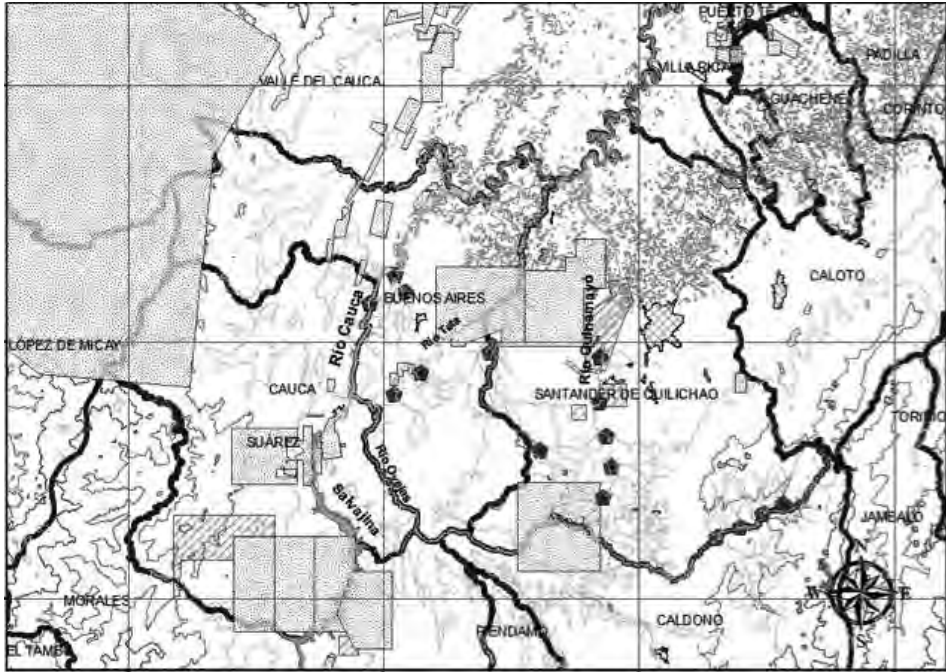
En este municipio, la llegada de la minería coincide con la entrada de grupos armados ilegales como los paramilitares y bandas criminales articuladas a la economía del narcotráfico. Estos nuevos actores impulsan la llegada de empresarios mineros foráneos que diseñan diversas estrategias para acceder a los territorios de las poblaciones afrocampesinas. El arrendamiento de parcelas a cambio de la obtención de un porcentaje del total de oro lavado, las amenazas y sobornos a miembros de las comunidades, y la compra a muy bajos precios de los predios han permitido el anclaje de la actividad minera ilegal en la zona plana, en particular Santander de Quilichao.

Así pues, la llegada de nuevos grupos a Santander de Quilichao interesados en consolidar la minería como motor de desarrollo y de obtención de riqueza –legal e ilegalmente– se entrecruza con los procesos colectivos de las comunidades afro. La articulación entre extractivismo, violencia y despojo ha generado el resquebrajamiento de las actividades productivas de subsistencia de las comunidades afrocampesinas de Santander de Quilichao. El despojo de territorios y epistemologías locales ha conllevado a la intensificación del conflicto armado y a la transformación de las prácticas sociales y productivas de este tipo de comunidades que deben mediar entre lo tradicional-ancestral, lo ilegal y lo institucional.

Las amenazas, la presencia de paramilitares y otros actores armados, la incursión ilegal de retroexcavadoras, la presión ejercida por las multinacionales, la desatención o complicidad del gobierno local, y las alianzas entre el narcotráfico y las bandas criminales que van detrás del oro, complejizan el escenario y desafían a las comunidades que intentan permanecer en sus territorios. Hoy

## Mapa 01

### Minería formal e informal en el Norte del Cauca



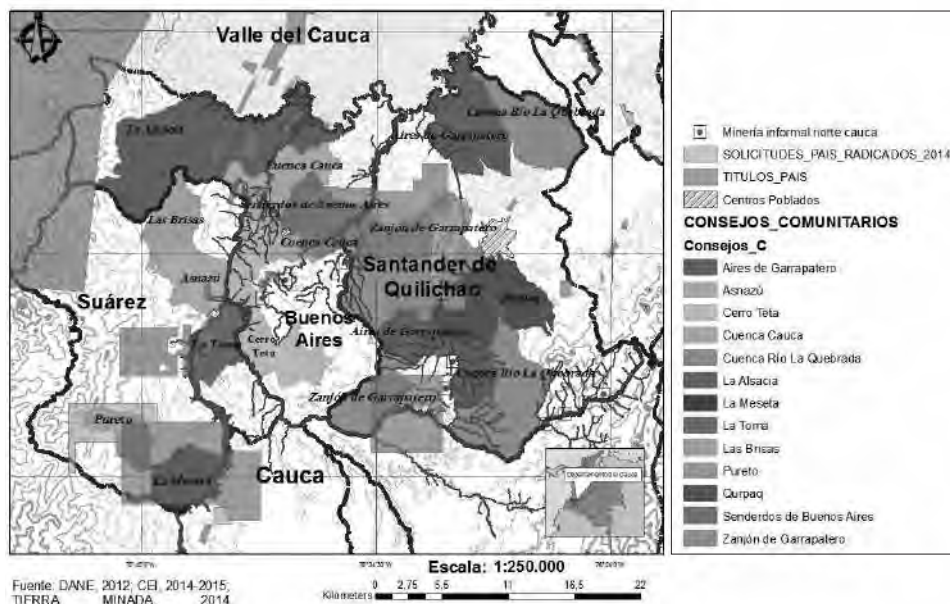
Elaboración: Esteban Tello.  
Seminario de Investigación Narcotráfico y Seguridad, Icesi.

en día apelar a las redes de solidaridad, reivindicando además cierta identidad colectiva sustentada en el significado de sus prácticas de subsistencia más allá de lo productivo, es una alternativa que lideresas como Francia Márquez han utilizado, a pesar de que ello ha significado tener que salir expulsada del territorio.

Así, vemos cómo la minería transnacional, llevada a cabo por empresas multinacionales, y la minería mafiosa, desarrollada por grupos armados ilegales

## Mapa 02

Consejos comunitarios y Minería en Suárez, Buenos Aires y Santander de Quilichao.



Elaboración: Esteban Tello.

Seminario de Investigación Narcotráfico y Seguridad, Icesi.

y bandas criminales, han generado tensiones al interior de las comunidades y transformaciones en actividades como la minería tradicional. Una de las contradicciones más evidentes ha sido el reconocimiento Constitucional de las comunidades negras como dueñas de sus territorios ancestrales, pero sin dejar de ser el Estado el dueño del subsuelo. Mientras las comunidades leen sus territorios como el espacio de construcción colectiva, el Estado ve recursos naturales explotables. En este escenario, la minería transnacional y la minería de enclave extractivo ilegal hacen que las comunidades se debatan entre la resistencia o la vinculación como mano de obra en actividades extractivas que

ven la naturaleza como recurso o fuente de rentas, y no como el medio que posibilita trayectorias sociales y colectivas autónomas.

En este caso, podríamos afirmar que esta minería que articula dinámicas tanto legales provenientes de la titulación a empresas transnacionales como ilegales de la minería controlada por actores armados configura un orden crimilegal. La crimilegalidad, propuesta por Schultze-Kraft (2016), en tanto enfoque teórico fusiona tres categorías que hasta ahora habían permanecido separadas: legalidad, ilegalidad y criminalidad. Así pues, para el politólogo alemán, los órdenes crimilegales se refieren a las «estructuras, mecanismos y procesos de gobernanza que se dan con base en patrones dinámicos y regulares de interacción y transacción social que se ubican entre los ámbitos de legalidad e ilegalidad-criminalidad» (p. 22). Para él, hablar de crimilegalidad, es reflexionar sobre el conjunto de interacciones sociales e intercambios entre el Estado y actores no estatales que se sitúan en las márgenes de este y que desde allí producen legitimidad y órdenes sociales y políticos. En el caso de este tipo de minería desarrollada en el norte del Cauca, encontramos que el perfeccionamiento de la minería ilegal se logró y posibilitó, gracias a las titulaciones legales que permitió el Estado, y que al ser abandonadas por las empresas transnacionales se convirtieron en espacios idóneos para ser llenados por los actores armados ilegales que llegaron a ocupar los títulos, y en el proceso de controlar las actividades mineras surgen transacciones sociales como lo veremos a continuación.

### **Extractivismos locales tercerizados: el caso de San Antonio**

Como ya lo mencionamos en el caso particular de Santander de Quilichao, los actores armados ilegales que buscaban sacar provecho de la minería llegan desde el 2008 para controlar algunas de las minas de la región. Pero desde el 2011 la violencia se intensifica y alcanza su pico más alto en el período comprendido entre el 2012 y el 2015. Homicidios, torturas, y amenazas a líderes políticos y sociales marcaron la historia del municipio. Gran parte de las muertes han ocurrido en veredas como San Antonio, El Palmar y Santa Lucía, lugares donde se ha anclado con fuerza la práctica de la minera ilegal.

### Mapa 03

Ubicación de la vereda San Antonio en la zona rural de Santander de Quilichao



(Google Maps, 2016)

En esta época coinciden en el territorio combatientes del frente Jacobo Arenas de las Farc, el ELN, los Rastrojos y las grandes multinacionales mineras. Allí, empezaron a disputarse el control territorial, para después implementar estrategias con el fin de controlar las economías locales y algunas de las dinámicas territoriales en función de sus intereses particulares (López, 2014). El arrendamiento de parcelas a cambio de la obtención de un porcentaje del total de oro lavado, las amenazas y sobornos a miembros de las comunidades, y la compra a muy bajos precios de los predios han permitido el anclaje de la actividad minera –sobre todo ilegal– en Santander de Quilichao.



## Mapa 04

Huellas de la minería en las riberas del río Quinamayó y Agualimpio



(Google Maps, 2016)

Sin embargo, en el 2014 el derrumbe ocurrido en la mina de oro de Agualimpia ubicada en la vereda San Antonio cambió el rumbo de esta práctica en la zona. El accidente en el que murieron decenas de mineros que se encontraban trabajando cuando la tierra cedió y todo se vino abajo fue atribuido a la falta de condiciones técnicas en el proceso de extracción que venían llevando a cabo los actores armados ilegales. Y aunque luego del desastre la fuerza pública intervino expulsando la mayor parte de las retroexcavadoras que se encontraban funcionando de manera ilegal, hay quienes dicen que este no fue un impedimento para que los dueños de las máquinas continuaran invirtiendo en el negocio de la minería y sacando ganancias.

Tras de la tragedia, los pobladores locales se dividieron entre los que estaban a favor continuar con el barequeo (trabajo en las minas) y los que no. En el caso de municipios de la zona alta del norte del Cauca como Suárez, donde los consejos comunitarios reivindican su identidad a partir de la minería en

tanto práctica tradicional de subsistencia, el derrumbe les dio herramientas para ampliar su discurso de denuncia de la minería ilegal como una forma de despojo que transgrede sus derechos como comunidad. Empero, en Santander de Quilichao (zona plana) lo sucedido sirvió para reorientar la extracción del enclave a la creación de empresas mineras propias bajo la idea de que si las minas pasan a manos de los pobladores locales podrían convertirse en una oportunidad para construir una empresa local que permitiera mejorar las condiciones de vida de los pobladores.

La vereda San Antonio hace parte de la zona rural del municipio de Santander de Quilichao. Ubicada a unos 15 minutos de la cabecera municipal, con cerca de 200 familias que viven en casas a lado y lado de la carretera que lo conecta con Buenos Aires. Los que viven allí recuerdan que quienes fundaron la vereda llegaron a la Hacienda San Julián durante el siglo XVIII. Fueron organizándose personas esclavizadas que se dedicaron a la agricultura y a la extracción de oro en las vegas del río Cauca. Con el paso del tiempo gran parte de la mano de obra esclavizada huyó, y otros cuantos lograron comprar su libertad con el dinero que habían ahorrado durante las jornadas de trabajo en las minas.

La extracción de oro de la cuenca del río Quinamayó y de las lomas del río Agualimpia, permitió el establecimiento definitivo de la vereda donde se encuentra hoy. Hasta principios del siglo XX la comunidad de San Antonio continuó extrayendo oro como forma de subsistencia, combinándola con la realización de actividades ligadas a la agricultura. Sin embargo, la expansión de la agroindustria de caña de azúcar llevó a la gente a transformar sus modos de vida. Muchos dejaron de lado las bateas y los almocafres para tomar el machete y dedicarse al corte de caña.

Pero, según los pobladores de San Antonio, la entrada de la minería ilegal fue uno de los momentos más difíciles para la vereda. Algunos habitantes de San Antonio dicen que a la vereda llegaron personas en carros lujosos con ponchos y maletas llenas de plata ofreciéndoles a la gente dinero y trabajo a cambio de dejarlos extraer oro de sus propiedades. Antes de llegar a San Antonio, la minería ilegal había pasado por la vereda La Toma (Suárez), y luego bajó hasta el Palmar y Santa Lucía (Santander de Quilichao) siguiendo el cauce de los ríos Quinamayó, Agualimpia y Mandivá.

Quienes en ese entonces vendieron sus parcelas no sólo entregaron su finca, sino también la vereda y la gente que quería quedarse, ya que el efecto dominó de la extracción ilegal con cianuro y mercurio terminarían apagando la vitalidad del territorio por completo. O al menos eso pensaban muchos pobladores locales hasta que el 30 de abril de 2014, cuando ocurrió el desastre en Agualimpia, como le decían a una de las tantas minas ubicadas cerca de la ribera del río Quinamayó en la vereda San Antonio.

La mina se había derrumbado y «tragado» más de 40 personas que se encontraban trabajando en ella. Agualimpia había empezado a operar desde el 2012 por parte de mineros ilegales vinculados a grupos armados. Para ese entonces, se incrementó la migración hacia San Antonio de personas provenientes de Suárez, Buenos Aires y algunas zonas del suroccidente de Antioquia como mano de obra para extraer el oro de la tierra de San Antonio. En medio del caos del derrumbe, varias organizaciones sociales como ACONC (Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca) y el PCN (Proceso de Comunidades Negras) realizaron denuncias, logrando que la policía y el ejército realizaran un operativo en varias minas ilegales del lugar.

Una vez el ejército terminó de sacar o quemar las retroexcavadoras que se encontraban en el territorio, un conjunto de campesinos locales, propietarios de dichos terrenos, se reunieron y decidieron tomar el control de la extracción aurífera que se venía realizando creando la asociación Asominearte Tierra de Oro. Actualmente, a la vereda llegan más de 800 trabajadores de distintas zonas de la región para trabajar de día y de noche en las minas ubicadas cerca al Río Quinamayó y Agualimpia, controladas por esta nueva asociación.

De esta situación, dos aspectos nos muestran varias transformaciones en lo podría ser la última fase del extractivismo minero que emerge en el norte del Cauca. El primero es que las formas para de explotación minera se transforman. Del tradicional barequeo a las cúbicas, que son unos agujeros profundos con dimensiones de 1m de ancho por 1m de largo, y con más de 10 metros de profundidad. En cada cúbica se instala una polea, y ayudándose con arneses se introducen de 8 a 15 hombres que van picando la roca en el subsuelo siguiendo la veta de oro. Afuera, otro grupo recibe y lava las rocas y arena que sale de la cúbica en contenedores medianos de plástico. Al final de la cadena, algunos campesinos siguen buscando con sus bateas el mineral en las piscinas

que se forman al lado de la cúbica con el agua que ha sido bombeada desde las entrañas de la tierra. Esta nueva forma de explotación, mucho más irregular, supone importantes riesgos para las personas que se introducen bajo tierra, además de dejar impactos importantes en la tierra.

El segundo aspecto radica en que mientras la minería de subsistencia se caracterizaba por su carácter asociativo, esta última fase del extractivismo en el norte del Cauca se identifica por ser tercerizado. Es decir, en la vereda cada propietario tiene en su predio dos o cinco cúbicas. Dependiendo de su extensión, emplea entre 30 y 150 trabajadores que vienen de otras veredas o municipios del Cauca buscando oro. Desde que se creó la Asociación de Propietarios de Minas, quienes llegan a las cúbicas deben reportarse con los propietarios de los predios y pagar para poder trabajar allí, no sólo porque al entrar se corre el riesgo de no volver a salir, sino porque el fruto del trabajo se divide en porcentajes desiguales para el propietario, el dueño de la cúbica,<sup>6</sup> la comunidad de San Antonio,<sup>7</sup> los encargados de la seguridad de la zona y el trabajador.

Los senderos que unen las cúbicas se han convertido en lugares donde prosperan otro tipo de economías informales. Muchas mujeres de la vereda aprovechan para ofrecer servicios de desayunos, almuerzos y comida a los trabajadores de las minas. Otros venden helados y hay quienes, incluso, suben hasta San Antonio a vender repuestos mecánicos para las herramientas que se utilizan en el proceso de extracción del mineral.

Actualmente, hay quienes por fuera de la vereda siguen viendo con sospecha lo que sucede en San Antonio. Muchos de los miembros de los consejos comunitarios que componen la ACONC se oponen al ejercicio de Asominearte, argumentando que lo que allí sucede no tiene nada que ver con los proyectos de construcción colectiva del territorio de las comunidades ancestrales, y de hecho atentan de forma directa contra estos. Mientras tanto, los líderes y propietarios de las minas de la vereda de San Antonio ven en estas formas locales

---

6. No en todos los casos los propietarios de la tierra son los únicos propietarios de la mina. En algunos casos, empresarios foráneos invierten en la infraestructura de la cúbica y cobran un porcentaje de lo que se extrae por su uso.

7. Parte del dinero que produce la minería en San Antonio sirve para desarrollar proyectos comunitarios como huertas, mercados, donaciones, infraestructura, entre otros.

de extractivismo una alternativa a la pobreza y una posibilidad de insertarse en el proyecto moderno, que, además, siempre ha estado presente en la zona plana de la región a partir del monocultivo de la caña y del desarrollo de las industrias. Esta nueva perspectiva que recae sobre la región da cuenta de la manera en que los procesos de colonización fueron sustituidos por un nuevo modelo basado en el rápido crecimiento económico, la intensificación de la extracción de recursos naturales, la proliferación de enclaves de desarrollo y nuevos procesos de urbanización que exacerban los conflictos por el acceso a la tierra.

Sin embargo, para comprender los impactos que han tenido este tipo de procesos sobre las comunidades locales en las cuales el extractivismo vino acompañado de la violencia para abrirse camino, es necesario considerar las respuestas de poblaciones como la de San Antonio. Allí, mediante la apropiación de las estructuras de extracción de oro que habían sido instaladas por actores armados ilegales en sus territorios y reordenamiento del sistema productivo a través de la creación de una asociación por parte de los propietarios de las parcelas, la gente logró hacerle frente al extractivismo de enclave más allá de la resistencia, a través de su apropiación y de la vinculación directa a las formas del capital.

Este acontecimiento, que marca la manera en que algunos sectores de pobladores del norte del Cauca se relacionan con la actividad minera, rompiendo la dicotomía de lo tradicional y lo moderno, nos acerca a la noción de modernidades alternativas propuestas por el antropólogo Tathagatan Ravindran (2015), las cuales hacen referencia a la manera en que prácticas tradicionales y narrativas modernas se entrecruzan en la cotidianidad dando origen a nuevas narrativas que sustentan identidades alternativas que van más allá de la pureza y la resistencia al desarrollismo. A partir del estudio de las comunidades urbanas aymaras en El Alto y Bolivia, Ravindran (2015) da cuenta de la manera en que la construcción de la indigeneidad parte de suposiciones desarrollistas y modernizadoras para dar forma a su discurso político de liberación que, por su contenido, entra en tensión con aquel que busca la reivindicación desde del distanciamiento radical de la modernidad.

## **Algunas reflexiones finales**

Como mencionamos al principio del presente, este proceso coincide a su vez con dos momentos claves que deben considerarse. Por un lado, al declararse una nación pluriétnica y multicultural, en Colombia las poblaciones negras e indígenas empiezan a ser reconocidas como sujetos étnicos merecedores de derechos especiales. Por otro, el recrudecimiento de la violencia asociada al conflicto armado y al narcotráfico en el país. A nivel local, los tres momentos se encuentran y dan cuenta de la manera en que el auge de la minería ha exacerbado los niveles de violencia armada, afectando a las poblaciones indígenas y afrodescendientes de forma directa.

No obstante, para comprender los impactos que han tenido este tipo de procesos sobre las comunidades locales donde el extractivismo vino acompañado de la violencia para abrirse camino, es importante tener en cuenta las respuestas de poblaciones como la de San Antonio. Allí, a partir de la apropiación de las estructuras de extracción de oro que habían sido instaladas por actores armados ilegales en sus territorios, y del reordenamiento del sistema productivo a través de la creación de una asociación por parte de los propietarios de las parcelas, la gente logró responderle al extractivismo de enclave más allá de la resistencia, y lo convirtió en un proyecto propio. Para Tathagatan Ravindran (2015), este tipo de respuestas en las que actores locales logran articular tradiciones y lógicas modernas, dan cuenta de la producción de nuevas narrativas que empoderan en vez de marginar. En San Antonio, la producción de esas narrativas se ha ido dando de la mano del proceso organizativo mismo, el cual, a su vez, ha dado origen a nuevos procesos políticos en el territorio.

En el lugar, los propietarios de las tierras vieron en la Asociación una forma de retomar el control de sus predios después de la llegada de actores armados y paisas con retos que buscaban monopolizar los procesos extractivos y convertirlos en sus empleados, al tiempo visualizaron una estrategia para darle un giro al despojo producto de las lógicas del extractivismo de enclave. Darle la vuelta tomando como punto de partida la tercerización del sistema productivo y convirtiéndose ellos mismos en los empresarios del oro.

La toma del control de los medios de producción de extracción de oro en la zona rural de Santander de Quilichao por parte de quienes sistemáticamente

habían sido marginados del proceso ha tenido sus efectos sobre todo en la articulación entre elementos modernos y tradicionales. Aunque los empresarios del oro han reorganizado el lugar con el propósito de sacarle provecho a las vetas de oro que cada uno tiene bajo sus predios y aumentar así sus ganancias individuales, la estrategia de hacerlo bajo la figura de una asociación que les permita tener control de quiénes entran y salen de las minas, y de las transacciones con otros actores que se mueven en la zona, interesados en las rentas ilegales del mineral, habla también de una idea colectiva del territorio.

Perspectiva que le ha significado a los empresarios de Asominearte romper, hasta cierto punto, con redes y otras organizaciones colectivas locales de comunidades negras como ACONC. La Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca que integra 10 municipios y más de 40 consejos comunitarios ha reivindicado durante varios años la lucha por la defensa territorial. Mientras la base de ACONC para defender los territorios nortecaucanos del despojo ha sido la narrativa de la resistencia, los empresarios del oro de Santander de Quilichao apelan al sincretismo y a la posibilidad de insertarse al desarrollo y «progreso» de la región.

En la zona rural de Santander de Quilichao, algunos sectores, como el que representa Asominearte como emergente cooperativa minera, no rechazan el desarrollismo, por el contrario, adoptan el discurso y buscan insertarse a él. Lo cual nos acerca a ciertos planteamientos parecidos a los de Arturo Escobar (2010), Este autor parte de una postura dicotómica entre la tradición y la modernidad para comprender las transformaciones locales, y los procesos organizativos y de resistencia de las comunidades afrodescendientes de la región del Pacífico Colombiano. Allí, este no sólo está presente, sino que además ha adquirido un tinte propio al articularse con perspectivas locales que permiten ajustarlo y hacerlo funcional a un entorno en el que la acumulación de capital también aparece como algo deseado.

## Referencias bibliografía

- Acnur. (2015). *Informe Diagnostico sobre Departamento del Cauca*.
- Agbay, M. (2012). *Gold and Civil Conflict: Is there a Resource Curse?* (Tesis de Bachiller). Recuperado de <https://www.uvic.ca/socialsciences/economics/assets/docs/honours/Agbay.pdf>
- Ararat, L., Mina, E., Rojas, A., Solarte, A. M., Vanegas, G., Vargas, L. A., y Vega, A. (2013). *La Toma. Historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca del alto Cauca*. Recuperado de [https://www.google.com/url?sa=t&rcct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjvi864jNrgAhVPLK0KHcL0CFU-QFjAAegQIAhAC&url=http%3A%2F%2Fetnoterritorios.org%2Fapc-aa-files%2F92335f7b3cf47708a7c984a309402be7%2Ffla-toma-libro-la-toma\\_historia-de-resistencia-autonoma.pdf&usg=AOvVaw0cFSm9rkP4P8DPHTXXfvvg](https://www.google.com/url?sa=t&rcct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjvi864jNrgAhVPLK0KHcL0CFU-QFjAAegQIAhAC&url=http%3A%2F%2Fetnoterritorios.org%2Fapc-aa-files%2F92335f7b3cf47708a7c984a309402be7%2Ffla-toma-libro-la-toma_historia-de-resistencia-autonoma.pdf&usg=AOvVaw0cFSm9rkP4P8DPHTXXfvvg)
- Bannon, I., y Collier, P. (2003). Natural resources and conflict: What we can do. *Natural Resources and Violent Conflict, Options and Actions*, 1-16.
- Bray, J. (2003). *Attracting reputable companies to risky environments: petroleum and mining companies. Natural Resources and violent conflict*. Options and actions. The International Bank of Reconstruction and Development/ The World Bank.
- Caro, C. (2014). Minería en el Norte del Cauca Indígena. Prácticas territoriales y transformaciones socioespaciales en los resguardos indígenas nasa del municipio de Santander de Quilichao, Cauca, Colombia. En: *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*. (pp. 253-281). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia
- Chivallon, C. (2008). La diáspora negra de las américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy. En Cunin, E. (2009), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. (pp. 165-206). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Collier, P y Hoeffler, A. (2004). Greed and grievance in civil war. *Oxford Economic Papers* 56, 563-595.
- Crossin, C., Hayman, G., y Taylor, S. (2003). Where did it come from? Commodity tracking systems. *Natural Resources and Violent Conflict, Options and Actions*, 97-157.



- Dube, O. y Juan Vargas. (2013). Commodity Price Shocks and Civil Conflict: Evidence from Colombia. *Review of Economic Studies*, NÚMERO(VOLUMEN), PP.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de Diferencia. Lugar, movimientos, vida redes*. Recuperado de <https://www.google.com/url?sa=t&rcct=j&q=&esrc=s&source=web&ccd=1&ved=2ahUKEwjbtJm6ltrgAhVCUK0KHb0zDhUQFjAAegQIChAC&url=https://www.ram-wan.net/documentos/Territorios.pdf&usg=AOvVaw23iCY5m0CZi3ooqGL4n8mJ>
- Feldt, H. (2014) ¿Nuevas reglas de juego para el extractivismo? El papel de las iniciativas internacionales de transparencia y control para las industrias extractivas. En B. Göbel y A. Ulloa. *Extractivismo minero en Colombia y América Latina..* Bogotá: Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Friedemann, N. y Espinosa, M. (1993). La familia minera. En P. Leyva (Ed). *Colombia Pacífico*. Tomo II. Bogotá, Colombia: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Gamu, J., Le Billon, P., & Spiegel, S. (2015). Extractive industries and poverty: A review of recent findings and linkage mechanisms. *The Extractive Industries and Society*, 2(1), 162-176.
- Guillaumont, P. y Jeanneney, S. G. (2003). *Dampening price shocks. Natural Resources and violent conflict*. Washington, DC: World Bank, 353-67.
- Guzmán, A. y Rodríguez, A. (2014). Reconfiguración de los órdenes locales y conflicto armado: el caso de tres municipios del Norte del Cauca (1990-2010). *Sociedad y Economía*, 26, 155-184.
- Harvey, D. (2005). *El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Humphreys, M. (2005). Natural resources, conflict, and conflict resolution uncovering the mechanisms. *Journal of conflict resolution*, 49(4), 508-537.
- Idrobo N., Mejía, D. y Tribin, A. M. (2014). Illegal gold mining and violence in Colombia. *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, 20, 83-111.
- Le Billon, P. (2013). *Wars of Plunder: Conflicts, Profits and the Politics of Resources*. London, New York: Hurst and Oxford University Press.
- Le Billon, P. (2001). The Political Ecology of War: Natural Resources and Armed Conflicts. *Political Geography*, 20(5), 561-584.

- Le Billon, P. (2003). Buying Peace or Fuelling War: The Role of Corruption in Armed Conflicts. *Journal of International Development* 15(4), 413-426.
- Le Billon, P. (Ed.) (2005). The Geopolitics of Resource Wars: Resource Dependence. *Governance and Violence*. London: Frank Cass.
- López, J. (2014). Acción colectiva, identidades políticas y conflicto armado: la etnización de una comunidad negra en el Norte del Cauca. *Trans-pasando fronteras*, 6, 55-82.
- Massé, F. y Camargo, J. (2012). *Actores armados ilegales y sector extractivo en Colombia*. V Informe. *CITpax Colombia*. Recuperado de [http://www.askonline.ch/fileadmin/user\\_upload/documents/Thema\\_Wirtschaft\\_und\\_Menschenrechte/Bergbau\\_Rohstoff/Gold/Actores\\_armados\\_ilegales\\_sector\\_extractivo.pdf](http://www.askonline.ch/fileadmin/user_upload/documents/Thema_Wirtschaft_und_Menschenrechte/Bergbau_Rohstoff/Gold/Actores_armados_ilegales_sector_extractivo.pdf)
- Mina, M (Rubbo, A y M. Taussig). (2011). Esclavitud y libertad en el Valle del Río Cauca. *Colección Estudios CIJUS*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes, Observatorio de Discriminación Racial.
- Narotzky, S. (2004). *Antropología económica: nuevas tendencias*. España: Editorial Melusina.
- Osorio, J y Norman, S. (2016). *Multi-Actor Conflict and Violence in Colombia*.
- Ravindran, T. (2015). Beyond the pure and the authentic: Indigenous modernities in the andean Bolivia. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 11(4). (pp. 321-333).
- Rettberg, A. y Ortiz, J. (2014). *Conflicto dorado: canales y mecanismos de la relación entre minería de oro, conflicto armado y criminalidad en Colombia*. Informe final del proyecto «Del grano al anillo: análisis de la cadena de valor del oro y su relación con la ilegalidad y el conflicto armado en Colombia». Centro de Estudios sobre Seguridad y Drogas (CESED), Universidad de los Andes.
- Ross, M. (2003). The natural resource curse: How wealth can make you poor. *Natural resources and violent conflict: options and actions*, 17-42.
- Ross, M. (2004). What do we know about natural resources and civil war? *Journal of Peace Research*, 41(3), 337-356.
- Rudas, G. (2010). *Dinámica de la minería en Colombia*. Trabajo presentado en el Congreso de Ciencias y Tecnologías Ambientales. Sesión II. Gobernanza y Gobernabilidad Ambiental en Colombia. Universidad de los Andes, Facultad de Administración, Bogotá, Colombia.

- Taussig M. y Rubo, A. (1978) *Poder y resistencia en el valle Geográfico del Río Cauca*.
- Schultze-Kraft, M. (2016). Órdenes criminales: repensando el poder político del crimen organizado. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 55, 25-44.
- Valencia, I. H. (2017) *Cultivos Ilicitos y minería ilegal: Algunos retos del postconflicto en la región del Pacífico*. Recuperado de <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/13224.pdf>
- Valencia, I. H. (2016) *Violencia, desarrollo y despojo en Buenaventura*. Recuperado de <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/12685.pdf>
- Valencia, I. H., y Silva Chica, L. (2018). Entre subsistencias y neoextractivismos locales. Dinámicas mineras en el Norte del Cauca, Colombia. *Estudios Políticos*, 52, doi://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a09
- Vélez, I., Varela, D., Rátiva, S. y Salcedo, A. (2013). Agroindustria y extractivismo en el Alto Cauca. Impactos sobre los sistemas de subsistencia afrocampesinos y resistencias (1950-2011). *Revista CS* 12, 157-188.
- Winer, J. y Roule, T. (2003). Follow the money: The finance of illicit resource extraction. *Natural Resources and Violent Conflict. Options and Actions*, 161-214.



# **06**

---

## **Escenarios de paradojas y posibilidades: empoderamiento étnico-territorial del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y microcuencas de los ríos Teta y Mazamorrero en el norte del Cauca\***

**Daniella Trujillo Ospina**

Universidad Icesi | datrujillo4@hotmail.com

---

\* Este artículo es el resultado de un trabajo colaborativo desarrollado en el segundo semestre de 2013 con líderes de los Consejos Comunitarios participantes del *Proceso de Fortalecimiento Territorial a Consejos Comunitarios del Norte y Centro y Capitanías de Oriente del Cauca* realizado por el Centro de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali en convenio con el Incoder. Agradezco, principalmente, a Deyanira Peña, Armando Caracas, Camilo Trujillo y Eider Peña quienes participan en la organización del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y microcuencas de los ríos Teta y Mazamorrero del municipio de Buenos Aires y Santander de Quilichao. Igualmente, este escrito no hubiera tenido la misma dirección y el mismo sentido sin la colaboración de Diego Nieto y Carlos Duarte.

*Hay que ponerle el pecho a la brisa*

– Refrán campesino

*Dichoso o dichosa aquél o aquella que comprende que a uno no pueden arrebatarse lo que ha asumido en su interior*

– Líder nortecaucano

Hablar actualmente de empoderamiento étnico, derechos territoriales, ancestralidad, autogobierno y autoridades políticas afrodescendientes, nociones que convergen en la figura de los denominados Consejos Comunitarios, no es algo fortuito. El devenir político de las comunidades negras en Colombia ha estado teñido por procesos institucionales y organizativos que responden a coyunturas globales, nacionales y locales, entre ellos, quizás uno de los más importantes ha sido la emergencia de la Constitución Política de 1991 y su incorporación del discurso de la nación pluriétnica y multicultural. Dicho discurso pretende abandonar la noción de «mestizo» como referente sociopolítico tradicional de la identidad nacional y paradigma cultural necesario para el logro del progreso (Restrepo, 1997). El artículo transitorio 55 y su posterior reglamentación por medio de la Ley 70 de 1993 se han constituido en pilares jurídicos de los nuevos modelos organizativos de las comunidades negras colombianas a lo largo de los últimos veinte años.

A pesar de la gran diversidad de comunidades negras que habita el territorio colombiano, la Ley 70 adoptó a las poblaciones de la cuenca del Pacífico como modelo único para reglamentar la organización sociopolítica de este grupo étnico (Restrepo, 1998). Si bien existen razones históricas que explican esta característica de la ley, el énfasis puesto en un solo tipo de comunidad y organización cultural se ha vuelto problemático en los últimos años para las comunidades negras que habitan otras zonas del territorio nacional, especialmente en aspectos como la movilización y el empoderamiento. Es así como regiones de la Costa Caribe, San Andrés y Providencia, los Valles Interandinos y las zonas urbanas con poblamiento negro han emprendido continuas luchas por ser igualmente reconocidas y distinguidas a pesar de no identificarse necesariamente con el ‘modelo Pacífico’ de comunidades afrodescendientes.<sup>1</sup>

---

1. Uno de los hechos históricos más relevantes que influyó en la caracterización de la Ley 70 se remonta a lo acontecido durante la década de los ochenta, específicamente en la zona

Lo que pretendo mostrar en este texto son las diversas formas en que los procesos organizativos de comunidades negras enfrentan una inevitable paradoja debido a la emergencia de este marco jurídico del multiculturalismo: por un lado, lo apropian, en tanto posibilita y legitima la expresión de la diferencia cultural, y sobre todo, les abre espacios de participación, inclusión y autonomía, pero, por otro lado, lo resisten, pues tiende a condicionar y encaminar sus procesos hacia unas racionalidades estatales que, a través de mecanismos jurídicos, administrativos y organizativos, ponen en cuestión su propia identidad político-cultural.

De esta manera, este trabajo procura aportar reflexiones críticas sobre los desarrollos del proyecto pluriétnico a nivel nacional preguntándose específicamente por los impactos y transformaciones que produce la retórica multicultural en las subjetividades de quienes dan sentido a sus luchas y forjan sus identidades dentro de este «paraguas étnico». Para ello, retomaré el caso del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca que nos remite a la situación que está viviendo una comunidad negra localizada, precisamente, en el norte del Cauca, lo que nos permite ilustrar, de alguna manera, las vivencias que actualmente otras comunidades negras están viviendo en múltiples territorios de la geografía nacional. Concretamente, daré cuenta del proceso que ha venido desarrollando el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y microcuencas de los ríos Teta y Mazamorrero,<sup>2</sup> perteneciente a los municipios de Buenos Aires y Santander de Quilichao del norte del Cauca en el año 2013.

Sostendré que la manera como estas comunidades negras buscan reforzar su identidad, proteger su ancestralidad y autonomía, alcanzar formas de inserción social, y finalmente el reconocimiento de derechos territoriales, se ha configurado a través de una tensa relación frente al discurso multicultural administrativo-estatal y su definición jurídica de los sujetos étnicos. Es precisamente esta tensión la que constituye la paradoja que la organización y movilización de los procesos del norte del Cauca enfrentan: para que sus demandas y exigencias

---

media del Atrato colombiano, donde se destila por primera vez una noción y una estrategia organizativa que constituye a las «comunidades negras» como grupo étnico, ligado a nociones de territorialidad, prácticas tradicionales de producción y a una cultura específica (Restrepo, 2013)

2. De ahora en adelante me referiré a este como Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca.

de reconocimiento de la diferencia sean escuchadas, deben, a la vez, apropiarse la lógica y el discurso unívoco del multiculturalismo estatal.

Para desarrollar este argumento el presente texto se dividirá en cuatro partes: la primera abordará el contexto de emergencia de la legitimación y movilización de la gente negra en Colombia a partir de nuevas coyunturas políticas, económicas y académicas en el orden global, nacional y local; la segunda analizará el modo cómo la ancestralidad étnica y la identidad étnico-territorial se constituyen en herramientas políticas dentro de los procesos organizativos de los Consejos Comunitarios nortecaucanos, particularmente en el ejercicio político desarrollado por el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y microcuencas de los ríos Teta y Mazamorrero; la tercera mencionará tres paradojas que se están presentando en la consolidación del mismo Consejo Comunitario y que, en cierta medida, se prestan como paradigma de los procesos políticos, territoriales y productivos que estas organizaciones actualmente vienen sosteniendo en la región del norte del Cauca; cerraré, finalmente, presentando unas breves conclusiones que plantean algunos retos frente al multiculturalismo y las organizaciones étnicas de manera general.

Este análisis parte del trabajo de campo realizado en el norte del Cauca durante el segundo semestre del año 2013. Entre otras fuentes, me he valido de documentación histórica sobre la región, de literatura relacionada con las dinámicas organizativas del movimiento negro en Colombia, de entrevistas semiestructuradas realizadas a líderes de los Consejos Comunitarios participantes de un «Proceso de Fortalecimiento» organizativo llevado a cabo por la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, de encuentros constantes con los líderes del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y microcuencas de los ríos Teta y Mazamorrero, y de mi participación en escenarios étnico-políticos que tuvieron lugar en el Cauca en este mismo período.<sup>3</sup>

Enfatizo, que no fue posible llegar a construir este documento y, ante todo, no se hubieran podido concretar los trazos que delinear estos planteamientos sin el vínculo constante que crearon estos líderes comunitarios con este tipo

---

3. Entre estos se destacan mi acompañamiento en la Asamblea Permanente llevada a cabo por organizaciones y consejos comunitarios del Cauca en instalaciones del Incoder, Popayán, del 31 de octubre al 9 de noviembre de 2013, así como mi participación en la socialización de la plenaria de Reparación de Víctimas, realizada el 12 de octubre de 2013 en Buenos Aires, Cauca.



de escenarios étnico-políticos y con las personas que allí estuvimos presentes. Resalto su capacidad y deseo por establecer diálogos con individuos ajenos –en un principio– a su comunidad, que vienen vinculándose con este tipo de procesos; y además destaco cómo sus palabras traspasaron muchas veces el carácter político marcado por la convergencia de estos distintos encuentros. Estos pequeños momentos inesperados que dejaban entrever su cotidianidad enriquecieron e hicieron más interesante mi experiencia de campo. Por lo tanto, quiero agradecer la manera en que sus voces se hicieron presentes pese a todas las adversidades que puede haber en sus caminos, enfatizando, asimismo, el hecho de que sus mentes siempre estuvieron dispuestas a escuchar otras formas de entender el mundo y otros modos de *ponerle el pecho a la brisa*.

### Foto 01

La Balsa, Buenos Aires, norte del Cauca. Octubre de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

## Escenarios de posibilidad del movimiento étnico en Colombia

---

Aquello que Pardo (2002) denomina «la activación política de las identidades étnicas» en los años noventa, fue y sigue siendo expresión de un complejo escenario en el que se encontraron múltiples influjos desde la Academia, los dispersos movimientos sociopolíticos de poblaciones negras, un impulso de apertura democratizante, e intereses desde la esfera económica marcada, ahora, por un discurso neoliberal. En ese momento, la «diversidad étnica» adquiere una relevancia política hasta entonces inexistente, en vista de las transformaciones que sufrían las dinámicas políticas y económicas en el país y en el mundo. Previamente, al decir de Restrepo (2013) «la etnización de las ‘comunidades negras’ no constituía el centro de un orden pensable y de emergencia de estos actores políticos; sino, más bien, la clase, lo gremial, la ciudadanía fueron algunos de los ejes articuladores de las experiencias e identidades organizativas» (p. 102).

El ciudadano era el referente identitario que determinaba quiénes pertenecían a la nación y, como tal, estaba ligado a concepciones modernistas ancladas a la idea de progreso y homogeneidad cultural. Esto significa que, en la época anterior a la década de los noventa, los procesos de lucha de la gente negra en Colombia ni siquiera estaban pensados bajo esta noción de etnicidad, y mucho menos articulados a un conjunto discursivo y simbólico con estas características. En ese sentido, señala Wade (1996, citado en Pardo, 2002) que «el movimiento negro colombiano se hallaba disperso en esos varios frentes con diferentes antecedentes y procesos en lo ideológico, y en lo organizativo no había encontrado escenarios de visibilidad o de encuentro de alcance nacional o por lo menos regional» (p. 66).

La posibilidad de *ser y reconocerse* como sujeto étnico en Colombia se abrió paulatinamente debido a varios factores. La emergencia de las llamadas «discriminaciones positivas» o «acciones afirmativas» que vienen inspiradas en la legislación de Estados Unidos, y que, como lo señala Agudelo (1999), buscan favorecer con ciertas medidas especiales a las denominadas «minorías» (étnicas, de género, religiosas, migrantes, etc.). Tales influencias contribuyeron a que los discursos en defensa de la pluralidad étnica y el multiculturalismo adquirieran una relevancia que, dado el contexto de apertura de espacios de participación,

## Foto 02

Píllamo Guachené, norte del Cauca. Septiembre de 2013

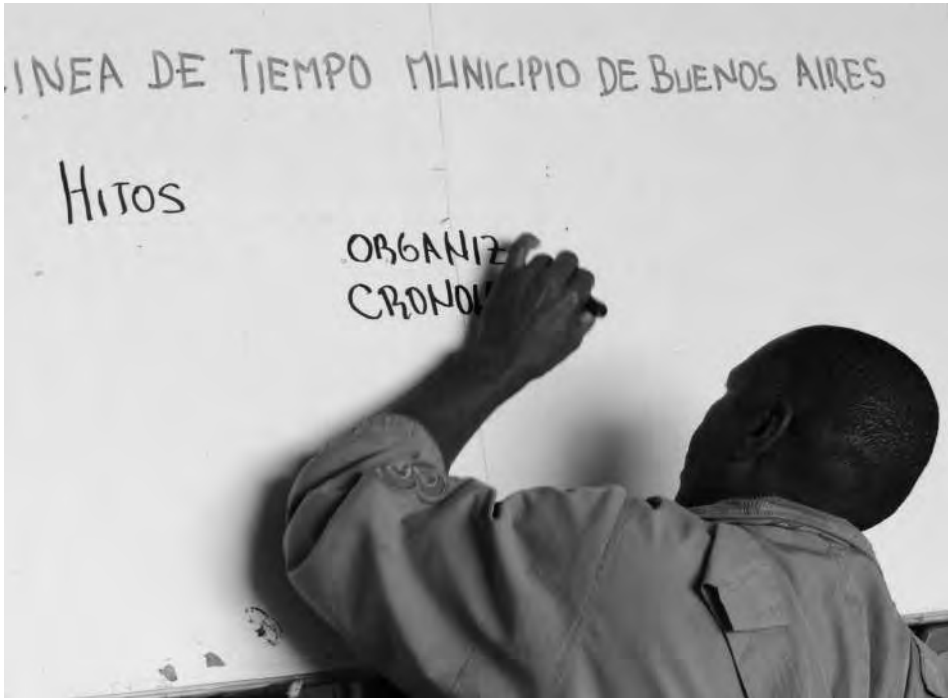


Foto: Daniella Trujillo.

terminaron concretándose en el reconocimiento de derechos diferenciales para los grupos étnicos del país.

A estos hechos se debe agregar, tal y como lo anota Wade (1993), la fuerte influencia que tuvo –y aún tiene– en el escenario local la constitución del movimiento negro en Estados Unidos, las posibilidades cada vez mayores de la población negra para acceder a la educación universitaria, y el proceso de visibilización de las comunidades afrodescendientes dado por antropólogos y académicos de las Ciencias Sociales que lideraron un crecimiento en los estudios de las poblaciones afrocolombianas, poco visibles académicamente hasta fines del siglo XX (Friedemann, 1984).

Paralelamente, se consolida un proceso de desregularización de la economía que disminuye la participación del Estado y abre la economía nacional a la lógica del «libre mercado». Para las comunidades étnicas, este proceso ha implicado, entre otras cosas, la competencia entre «sujetos étnicos» en aras de procurar los escasos recursos estatales en oferta, así como con el objetivo de adquirir igualdad en el tratamiento impartido por el Estado frente a las promesas materiales que implican los derechos diferenciales propios del multiculturalismo (Nieto, 2013).

Estas múltiples coyunturas generaron un cambio en las formas y mentalidades de gobierno, o gubernamentalidades como las llama Foucault (2006), que determinaban la vida política de los actores étnicos.<sup>4</sup> Esta estructuración y articulación de discursos y prácticas políticas desembocó en un nuevo *arte de gobernar* o, como diría Nieto (2013), en una *gobernanza de la diversidad* que establece una serie de dispositivos y técnicas para disponer y organizar a los sujetos y a las poblaciones étnicas de modos específicos articulados por el discurso multicultural. En el caso colombiano, dicha *gobernanza de la diversidad* se aplicó, principalmente, a grupos indígenas y afrodescendientes.

Dentro de este grupo de técnicas encontramos todo un arsenal jurídico que marca los modos de movilización política de la población negra, ahora signados por la apropiación de una serie de derechos y mecanismos legales. La Ley 21 de 1991, por medio de la cual se aprobó el convenio 169 de la OIT, buscó proteger los derechos de los pueblos indígenas y tribales a través de la consulta previa, percibida como derecho de carácter fundamental, de obligatorio cumplimiento y esencial para la integridad de dichas comunidades (República de Colombia, 2010, pp. 6-7). De igual forma, el artículo transitorio 55, aprobado en último momento por la Asamblea Nacional Constituyente (Restrepo, 1998), definió los mecanismos para ordenar la reglamentación de una ley encaminada a la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras, así como al fomento de su desarrollo económico y social (Martínez, 2018).

De este artículo se desprendió la Ley 70 de 1993, llamada también «Ley de Negritudes», estableciendo los procedimientos para instaurar medidas es-

---

4. Por gubernamentalidad se entiende «el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma [...] de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad [y] el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno» (Foucault, 2006, p. 136).

peciales orientadas a asegurar la protección cultural, y la promoción social y económica de la población negra colombiana (Pardo, 2002); también definió la figura del Consejo Comunitario como forma de administración interna de las comunidades negras, lo que les permitió el reconocimiento al derecho a la propiedad colectiva, entre otras facultades.<sup>5</sup> En última medida, con el ánimo de introducir un enfoque diferencial en la política pública de atención a la población afrocolombiana desplazada o en riesgo de ser desplazada, la Corte Constitucional dictó el auto 005 de 2009. La decisión tuvo en cuenta las obligaciones constitucionales e internacionales que definían a la población afrodescendiente como minoría étnica y, por tanto, como sujeto de especial protección, debido al impacto desproporcionado que el desplazamiento forzado ha tenido sobre sus derechos (Observatorio de Discriminación Racial, 2011).

Dentro de este conjunto normativo, el artículo transitorio 55 y la Ley 70 se transformaron en el piso jurídico que dio sentido y reconfiguró las luchas políticas de la comunidad negra, confrontando al Estado para exigir el reconocimiento de sus derechos territoriales y culturales; de ahí, que esta última ley haya sido –y sigue siendo– tan importante dentro del desarrollo de sus proyectos y planes. Su comunicación, difusión y puesta en práctica a lo largo de estos últimos veinte años se ha constituido en uno de los mayores retos y preocupación de las organizaciones negras, dadas las condiciones de dispersión territorial y poblacional, el escenario del conflicto armado, y los problemas logísticos, organizacionales y de financiación que limitan sus alcances.

Esto no significa que previo a este proceso de reconocimiento político-cultural no hayan existido liderazgos sociales por parte de las poblaciones negras colombianas. A lo que apunto es, ante todo, a manifestar el cambio fundamental en el contenido de sus luchas y en el grado de impacto que estas mismas tuvieron, no sólo en escenarios locales, sino también en espacios nacionales e

---

5. La Ley 70 de 1993 reconoce a las comunidades ribereñas de la cuenca del Pacífico, con sus prácticas tradicionales de producción, su derecho a la propiedad colectiva y a la protección de su identidad cultural y al fomento de su desarrollo económico y social. La ley aclara que será aplicada igualmente a las zonas rurales, baldías y ribereñas que han sido ocupadas por comunidades negras que tengan las mismas condiciones descritas anteriormente. Aunque esta ley consta de ocho capítulos, tan sólo se ha reglamentado el tercero de ellos que se refiere al reconocimiento al derecho de la propiedad colectiva por medio de la constitución de Consejos Comunitarios; el decreto que la reglamenta es el 1745 de 1995.

### Foto 03

Sexto Encuentro Intercultural e Interétnico. Santander de Quilichao, Cauca. Julio de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

internacionales, dadas estas nuevas condiciones. Dicho proceso no sólo implicó una reinvencción de la comunidad negra y una configuración de nuevas estrategias organizativas, «sino también una interpretación de su pasado y un proyecto político hacia el futuro» (Restrepo, 1997, p. 300).

Muchos autores han abordado en detalle lo que significó llevar a cabo esta serie de empoderamientos y negociaciones entre las comunidades negras y los aparatos estatales a partir de los noventa (Wade, 1993; Escobar, 1997; Restrepo, 1998-2013; Agudelo, 1999; Hoffmann, 1999; Hurtado, 2000; Pardo, 2002; Hurtado y Urrea, 2004; Moreno, 2005; Castillo et al., 2010; Domínguez, 2012).

Tales reflexiones ponen en evidencia que este tipo de legitimación, mediada por múltiples acuerdos entre las organizaciones negras y el Gobierno, se gestó alrededor de la apertura de estas oportunidades políticas que ofrecieron nuevos espacios e incentivos al emergente movimiento negro (Moreno, 2003), y que a la vez dieron lugar a una reinención de las estrategias políticas, a un discurso identitario y, particularmente, a un reordenamiento de la memoria colectiva.

Este último aspecto de este proceso, el de la memoria colectiva, resulta fundamental para comprender estas transformaciones, sobre todo tomando en cuenta que «toda memoria histórica y toda práctica individual o colectiva de la memoria es, dentro de ciertos límites, una reconstrucción selectiva hecha en función de las urgencias del presente; [movida] en el campo de los intereses y de los afectos, de las formas sociales valoradas, deseadas, queridas, interesadas» (Silva, 2007, p. 293). Ese reforzamiento de la memoria se constituye en elemento clave en la contienda étnico-política que abre el proceso constitucional, pues el reconocimiento de las comunidades negras como sujetos con derechos políticos, como actores económicos con autonomía en sus proyectos productivos, y como comunidades étnicas diferenciadas frente a otros, tiene la urgencia de que quienes dan vida a las comunidades y quienes se relacionan con ellas reconozcan la reconstrucción de su devenir político-ancestral como fundamento de identidad válido de la experiencia, el lenguaje y las prácticas que los envuelven en el presente.

Desde este punto de vista, es muy importante tener en cuenta en el análisis de estos procesos de cambio en la organización del movimiento negro, que estas «reacomodaciones en los recuerdos y los olvidos» dentro del discurso étnico son fruto de un proceso de selección que, si bien permite expresar nociones que habían sido previamente acalladas y articular nuevos elementos identitarios, en ocasiones también pueden terminar «invisibilizando la multiplicidad de formas en que las poblaciones negras, en su diversidad, representan y conciben su propia historia e identidades» (Rojas, 2004, p. 160). Mi mirada no desconoce una historia negra sumergida en fuertes condiciones de sometimiento y de desigualdad que se sostuvo desde hace más de cuatro siglos, pues es indudable que incidió en la realidad de millones de sujetos, y que sigue afectando la vida de mucha gente negra inmersa en sistemas sociales que reproducen este tipo de estigmatizaciones y segregaciones. Lo que quiero expresar con esto es que ese

reforzamiento del recuerdo del *negro sometido* tiene unos propósitos claros y unas características particulares en el marco actual de la *posibilidad étnica* y de la emergencia de nuevos mecanismos jurídicos y subjetividades político-culturales.

## **La ancestralidad étnica y la identidad étnico-territorial como herramientas políticas en la región nortecaucana: el caso del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca**

Como ya se ha dicho, la posibilidad étnica se cristalizó en sus inicios bajo un territorio específico: el de la zona del Pacífico colombiano. Los movimientos que allí se desarrollaron ya tenían un recorrido político y organizativo basado en las luchas campesinas que se oponían a la apropiación del territorio por parte de actores foráneos y compañías multinacionales, así como contra empresas nacionales que solicitaban concesiones madereras sobre territorios baldíos y terrenos ocupados por comunidades negras del Medio Atrato a mediados de los años ochenta. Uno de los grupos más reconocidos por emprender este tipo de movilizaciones fue la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), organización surgida a mediados de los ochenta e influenciada fuertemente por el papel de la Iglesia y por sus líderes inspirados en la denominada Teología de la Liberación. Tal recorrido les permitió configurar a esta y otras organizaciones del Pacífico un proceso mucho más consolidado y con liderazgos más definidos respecto a las otras comunidades del país.

Mientras tanto, a mediados de esta misma década, en el norte del Cauca se gestaban disputas que en general tenían un carácter sobre todo local. Tal como lo afirman Hurtado y Urrea (2004), la movilización social y política en esta región se inscribió, en un principio, dentro de protestas sindicales producidas por procesos de proletarianización. Dichas protestas, se condensaron en un frente de organización que reclamó la garantía de derechos laborales hacia la población de obreros de caña de azúcar producida en escalas industriales. Todo este escenario de luchas locales, en últimas, se circunscribió dentro del marco político de los movimientos cívicos conformados a finales de los ochenta en defensa de los derechos civiles, pero cuya experiencia finalmente se transforma, en la década de los noventa, en las movilizaciones étnicas que llegarían a constituirse dentro del emergente *paraguas multicultural*.



Si bien el reconocido liderazgo de pobladores negros en la zona del Pacífico repercutió claramente en el hecho de que el contenido, direccionamiento y aplicación de la normatividad afrodescendiente se destinara hacia estas mismas comunidades ribereñas colombianas, la Ley 70 también abrió un espacio de posible incidencia a otras comunidades negras situadas en otras zonas ribereñas, baldías y rurales del país. Sin embargo, como consecuencia ineludible del signo «Pacífico» de la ley, tal posibilidad de incidencia se vio limitada por la exigencia de que estas comunidades presentaran las mismas características poblacionales y llevaran a cabo similares prácticas ancestrales como las allí establecidas. Como lo demuestra Agudelo (1999), las formas de organización o de afirmación del carácter social de los negros de otras regiones presentaban importantes diferencias con respecto a aquellas del Pacífico, por lo que no podían concebirse o identificarse bajo las mismas definiciones expuestas en el artículo transitorio 55 y en la Ley 70 de 1993. Como consecuencia significativa, la ley produjo una diversidad de reacciones y disputas por parte de esas *otras* comunidades negras que no hacían parte de la Cuenca del Pacífico, desencadenando desde entonces y hasta la actualidad un proceso lento que busca la *despacificación* y *desruralización* de las concepciones asociadas a la Ley 70 y a sus normas reglamentarias (Observatorio de Territorios Étnicos, 2012, p. 60).

Entre las poblaciones negras que consideraron no haber sido reconocidas de acuerdo a sus particularidades ancestrales y sus formas de ocupación territorial, entendiendo que diferían en gran medida de las del Pacífico, se encuentran justamente las de los Valles Interandinos de la zona geográfica alta del Río Cauca: comunidades que habitan, principalmente, en los municipios de Santander de Quilichao, Buenos Aires, Suárez, Puerto Tejada, Caloto, Villarrica, Corinto, Miranda, Padilla y Guachené.

Tomando en cuenta este escenario, los Consejos Comunitarios que se conformaron en el norte del Cauca a partir de 1995 emprendieron una serie de luchas contra el Estado encaminadas a exigir su reconocimiento como pobladores ancestrales de esta zona, con prácticas particulares de asentamiento y de producción económica.<sup>6</sup> Este tipo de acciones desencadenadas a partir de la

---

6. El primer Consejo Comunitario conformado en el norte del Cauca fue el de Cerro Teta en ese mismo año, de acuerdo a la información brindada por José Nifer Díaz, representante legal de Consejo Comunitario de Cerro Teta el 15 de octubre de 2013.

implementación de la Ley 70 y de la reglamentación del capítulo III a través del decreto 1745 de 1995<sup>7</sup> se hicieron cada vez más relevantes, especialmente en las áreas del norte del departamento donde el establecimiento de proyectos productivos de gran escala, marcados por una fuerte ideología de acumulación capitalista, acechaban a los pobladores de la zona, al punto que las comunidades negras veían en riesgo su permanencia en el territorio. Todo esto, finalmente, estuvo atravesado por múltiples disputas locales y regionales por parte de dichas comunidades negras, que ya no sólo se vieron en la necesidad de enfrentar al Estado, sino, igualmente, de encarar a otras organizaciones indígenas y campesinas, o grupos económicos, políticos y actores armados al margen de la ley que buscaron poder político y control territorial en la zona.

Este escenario conflictivo no ha cesado, en la actualidad, la presencia de actores que amenazan la estabilidad de las poblaciones en el norte del Cauca es permanente, entre ellos encontramos a grupos armados ilegales de diferente índole (Muñoz, 2015). Igualmente, a este territorio han llegado, **más recientemente**, multinacionales mineras como la Anglo Gold Ashanti y la Quedada Resources, empresas agroforestales como Smurfit Kappa Cartón de Colombia, ingenios azucareros<sup>8</sup> y actores foráneos que practican la minería ilegal. En última medida, cabe añadir a esto los desencuentros con otros actores étnicos: indígenas, campesinos y afrodescendientes que reclaman derechos de propiedad sobre las tierras que habitan estos pobladores.

En el mapa que presento a continuación (Instituto de Estudios Interculturales, 2018) se evidencian las superposiciones territoriales entre actores étnicos, entidades privadas y agrupaciones armadas al margen de la ley en la zona caucana. Al mismo tiempo, se observa la manera en que se está destinando y pensando el uso de la tierra con carácter productivo en esta región, y, por último, el modo como el poblamiento por parte de comunidades afrodescendientes,

---

7. El decreto 1745 de 1995 reglamenta el derecho a la propiedad colectiva de las Comunidades Negras e instituye los procedimientos correspondientes para su reconocimiento.

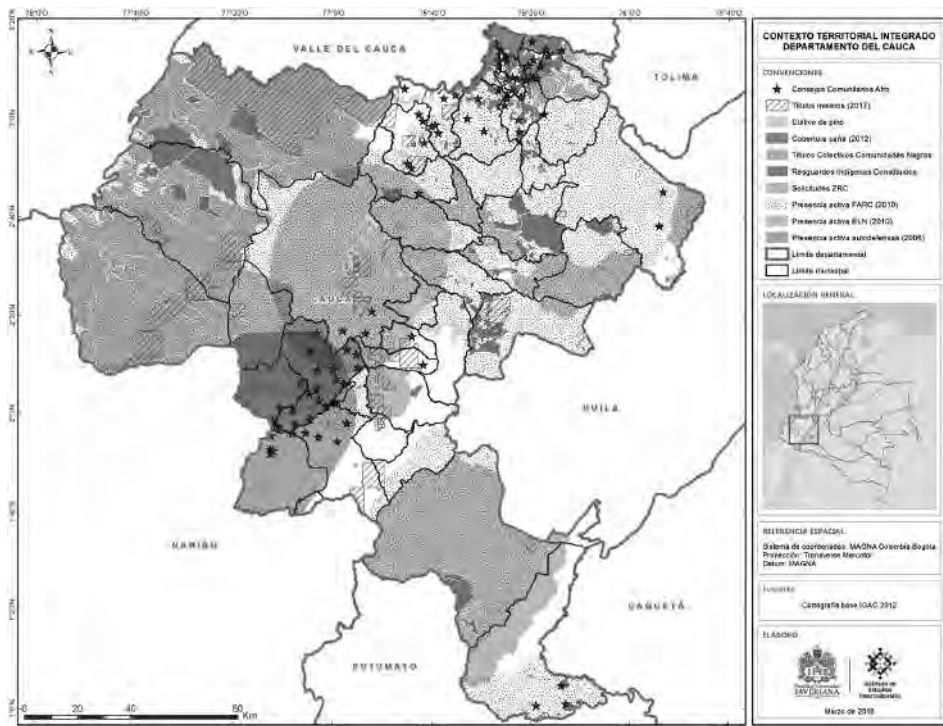
8. Los ingenios azucareros son empresas de gran tamaño que históricamente han ocupado grandes porciones del territorio de los departamentos del Cauca y del Valle del Cauca. El cultivo de la caña de azúcar trae consigo las consecuencias negativas del monocultivo y se lleva a cabo en las zonas planas, aquellas donde las diferentes poblaciones presentes en el norte del Cauca han habitado ancestralmente.

indígenas y campesinas configura y delimita territorialidades, las cuales no son ajenas a los conflictos e intereses de actores legales e ilegales ya mencionados.

En concreto, pongo de relieve tres situaciones enmarcadas dentro de estos ordenamientos poblacionales y productivos, establecidos, además, alrededor de asentamientos de grupos armados. En primera medida, vemos el destacado poblamiento de comunidades negras al occidente de la región, seguido de una presencia menor de resguardos indígenas en diversas zonas del territorio. Por otra parte, observamos en la zona actividades productivas dentro de las que se destacan la minería y el desarrollo de monocultivos, o aquellas prácticas propias del latifundio en su mayoría emprendidas por empresas multinacionales y te-

## Mapa 01

Contexto territorial integrado del Departamento del Cauca



Fuente: Instituto de Estudios Interculturales, 2018

rretenientes con gran capital económico. Finalmente, se destaca una presencia extendida de actores armados en el territorio, hecho que deja entrever las pocas garantías de seguridad que permiten el *buen vivir* y desarrollo de las prácticas culturales en las poblaciones étnicas y campesinas allí asentadas.

La relevancia de mostrar esta radiografía de la presencia territorial de estos actores y factores en el departamento va más allá de identificar una serie de superposiciones llamativas. Esta radiografía resulta clave cuando damos cuenta de la trascendencia que en la noción de *ancestralidad étnica* tiene la cuestión territorial al constituirse en condición necesaria para la creación de los Consejos Comunitarios en la región.

La confluencia de estos elementos *territorialidad-ancestralidad-Consejos Comunitarios*, en este contexto de resistencias frente a la diversidad de amenazas arriba señaladas, marcó el tono de las reivindicaciones políticas de las comunidades por lo menos en tres sentidos: 1) al permitir unificar a las comunidades, que encontraron en la cuestión territorial una manera de amalgamar una amplia variedad de demandas y problemáticas apremiantes; 2) al constituirse como factor fundamental en el diálogo con actores externos, bien sean autoridades locales, otros actores étnicos (grupos indígenas por ejemplo), y entidades del Estado, especialmente aquellas creadas a partir de la Constitución de 1991; y 3) al consolidarse como herramienta de resistencia para enfrentar la avanzada empresarial, de corte capitalista, donde, a la vez, la idea del *buen vivir* toma sentido y se concreta en el despliegue de proyectos productivos tradicionales.

Como lo señala Eider Peña, integrante de la Junta Directiva del Consejo Comunitario de Cuenca del río Cauca. Guachené: «el Consejo de Cuenca del río Cauca surge en el año 2006. La iniciativa de crearlo surge porque se venían mirando referentes de otras comunidades donde habían sucedido algunos problemas y no estaban amparadas en Consejos Comunitarios. Igualmente, en esa época era más fácil hablar de nuestra ancestralidad y nuestras tradiciones como gente negra. Mirando eso, pensamos que el territorio de nosotros teníamos que blindarlo y una de las maneras más fáciles de blindarlo era creando la estructura del Consejo Comunitario, pues amparándonos en él podíamos 1) blindar el territorio, 2) concertar con el Estado y ONG's, y 3) aliarnos con otros actores» (Comunicación personal, 29 de septiembre, 2013).

A diferencia de muchos Consejos Comunitarios de la región que constituyeron su radio de acción dentro de los límites políticos de un solo municipio, el

## Foto 04

La Balsa, Buenos Aires, norte del Cauca. Agosto de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca se conformó cubriendo el territorio de once veredas<sup>9</sup> pertenecientes a dos municipios contiguos –Buenos Aires y Santander de Quilichao– y albergando unas 7.000 familias.<sup>10</sup> Las palabras de Eider Peña nos dejan entrever cómo las prácticas cotidianas, pero sobre todo

---

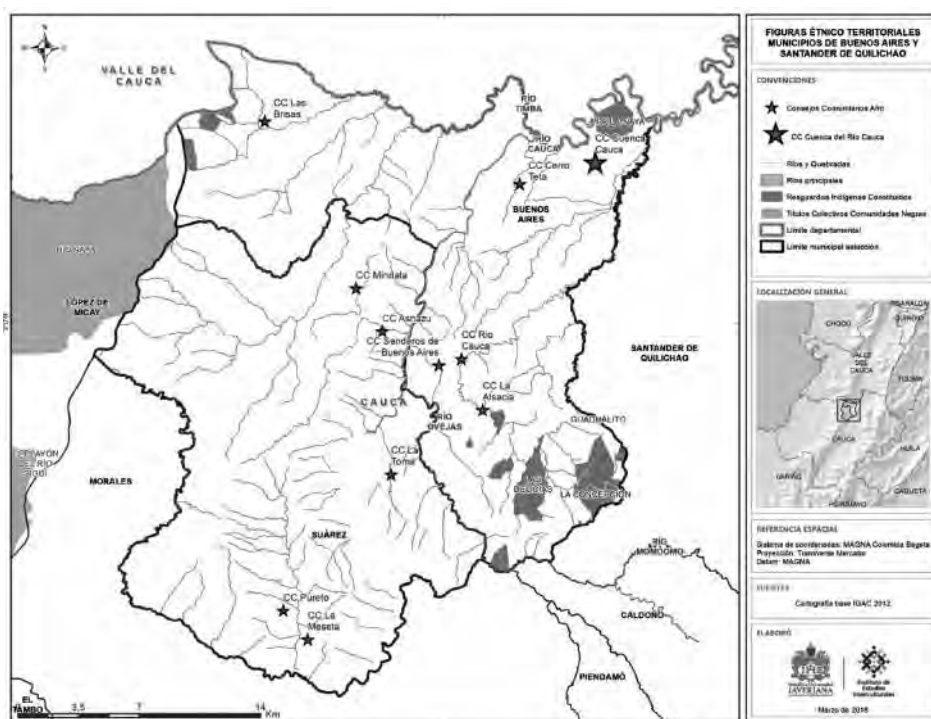
9. Mazamorrero, Mandule, Guayabal, San Francisco, Cascajero, San Miguel, La Balsa, Balsa Brígida, Timba, Lomitas Arriba y Lomitas Abajo.

10. Según el DANE (2010), el municipio de Buenos Aires tenía una población de 29.392 personas, de las cuales el 68,5 % se auto-reconoce como negro, mulato, afrocolombiano o afrodescendiente. El municipio de Santander de Quilichao, por su parte, cuenta con una población de 86.502 personas, en donde un 33,2 % del total se considera a sí misma negra, mulata, afrocolombiana o afrodescendiente.

las problemáticas y amenazas compartidas, dieron lugar a esta particular forma de organización político-cultural en esta zona del norte del Cauca: «sabemos la particularidad de este Consejo, porque lo conforman veredas de dos municipios. Esto se debe a que Buenos Aires y Santander tienen una parte donde limitan las comunidades que mantienen una interrelación por lo cultural, por lo ancestral, por lo familiar, por lo deportivo y por los conflictos que se mantienen. Entonces mirando las amenazas que teníamos como habitantes de Buenos Aires y Santander que vivíamos prácticamente lo mismo, tomamos la decisión de juntarnos y empezar a estructurar esta figura organizativa que, por lo menos,

## Mapa 02

Figuras étnico-territoriales de los municipios de Buenos Aires y Santander de Quilichao



Fuente: Instituto de Estudios Interculturales, 2018

nos servía para estar preparados para algo. Más que todo fue de sentimiento y del sufrimiento que teníamos como comunidades hermanas» (Comunicación personal, 29 de septiembre, 2013).

Los referentes organizativos más importantes durante la creación del Consejo Comunitario fueron los que se venían desarrollando dentro de los Consejos Comunitarios de Cerro Teta y Zanjón de Garrapateros, debido a que estos se consolidaron antes, albergando liderazgos de personas de diversas comunidades contiguas que vieron en estas figuras modalidades concretas para fortalecer sus luchas y cristalizar sus identidades en el marco de la ancestralidad. De tal modo, los liderazgos específicos de personas como Elías Larrahondo, Eider Tovar, José Alfredo Gómez y miembros actuales del Consejo Cuenca del río Cauca fueron fundamentales para establecer un engranaje político. Es relevante señalar, empero, que en un comienzo fue difícil materializar esta avanzada organizativa debido a las múltiples agendas sociales y compromisos políticos por parte de cada líder comunitario a lo largo de distintas veredas y municipios.

En un principio se convocaron alrededor de 80 y 100 personas con el objetivo de realizar reuniones en diferentes veredas. Esta clase de iniciativas no se limitaron a la convocatoria de personas para su participación en las reuniones, sino que se buscó la conformación de figuras de representantes en cada localidad, que veían necesario compartir sus ideales, y evidenciar las situaciones y conflictos que hasta el momento se presentaban en sus comunidades. Además de ello, organizaciones sociales que anteriormente estaban trabajando en las comunidades de manera independiente, decidieron unirse a estos espacios y contribuir de manera conjunta con el Consejo Comunitario; esto logró que no sólo grupos de base se inscribieran dentro de esta figura, sino también Juntas de Acción Comunal y Asociaciones Campesinas.

Ciertamente, una condición fundamental en la creación de los Consejos Comunitarios estaba sembrada en las experiencias, los acumulados organizativos y el liderazgo previo de organizaciones de base, asociaciones comunitarias y Juntas de Acción Comunal. Como lo reconoce el representante legal del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca, esta herencia organizativa fue sustento decisivo para enfrentar, de manera colectiva, y ahora desde una identidad étnico-territorial, un contexto de muchos actores e intereses encontrados: «se debe reconocer que primero fueron las organizaciones de base y luego las Juntas de Acción Comunales. Todavía el Consejo Comunitario guarda bajo

## Foto 05

La Balsa, Buenos Aires, norte del Cauca. Octubre de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

su organización Juntas de Acción Comunal. Si no hubiesen existido estas, los Consejos hoy no podrían existir. Las Juntas fueron la base para llevar toda una dinámica cultural y ancestral para nuestro reconocimiento por parte del Estado» (Armando Caracas, representante legal del Consejo Comunitario de Cuenca del río Cauca. La Balsa, comunicación personal, 6 de octubre, 2013).

Se puede decir, entonces, que existía una serie de condiciones que motivaban la creación de Consejos Comunitarios, entre ellas las nuevas leyes relacionadas con el multiculturalismo, el recrudecimiento de los conflictos y las amenazas ya enunciadas, y las experiencias pasadas de liderazgos y organizaciones locales en algunos de estos lugares. Estas condiciones vinieron a encontrar un inesperado



catalizador en la candidatura y posterior elección de Barack Obama como primer presidente negro de Estados Unidos. Así lo señalan los testimonios recogidos durante la reconstrucción de las historias locales de los Consejos Comunitarios de esta región, donde es claro que la elección de Obama se entendió por las comunidades negras nortecaucanas como un precedente importante y de carácter internacional para reivindicar el poder político, territorial y diferencial de las negritudes.<sup>11</sup>

No obstante, al día de escribir este relato dicho Consejo Comunitario sigue sin ser reconocido legalmente por el Estado, específicamente, por el Ministerio del Interior. Actualmente, se está llevando a cabo el proceso de registro ante este ente estatal gracias a la reciente entrega de tierras que le hizo a este Consejo el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder), como consecuencia de las denuncias y exigencias por parte de la comunidad negra de soberanía sobre este territorio. De esta manera, el Consejo Comunitario de Cuenca del río Cauca, al igual que muchos otros existentes en la región, a veces solo logra ser reconocido por las alcaldías municipales donde se localiza.

De acuerdo a datos de un reciente estudio realizado por el Incoder junto con la Pontificia Universidad Javeriana de Cali (2014), en el departamento del Cauca se encuentran registrados 33 consejos comunitarios ante el Incoder, de los cuales 12 tienen territorio colectivo y aparecen reconocidos por el Ministerio del Interior, mientras que los 21 restantes no tienen territorio colectivo.<sup>12</sup> Contrario a esta información, el líder comunitario Armando Caracas afirma que hasta la fecha de hoy en el Cauca hay estructurados 258 consejos comunitarios, de los cuales 38 hacen parte de la zona norte del Cauca. Esta diferencia sigue siendo un elemento crucial en la exacerbación de las disputas entre estas autoridades territoriales y las instituciones estatales, estas últimas todavía no reconocen a

---

11. Historias locales construidas en los talleres dictados por la Escuela de Fortalecimiento de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali durante el segundo semestre del 2013 y en el semillero de investigación «Intersecciones entre espacio, desarrollo y diferencia social: estudio etnográfico multi-situado de tres zonas con población negra (Buenaventura, Sur del Valle y Norte del Cauca, 1990-2010) Fase 2» realizado por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y la Universidad Icesi de Cali en mayo de 2011.

12. Además, hay cinco consejos comunitarios que tienen resolución del Incoder, pero no aparecen en el listado oficial del Ministerio del Interior, pues posiblemente se constituyeron antes del 2004, año en el que el Ministerio realizó un listado oficial (Incoder y PUJC, 2014).

ciertos Consejos Comunitarios debido a que no cumplen con todos los requisitos y condiciones señalados en la ley. Es en esta compleja frontera entre el reconocimiento, la legitimidad y la legalidad que se sitúan las paradojas y tensiones que enfrentan los procesos organizativos de las comunidades negras frente al modelo de gobernanza multicultural en el norte del Cauca y que busco abordar a continuación.

### **Entre paradojas: activación política de la subjetividad étnico-ancestral en el marco de la lógica multicultural estatal**

Actualmente, el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca viene sosteniendo disputas políticas y territoriales con indígenas, entidades estatales, multinacionales, terratenientes y, muchas veces, entre dirigentes de sus mismas comunidades. Estas confrontaciones son síntoma de las características del proceso de empoderamiento étnico-territorial de los consejos comunitarios de la región, enfrentados con la paradoja de tener que asumir los límites que impone la lógica multicultural para generar la activación política de la subjetividad étnica al interior y al exterior de la comunidad.

Esto implica que el proceso mismo haya estado fuertemente condicionado por estas lógicas que: 1) privilegian un tipo de subjetividad afrodescendiente y silencian otras; 2) plantean unas dinámicas políticas que obstaculizan caminos de concertación alternativos con otros actores; 3) configuran unos ideales y definen unos proyectos de vida por encima de otros; y 4) enfatizan la *otredad* buscando argumentar que son distintos y, por ende, merecedores de derechos especiales.

A su vez, y en muchas ocasiones muy a pesar de las pretensiones originales de dicha racionalidad de gobierno, sabemos que el contexto de posibilidades que la gobernanza multicultural abrió ha dotado de sentido y mayor alcance a las luchas históricas de muchos de estos actores, fortaleciendo los procesos de las comunidades y llevándolos, por esa vía, a buscar trasgredir los límites que tales lógicas imponen. Más que una simple imposición de la lógica estatal, este proceso político-cultural se ha construido desde cuestionamientos que muchas veces rompen con los lineamientos formalmente erigidos dentro del discurso

## Foto 06

Escuela de Fortalecimiento del Centro de Estudios Interculturales PUJC.  
Hormiguero, Cauca. Septiembre de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

multicultural, lo que lleva finalmente a configurar nuevas significaciones de lo que la subjetividad étnica es o puede ser en este contexto.

Es en este ejercicio de apropiación y resistencia de tales lógicas que se desprende lo que he venido demarcando hasta ahora: una serie de paradojas en las que simultáneamente *se empodera y se restringe a un actor étnico*. A estas alturas de la larga trayectoria de los procesos de mestizaje-etnización se hace imperativo dar cuenta de este asunto, en el cual sujetos se embarcan en el vaivén de posibilidades sin garantías. La pretensión de mi investigación ha sido la de

sumergirse en este complejo proceso, permitiéndome destacar tres paradojas fundamentales ligadas al proceso político-organizativo, a las relaciones interétnicas y al manejo productivo desarrollado por el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca desde su creación en el año 2006 hasta su reconocimiento regional como figura determinante en los procesos organizativos de las comunidades negras durante el 2013.

Presentaré las tres paradojas que mencioné destacando que ilustran la complejidad de estos procesos de etnización, pues cada una de ellas tiene un impacto y alcance determinante en el trayecto de construcción para ‘adentro’ y para ‘afuera’ del Consejo Comunitario, así como en las maneras que ha respondido a las problemáticas que lo han atravesado, y finalmente, al modo como se ha *politizado* su etnicidad en este escenario de posibilidades. Cada paradoja mencionada a continuación, toca una parte significativa en el desarrollo de su liderazgo como autoridad étnica dentro de la región y pone continuamente en cuestión los intereses, anhelos y proyectos enmarcados dentro del reconocimiento de una identidad ancestral sumergida en la lógica multicultural colombiana.

### **La identidad étnico-territorial como factor determinante en la constitución de las dinámicas organizativas al interior y exterior del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca**

La figura de Consejo Comunitario permite envolver diferentes esfuerzos políticos que anteriormente estaban dispersos y sumergidos en dinámicas organizativas distintas. Por ejemplo, las Juntas de Acción Comunal y las agrupaciones de base de mujeres, campesinos, jóvenes y pequeños empresarios eran, hasta la emergencia de dichos consejos, las organizaciones más comunes para tramitar determinadas demandas sociales. La emergencia de esta nueva autoridad, que unifica a estos múltiples actores y grupos sociales bajo un conjunto discursivo étnico, implica que se gesten nuevas lógicas relacionales dentro y fuera de esta figura organizativa. A su vez, esto conlleva a reacomodaciones en las estrategias y discursos políticos dentro de los escenarios sociales que detentan poder en las comunidades, adquiriendo un nivel de relevancia innegable en estos territorios.

Para dar cuenta de estos procesos, distingo dos dinámicas que expresan de manera más detallada el modo como se disponen, encaminan y disputan los

esfuerzos organizativos por empoderar al consejo comunitario, que se definen por el recorrido que realizan en dos direcciones principales: hacia dentro y hacia afuera de la comunidad. En primera medida, veremos cómo el reconocimiento de la identidad afro se ha convertido en el recurso político ahora ampliamente reconocido por los sujetos étnicos como medios efectivos para la resolución de conflictos, re-estructurando y re-significando los escenarios de concertación y diálogo como canales fundamentales para exigir sus derechos diferenciales *hacia afuera*; todo ello, apuntará, además, a poner en duda la eficacia y operatividad de los antiguos espacios de interlocución que se venían produciendo desde la comunidad hacia otras instancias.

En segunda medida, se harán explícitas las tensiones internas que sufre el Consejo Comunitario en un afán por conseguir recursos, concretar alianzas y obtener condiciones favorables para su inclusión dentro de la sociedad, pues se ponen en tensión, *hacia adentro*, los principios comunitarios bajo el discurso étnico, dificultando en muchas ocasiones la participación colectiva y la autonomía organizacional de la gente negra sobre dichos procesos.

### **La identidad étnico-territorial: recurso hacia afuera**

El signo étnico-territorial que he señalado como una característica inherente a la conformación de los Consejos Comunitarios tiene como consecuencia inevitable que los esfuerzos políticos, y las demandas y exigencias provenientes de las comunidades, tiendan a converger exclusivamente en este tipo de espacio y lenguaje organizativo, lo cual ocasiona, a su vez, una separación frente a otros actores sociales, define unos límites sobre quiénes pueden acceder a ellos y, finalmente, pero no menos importante, sobre los problemas que pueden ser tratados o considerados relevantes allí.

Esto significa, por ejemplo, que en las relaciones hacia afuera se visibilizan más fácilmente los lugares de articulación en los que se sostiene y privilegia la identidad étnica afro, como lo son la Mesa Nacional de Organizaciones Afrocolombianas, el Primer Congreso Nacional de Consejos Comunitarios y Organizaciones Afro desarrollado en agosto de 2013 en Quibdó, Chocó, la Mesa Interétnica e Intercultural de tierras del Cauca, la Mesa de Desarrollo Territorial Afrocaucana y el espacio de Interlocución Regional de Organizacio-

nes Afro del Norte del Cauca –TONGA–: todas emprendidas por iniciativas de carácter local; asimismo, la Comisión Consultiva de Alto Nivel –CCAN–, las Comisiones Consultivas Regionales y las Comisiones Consultivas Departamentales, por mencionar las más relevantes a nivel regional.

Innegablemente, esta red de organizaciones, instituciones e instancias de negociación política, han sido un gran catalizador para que la visibilidad de las comunidades afro alcance unos niveles que van más allá de lo local, algo que experiencias previas fueron menos exitosas en lograr. En este caso, un miembro del Consejo Comunitario explica que «uno de los grandes avances es poder posicionar el trabajo que lleva el Consejo Comunitario en las mesas y espacios que hemos venido desarrollando a nivel local, regional y nacional. El haber construido estos espacios más grandes que no sólo se localizaron en nuestras veredas y colegios, sino en instituciones estatales y lugares públicos que acogieron a indígenas, miembros de otros Consejos, funcionarios políticos y académicos, ha implicado que seamos tenidos en cuenta en muchas de las dinámicas que se articulan con base a los procesos de comunidades afro (Eider Peña, comunicación personal, 29 de septiembre, 2013).

En la contracara de este importante logro se hace evidente cómo estos espacios étnico-políticos empiezan a aparecer «por encima» de otros escenarios donde los motivos y problemas que convocan a la comunidad no están determinados por su carácter étnico. En este caso podemos mencionar espacios ligados a servicios públicos, sistemas viales, seguridad comunal, entre otras demandas de un corte más «cívico-social». De manera que este valioso aspecto de los Consejos Comunitarios tiene como consecuencia –probablemente no intencionada y, sin embargo, presente– de invisibilizar las trayectorias político-sociales locales llevadas a cabo por organizaciones de base, asociaciones campesinas y Juntas de Acción Comunal, tanto en el recuento del pasado, como en sus esfuerzos en la actualidad.

Esto se hace evidente, por ejemplo, en las dificultades para establecer los alcances de espacios organizativos anteriores a los Consejos Comunitarios, pues en las entrevistas y los encuentros que sostuve con los líderes, se develó que tienden a realzar el rol que han tenido los lugares y mesas políticas regionales étnicas en la ampliación de la capacidad de acción de los Consejos Comunitarios en detrimento de la operatividad y eficiencia de las organizaciones y grupos de base previos. Aunque líderes como Armando Caracas reconocen la relevancia

## Foto 07

Escuela de Fortalecimiento del Centro de Estudios Interculturales PUJC.  
Pílamó, Guachené, norte del Cauca. Noviembre de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

de estos procesos previos a la consolidación de los Consejos Comunitarios, es común en sus testimonios destacar y realzar la probada capacidad de los escenarios étnico-territoriales para obtener y lograr los fines propuestos de una manera más efectiva.

No obstante, estos espacios aún hoy no han desaparecido y valdría la pena explorar la relación entre ellos y los Consejos Comunitarios, así como sus alcances y diferencias cuando estos últimos no existían. Lo cierto es que, actualmente, estas instancias de carácter diferencial han logrado un nivel de interlocución que no termina en lo local y, por ello, tienen una capacidad de convergencia y construcción de redes con otros actores que espacios previos no tenían.

Paradójicamente, o quizás como se podría esperar, se debe poner de manifiesto que los alcances de dicho fortalecimiento político *hacia afuera* (en lo intersectorial, regional y lo nacional) se ven aún limitados por la indiferencia y apatía de las autoridades locales territoriales, especialmente instancias como la alcaldía y la gobernación que se niegan a respaldar y dar participación concreta a los Consejos Comunitarios en los proyectos y agendas políticas que cada uno abarca, pese a que sean reconocidos en sus registros administrativos. Como lo señala José Camilo Trujillo, las relaciones con la alcaldía y la gobernación han sido pésimas estos últimos años, «pues el alcalde dice que nos estamos metiendo en sus cosas y el gobernador lamentablemente es de su misma corriente. En resumidas cuentas, sabemos que no podemos contar con ninguna de estas instituciones para crear en conjunto planes que beneficien a nuestra comunidad afro. Lo que ven ellos es una rivalidad, un contrincante que les puede quitar el poder» (comunicación personal, 2 de noviembre, 2013).

Es así que, pese a la configuración de este nuevo escenario de posibilidades en donde lo étnico se reconoce y legitima dentro de la contienda política, el juego de poderes locales tradicionales obstaculiza su inserción efectiva en la esfera política regional e impide su plena consolidación como autoridad particular sobre el territorio que habitan dichas comunidades ancestrales. En palabras de Eider Peña, se resalta que «lo que se nos ha dicho a nosotros es que somos la máxima autoridad del territorio. Pero a mí me parece que por encima de nosotros hay muchos. Por ejemplo, está la alcaldía, la gobernación, las empresas privadas y el mismo Estado, es decir, hay cosas que por encima de uno se vienen desarrollando. Muchas veces no encontramos respaldo en las entidades gubernamentales que nos garanticen a nosotros hacer el ejercicio de máxima autoridad» (comunicación personal, 29 de septiembre, 2013).

Podemos ver, a través de estos procesos, cómo el elemento fundamental sobre el que se levanta la relación hacia afuera y la constitución desde adentro de los Consejos Comunitarios es la identidad étnica, y refiere a las formas de presentarse frente al *otro externo*, a la comunidad misma: allí, resulta clave afirmarse como grupo étnico y como organización territorial, con unas características ancestrales y territoriales propias. El nombrarse como comunidad negra con prácticas ancestrales particulares y como autoridad territorial afrodescendiente en este contexto, supone desde un comienzo un señalamiento político-cultural —por parte de ellos mismos y por parte de personas externas— que no solamente



genera ciertas tensiones de poder con otros actores y entidades públicas, ya que, al mismo tiempo, abre ciertos espacios y les permite acceder a determinados escenarios legitimados por el discurso multicultural consolidado a lo largo de estos últimos veinte años en el país. Ambos hechos, por contradictorios que parezcan, recrean y activan una subjetividad ancestral que los posiciona como actores étnicos con derechos especiales, como sujetos que merecen condiciones de igualdad dentro de la sociedad.

Este devenir político está encaminado, en última instancia, a resignificar su identidad como sujetos negros y, consecuentemente, a consolidar lazos estratégicos que permitan movilizar sus procesos, darles sentido a sus reivindicaciones y, finalmente, hacia una dirección que termine legitimando su discurso. En suma, dicha resignificación de la identidad negra busca generar un giro político en la mentalidad de la comunidad que los lleve a involucrarse en los procesos formativos y participativos gestados *hacia afuera*.

### **Dificultades organizativas: hacia adentro**

La Junta Directiva del Consejo Comunitario está conformada por alrededor de diez personas entre las que se destacan el representante legal, el secretario, el vocal, el tesorero y el fiscal. Estas personas llevan la vocería, la administración de los recursos, las decisiones políticas y el deber de convocar a todas las familias pertenecientes al Consejo cuando es necesario discutir algún proyecto o problema que los esté afectando. De acuerdo con Ley 70 y al decreto 1745 de 1995, cada tres años debe ser elegida una nueva Junta Directiva por parte de la Asamblea General, denominada como la máxima autoridad de esta figura y conformada por la totalidad de los miembros que se encuentran bajo el radio de acción del Consejo Comunitario. La Asamblea, igualmente, debe conformar un reglamento interno que dicte las pautas y las medidas respectivas para el manejo de los recursos, la administración territorial y las funciones que cada miembro de la Junta Directiva debe llevar a cabo.

Al presente, el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca no cuenta con una reglamentación interna. Dicha falencia es reconocida por sus miembros al aceptar que los mismos afanes políticos, y las contingencias y problemáticas del ahora han absorbido todo su alcance organizativo, sumándole a esto la

carencia de recursos y la poca disponibilidad de tiempo con la que cuentan sus líderes. Como lo manifestó en reiteradas ocasiones una de sus líderes, «la falta de tener un reglamento interno que estructure comités enfocados en temáticas específicas para la resolución de los problemas que se nos vienen, es algo muy preocupante. Yo sé que nos falta mucho, pero es que también tiene que quedar claro que necesitamos trabajar para sobrevivir y ese sustento no nos lo va a dar trabajando con el Consejo. Lo que hacemos aquí conjuntamente, viene del sentimiento que tenemos como comunidades ancestrales para luchar por nuestros derechos» (Deyanira Peña, miembro del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca, comunicación personal, 19 de octubre, 2013).

La consecuencia más visible de ello es que, ante la falta de una estructura organizativa más estable, los éxitos y fracasos organizativos hacia adentro y hacia afuera recaen sustancialmente en liderazgos específicos. Es evidente cómo las personas que pertenecen a la Junta Directiva asumen todo el peso que trae consigo el jalonamiento, manejo y direccionamiento de los procesos político-organizativos del Consejo Comunitario; a parte, son ellas quienes, a través de iniciativas propias y alianzas particulares que son consideradas como apropiadas y convenientes, definen el desarrollo del mismo. Aunque en un primer momento puedan tildarse como formas personalistas de organización, poco adecuadas para un proceso de carácter colectivo, debe entenderse que estos liderazgos puntuales obedecen a esfuerzos y deseos que estas han estado dispuestas a realizar –y que tal vez otros no– a pesar de las condiciones de vida tan adversas a las que se enfrentan cotidianamente y los limitados réditos personales que muchos de estos esfuerzos representan para sus líderes.

Es claro, también, que esta forma de asumir las acciones por parte del Consejo Comunitario responde más a condiciones sociales que evidencian el trasfondo complejo de un engranaje comunitario y un liderazgo participativo, muchas veces ausente o atacado desde afuera, en contravía de lo que erradamente presupone (o quiere presuponer) el mismo discurso multicultural. La repetición de este imaginario comunitario en el discurso multicultural, si bien es fundamental para movilizar canales de acción colectiva, no toma en cuenta las fuertes condiciones de dispersión territorial, la carencia de infraestructura diseñada para convocar a la comunidad dentro de espacios de acceso público destinados a reunir y discutir sobre este tipo de problemáticas, ni la necesidad de consolidar liderazgos locales capacitados en el manejo de herramientas políticas

**Foto 08**

Escuela de Fortalecimiento del Centro de Estudios Interculturales PUJC.  
Hormiguero, Cauca. Noviembre de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

cimentadas en el marco del derecho, o en el modo como pueden cristalizar sus esfuerzos en escenarios participativos e incluyentes.

Estas dificultades redundan en que el ejercicio político vislumbre momentos en los que se rompe con el ideal de consolidar procesos propiamente participativos y autónomos dentro de estas comunidades étnicas. Es así, que se podrían distinguir dos tensiones que se despliegan en torno al paradigma multicultural: la primera hace referencia al modo en que se están proyectando y generando, dentro del Consejo Comunitario, las acciones participativas; la segunda aborda los desencuentros internos propiciados en la búsqueda de autonomía organizacional.

En el primer caso, se refleja muchas veces que, en este tipo de *andares étnico-políticos*, ‘los dirigentes o líderes’ tienden a ser los únicos que tienen acceso a las decisiones, a la gestión de fondos, al flujo de información, y a la asistencia a reuniones y negociaciones con el gobierno y entidades privadas. Esto significa que las dinámicas participativas en este sentido se mueven dentro de una lógica que todavía no responde al tipo de engranaje comunitario al que aspira consolidar el discurso étnico dentro del marco multicultural. Una consecuencia, quizás indeseable, es que en estas situaciones tal ejercicio lleva a que parte de los habitantes del Consejo Comunitario no se adhiera como tal a esta experiencia y, en consecuencia, tome cierta distancia. Esta paulatina división entre los líderes y las bases, que termina en una alienación entre unos y otros, puede llevar en ocasiones, incluso, a divisiones entre liderazgos al interior de la comunidad.

A manera de ejemplo de esta problemática, pude constatar, a través de las plenarias de Reparación a Víctimas desarrolladas en el municipio de Buenos Aires y en la Asamblea permanente en las oficinas del Incoder en Popayán a finales de octubre y comienzos de noviembre de 2013, que se necesita de un gran esfuerzo organizativo para reunir bajo un mismo espacio a pobladores de la localidad, y se requiere de formas creativas por parte de los dirigentes para empoderar los procesos y hacerlos representativos. Aunque finalmente se lograron los objetivos propuestos en cada actividad (y allí se debe resaltar la fuerte labor que se desplegó por parte de los dirigentes en cada una de estas), el nivel de asistencia nunca pudo llegar a cumplir con las expectativas de cada evento; en consecuencia, los aportes que primaban fueron los que provenían de los propios dirigentes.

Este hecho responde, en alguna medida, a la marcada dispersión poblacional que entorpece el deseo de estrechar lazos, fortalecer relaciones y crear redes de comunicación que difundan los proyectos políticos de tal autoridad étnica. En las cabeceras de los dos municipios se concentran las relaciones comerciales, los encuentros políticos y los espacios de ocio y entretenimiento colectivo. Por tanto, es en estos espacios donde se gestan la mayoría de las convocatorias y citas a eventos étnico-políticos, que en muchos casos no llegan a conocerse por pobladores situados en zonas rurales alejadas y de difícil acceso territorial.

A estas características relacionadas con la distribución poblacional, se debe sumar la necesidad por parte de la organización de tomar decisiones y desarrollar redes, de garantizar cierto nivel de eficiencia operativa, si se quiere, elemento

clave para fortalecer la capacidad de la organización misma hacia afuera, en desmedro de la construcción de su fortaleza hacia adentro. Así sucede en los casos en los que tienen lugar procedimientos donde la falta de conocimiento, el escaso interés y la poca atención por parte de otros pobladores que pertenecen al radio de acción del Consejo Comunitario son evidentes. Como apunta Deyanira Peña «es imposible que logremos un fortalecimiento étnico si a veces cada uno hace las cosas como cree que son mejores, sin consultarle a los demás miembros. Luego es que nos damos cuenta de que tal persona se reunió con tal entidad, o que hubo una reunión en tal lado y sólo fue uno de nosotros queriendo representarnos a todos; cuando sabemos muy bien que si queremos hacer las cosas de manera respetable debemos unirnos, ponernos todos de acuerdo y convocar a más gente de la comunidad, para que sepan lo que estamos haciendo» (comunicación personal, 19 de octubre, 2013).

A estas desarticulaciones en la gestión de decisiones y en el despliegue de acciones participativas fragmentadas, se le suma una particularidad de orden administrativo: la figura del Consejo Comunitario no goza de la condición de entidad territorial en el contexto nacional. Lo que diferencia a un Consejo Comunitario de una entidad territorial (resguardos indígenas, los departamentos y los municipios), es que el primero no recibe transferencias o recursos por parte del Estado. La permanente dependencia económica de recursos externos a los que deben recurrir para llevar a cabo sus proyectos sociales y productivos crea una fuerte tensión en el modo en que construyen sus alianzas, en la forma como disponen y priorizan sus fondos para el beneficio comunitario y, en general, en la manera en que se reafirman frente a otros actores externos a la comunidad. Esta es, sin lugar a duda, una de las mayores dificultades respecto al ideal de autonomía del multiculturalismo.

A ese respecto, para los miembros de la Junta Directiva del Consejo Comunitario ha sido sumamente importante el construir alianzas con organizaciones estatales, fundaciones sociales y centros académicos (como, por ejemplo, con las dependencias y asociados del Incoder, el PCN y centros de investigación social pertenecientes a la Universidad Nacional de Bogotá, a la Pontificia Universidad Javeriana de Cali y a la Universidad Icesi de Cali) dispuestos a brindarles herramientas de carácter formativo, ayudas económicas voluntarias y apoyo de personal humano para el desarrollo de sus actividades y eventos comunitarios. Esta situación refleja que las comunidades negras han encontrado en la figura

del Consejo Comunitario un mecanismo para estrechar vínculos con entidades privadas o mixtas, para que apoyen sus procesos políticos, y respalden sus iniciativas productivas y sociales, pero esto no se ha traducido necesariamente en un mayor soporte estatal.

Un aspecto significativo, en ese sentido, es la necesidad que muchos miembros han manifestado de que el Consejo tenga un espacio físico propio donde pueda trabajar sus líderes y donde la comunidad se pueda acercar directamente. Hasta el momento, este deseo no se ha podido materializar debido a que los recursos se han enfocado en otras actividades que responden a satisfacer las necesidades que se presenten en el instante, como cubrir los gastos ligados a la participación en eventos (transporte a los sitios de reunión, refrigerios para los asistentes a las actividades, etc.). Pese a que muchos de los fondos económicos son obtenidos mediante esfuerzos de sus líderes y conexiones con importantes agentes estatales y fundaciones, para el Consejo Comunitario las condiciones organizativas y materiales que lo atraviesan no permiten la estructuración de proyectos de largo o mediano plazo que beneficien a toda la comunidad.

### El nuevo paraguas étnico: disputas y distanciamientos entre comunidades

Como he reiterado en este escrito, el reconocimiento de la etnicidad generó un nuevo escenario de posibilidades que ha permitido a comunidades negras e indígenas reestructurar el sentido de sus acciones —ahora legitimadas por un discurso que reconoce la diferencia—, resignificando las *subjetividades étnicas* en torno a ideas como la de tener un pasado ancestral colectivo, unas prácticas productivas tradicionales y unas maneras concretas de afrontar una realidad. Este *paraguas étnico* permitió, en muchas ocasiones, encuentros y movilizaciones conjuntas entre actores étnicos en escenarios públicos, con el ánimo de reclamar y exigir el cumplimiento de sus derechos y las garantías necesarias para vivir en condiciones dignas que permitieran desarrollar sus proyectos de vida.

Sin embargo, lo paradójico de este nuevo marco político-cultural, es el hecho de que este reconocimiento de la diferencia y de las particularidades de cada grupo también afectó profundamente las relaciones entre estas comunidades. En el caso de la tierra, por ejemplo, señala Carlos Duarte, coordinador del

Área Comunidad-Estado del CEI, que «se exacerbaron conflictos entre las comunidades organizadas en torno a las subjetividades del Estado multicultural: campesinos, comunidades negras, comunidades indígenas. No tanto por una dinámica endógena de las colectividades, pues ellos han vivido allí ancestralmente, sino por toda esta presión sobre la tierra más cultivable que los ha hecho aspirar a las mismas tierras que están disponibles en el mercado y en los cuales el único modo de acceso, de acuerdo con la Ley 160, es la compra de tierras por parte del Estado» (comunicación personal, 15 de enero, 2013).

Las transformaciones en las relaciones entre estas poblaciones se hacen evidentes en las representaciones que cada uno se forma sobre ese *otro*, en gran parte, debido a las recientes disputas, alrededor de recursos materiales, ahora «recubiertas» por fuertes imaginarios de inconmensurabilidad identitaria. Como lo señala Deyanira Peña, miembro del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca: «nosotros respetamos a nuestros compañeros indígenas, pero no los considero como hermanos, ya que entre ellos y nosotros corre sangre distinta y diferentes formas de entender el mundo. Ellos crecieron en las partes altas de las montañas y desarrollaron otros cultivos y prácticas tradicionales; en cambio nuestros ancestros se formaron en las planicies, en las haciendas y minas ubicadas alrededor de ríos. Eso no quiere decir que no hayamos vivido en iguales condiciones de sometimiento, pues sabemos que históricamente hemos compartido un sentimiento de resistencia y desprecio por parte de quienes fueron nuestros esclavizadores» (comunicación personal, 19 de octubre, 2013).

Esta forma de reforzamiento de la identidad étnica enmarcada en la diferencia pone en confrontación a actores que no necesariamente se enfrentaban entre sí y, por tanto, produce nuevas luchas étnico-territoriales que no se presentaban previo a la emergencia de esta lógica multicultural. En particular, la posibilidad de acceder a ciertos recursos y beneficios a través de la interlocución con el Estado produjo una nueva arena competitiva que, además, resultó problemática debido a que el aparato estatal se convirtió en el regulador de estas tensiones y en el ente administrativo encargado de la adjudicación de tierras donde estas comunidades estuvieron y siguen estando asentadas.

Además de ello, el Estado se convierte en el sujeto que atiende —desde su misma racionalidad de gobierno— las tensiones locales que se extienden en el campo de lo cultural y territorial; tensiones que anteriormente no disponían de tal fuerza y, por lo tanto, venían siendo relegadas desde la agenda política

gubernamental y desde los planes de desarrollo estructurados a nivel nacional. Todo ello, demanda que las dependencias estatales responsables de velar por los derechos de estas poblaciones afrodescendientes, indígenas y campesinas, no sólo descentralicen sus puntos de atención y servicios, sino que brinden mayor cobertura dentro de los escenarios locales y regionales, y, ante todo, mejor capacitación para los funcionarios que atienden estos procesos en particular.

Para adentrarnos con mayor detalle en la situación que expongo, encuentro pertinente resaltar el conflicto más acentuado en esta zona a lo largo de las últimas dos décadas, es decir, la oposición entre indígenas y negros por las tierras de la finca San Rafael.<sup>13</sup> Esta finca, de 517 hectáreas, fue entregada en 2007 por el Ministerio del Interior, a través del Incora, a las comunidades indígenas de Toribío como compensación por la masacre que tuvo lugar en 1991 en donde fuerzas estatales y grupos paramilitares asesinaron a 21 indígenas. La finca resultó siendo la primera cuota de los acuerdos pactados entre el gobierno y los indígenas luego de que el Estado asumiera la responsabilidad de los hechos y se comprometiera a entregarles a estas comunidades un total de 15.663 hectáreas como medida de reparación. Sin embargo, los pobladores negros del corregimiento de Mazamorrero, en el que tienen radio de acción el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y el Consejo Comunitario Zanjón de Garrapateros, rechazaron esta medida. Argumentaron que sus derechos como comunidad étnica fueron violados al no ser consultados previamente sobre la entrega de estas tierras, las cuales defendieron como suyas y manifestaron haber sido ocupadas por sus ancestros desde tiempos históricos. No fue sino hasta el 2010 cuando esta tensión se hizo más latente debido a la muerte de uno de los indígenas a raíz de un enfrentamiento con pobladores negros del sector.

Como resultado, el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca y el Consejo Comunitario Zanjón de Garrapateros exigieron al Estado la devolución de estas tierras a la comunidad negra. Lo anterior, llevó a que, a finales de 2013, el Estado tomara la decisión de retornarle este territorio a la comunidad negra. El proceso implicó la adjudicación de las tierras a nombre de los dos Consejos Comunitarios, y la reubicación de los pobladores indígenas allí asentados. En concreto, se pactó que la comunidad indígena de Toribío recibiera como pago cuatro mil millones de pesos para destinarlos a la compra de tierras y

---

13. Este caso es expuesto y analizado con mayor detalle en el capítulo III de este libro.



## Foto 09

Sexto Encuentro Intercultural e Interétnico. Santander de Quilichao, Cauca. Julio de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

obtuviera la titularidad de la mitad del predio denominado Barrancón para ser compartido con la comunidad perteneciente al Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca.<sup>14</sup>

Si bien el proceso anterior pretende limar asperezas entre ambas comunidades, es innegable que se están fragmentando a la vez lazos sociales y territoriales, no sólo por parte de decisiones estatales, sino por parte de una racionalidad

---

14. El predio de Barrancón tiene en total 533 hectáreas que serán divididas en dos partes iguales entre los indígenas de Toribío y los miembros del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca.

enfocada en instrumentalizar la diferencia étnica y convertirla en un recurso de capital político y económico (Restrepo, 2013). De esta manera, no sólo se afectan las lógicas territoriales, sino que también se promueven formas relacionales a través de las cuales se consolidan representaciones y concepciones de ese *otro* que, poco a poco, se convierte en rival y competidor.

De ello, se desprende que cada comunidad utilice los mecanismos legales para enfrentarse al Estado y exigirle sus derechos y, **más recientemente, para igualar el trato que reciben respecto al de sus pares étnicos por parte de este órgano. Esto conduce inevitablemente a que se negocien continuamente acuerdos entre las comunidades y el Estado para que ninguna de las decisiones que previamente se han tomado o que se piensen desarrollar afecten el buen vivir** y la integridad cultural de las poblaciones colindantes. Pero quizás más importante, en este sentido, como lo señala Hoffmann (2002) es que «en el reconocimiento de estos derechos territoriales, las nuevas disposiciones legales inducen transformaciones en los modos locales de negociación social y política, tanto en sus prácticas como, a mediano plazo, en la representación que la sociedad local se hace de ella misma» (p. 5).

Otro caso ejemplar de esta situación fue el desplegado entre octubre y noviembre de 2013, cuando las comunidades negras del norte del Cauca decidieron tomarse las instalaciones del Incoder en Popayán debido a que el Gobierno Nacional incumplió las promesas que se habían pactado para la entrega de tierras en los encuentros de la Mesa Territorial Afrocaucana (incumplimientos que son, por lo demás, bastante comunes por parte del Estado). Lo que sucedió alrededor de esos nueve días en el Incoder marcó el inicio de un nuevo momento político por parte de estas comunidades negras que alegaron no contar con el mismo trato que recibían los indígenas por parte de las instituciones estatales, ocasionando un retraso en la tramitación de sus procesos e iniciativas sociales. De tal modo, siempre estuvo latente entre los líderes de los Consejos Comunitarios, las Capitanías y las organizaciones de base, un sentimiento de inconformidad frente a las decisiones del gobierno, que a su entender se expresa en un trato desigual y un manejo poco interesado en resolver con igual interés los asuntos de la gente negra.

Ello no quiere decir que a ojos de las comunidades negras tal tensión signifique desvalorar o desmeritar el devenir político indígena, pues aunque muchos líderes manifiestan el trato preferencial del Gobierno hacia los asuntos

## Foto 10

Instalaciones del Incoder, Popayán, Cauca. Noviembre de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

que competen a la comunidad indígena de la región, la responsabilidad no se sitúa sobre las acciones que ha llevado a cabo este grupo étnico, sino, sobre todo, en el modo en que el Estado ha privilegiado a la población indígena en el despliegue de estrategias claves para el desarrollo de sus propios intereses político-económicos.

Con este trato distintivo hacia procesos reivindicativos mejor respaldados en vocería de los indígenas se empiezan a desarticular luchas y generar ciertos distanciamientos ideológicos. Respecto a la toma de las instalaciones del Incoder, Armando Caracas, representante legal del Consejo Comunitario de Cuenca del río Cauca. El Hormiguero, relata lo siguiente: «cuando se manda el petitorio

inicialmente, algunas personas de las comunidades indígenas se hieren un poco por la solicitud que nosotros montamos. Pero nosotros les dejamos claro que no estábamos en contra de los proyectos de recuperación de tierras de estas comunidades, sino que el gobierno debe consultar antes de ello a las poblaciones. Lo que acordamos con ellos, es que vamos a seguir avanzando los dos pueblos por la lucha reivindicativa que tenemos y que debe manifestarse, que es el gobierno el que debe resolver por medio de la consulta que le haga a cada comunidad el proceso adecuado que debe llevarse» (comunicación personal, 13 de noviembre, 2013).

Estas situaciones representan tan sólo algunos de los múltiples conflictos que actualmente tienen lugar en esta zona debido a las recientes decisiones estatales y acuerdos territoriales que han exacerbado las disputas entre comunidades negras e indígenas.<sup>15</sup> A esto hay que sumarle la aparición de un actor, en principio desestimado por la racionalidad multicultural: el campesinado mestizo, el cual viene buscando reconocimiento y lugar en este escenario de posibilidades en el que también siente que ha sido invisibilizado, a diferencia del reconocimiento actual con el que cuentan negros e indígenas en el paradigma multicultural.

Lo anterior da cuenta de la manera en que el mismo Estado predispone en dichos sujetos étnicos relaciones de competitividad a través del modelo neoliberal que defiende y que obedece a presiones e intereses económicos y territoriales, estrechando más a las comunidades y colocándolas en disputa entre ellas mismas, sabiendo que intentan permanecer en sus territorios y obtener condiciones de igualdad en la sociedad.

### Titulación colectiva y adjudicación de terrenos compartidos en escenarios rurales: ¿condición necesaria de la ancestralidad afrodescendiente?

Ya vimos cómo el Consejo Comunitario ha estado atravesado por contingencias ligadas a su conformación como organización política y a su relacionamiento con otros actores étnicos locales. Lo que pretendo poner a discusión en esta tercera paradoja es la manera como actualmente la identidad afrodescendiente

---

15. Actualmente el Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca está disputándose con los indígenas la propiedad de las haciendas de Corcovado y la Florida.

está o no determinada y definida por la titulación colectiva o la adjudicación de terrenos compartidos.

En primera medida, se debe anotar que la titulación colectiva hasta el momento no se ha otorgado para ningún Consejo Comunitario del norte del Cauca en vista de que las solicitudes no cumplen con los requisitos necesarios que se establecen en la Ley 70 de 1993 y en el decreto 1745 de 1995. Estas regulaciones legislativas toman como paradigma las características topográficas, de asentamiento poblacional, y de prácticas productivas y culturales propias de las comunidades negras del Pacífico colombiano, lo cual ha representado una barrera a las reclamaciones de las poblaciones negras caucanas.

Estas características territoriales particulares hacen que las comunidades negras de la zona sólo puedan acceder colectivamente a tierras en esta región a través de la compra de predios en común y proindiviso, ya sea porque miembros de la comunidad ceden sus títulos individuales al Consejo Comunitario, porque el Incoder les compra las tierras, o porque la misma comunidad consigue los recursos para realizar la compra de los predios.

Como lo ilustra una delegada del Incoder en un discurso<sup>16</sup> expresado dentro del marco de la Escuela de Fortalecimiento a Consejos Comunitarios de la región, «la Ley 70 de 1993 dice que la titulación colectiva se hace con tierras baldías de la nación que se ubican en la cuenca del Pacífico. El procedimiento se realiza a partir de una solicitud, siempre y cuando esté creado el Consejo Comunitario. El decreto 1745 es el que da los elementos para iniciar este procedimiento. Cuando se va a hacer la visita técnica y se encuentra que no hay tierras baldías, se les dice que pueden realizar el proceso mediante otro sistema, ya que el Incoder tiene una oferta institucional para las comunidades rurales».

Es entonces como a lo largo de estos últimos cinco años, los Consejos Comunitarios nortecaucanos han exigido recursos al Gobierno para obtener acceso y potestad sobre las tierras que habitan con el objetivo de comprar predios en común y proindiviso, en vista de los obstáculos para obtener la titulación colectiva. Esto conlleva a que la tierra sea entregada a dichas colectividades sin las condiciones de ser inalienable, imprescriptible e inembargable, como es el caso

---

16. Este discurso corresponde a una funcionaria de la Sub-gerencia de Promoción y Seguimiento de Asuntos Étnicos - Incoder, que se dio en Santander de Quilichao el 1 de diciembre de 2013.

## Foto 11

Instalaciones del Incoder, Popayán, Cauca. Noviembre de 2013

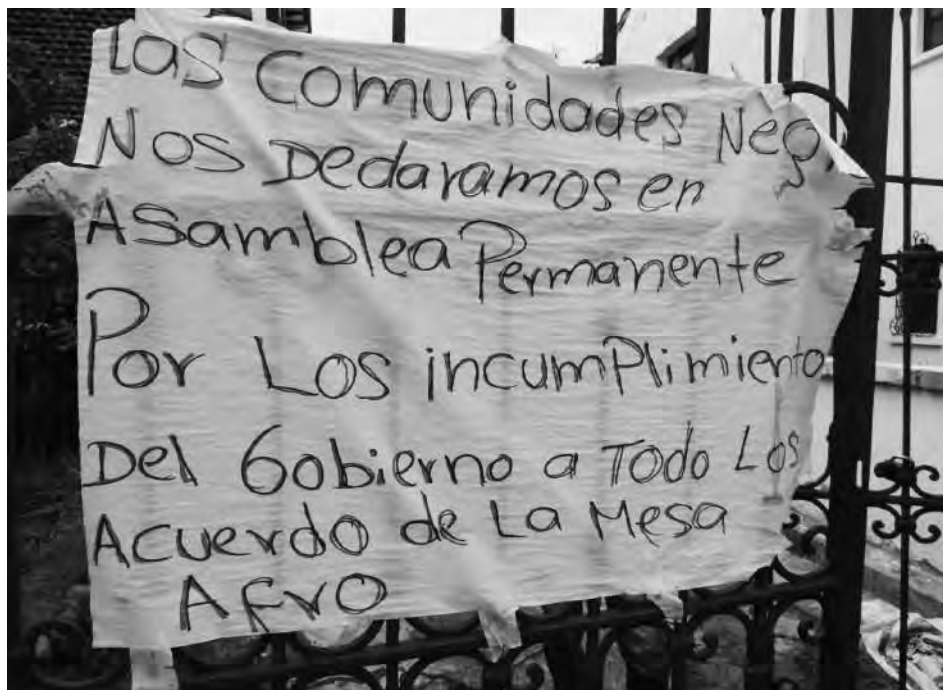


Foto: Daniella Trujillo.

de las titulaciones colectivas de comunidades indígenas. Lo único que asegura este tipo de adjudicación es que el título no pueda dividirse legalmente entre sus miembros en un futuro.

Este procedimiento difiere del modo como la Ley de Negritudes sugiere titular los territorios a comunidades ancestrales, y a la manera en que se viene accediendo a tierras en el Pacífico. La situación se hace más compleja si tomamos en cuenta que, a diferencia de las características territoriales y poblacionales que se destacan en la zona pacífica, los valles interandinos no poseen zonas de baldíos debido a las mismas particularidades productivas y de asentamiento que históricamente se han dado allí y que han mantenido el territorio en manos de terratenientes, pequeños campesinos y empresas privadas.

A pesar de estas dificultades, la pretensión de actuar de manera colectiva se ha constituido en la punta de lanza para entrar a escenarios de diálogo y concertación con entidades gubernamentales. Para ello, los Consejos Comunitarios nortecaucanos han apelado a la definición del bienestar de sus comunidades en términos de una territorialidad colectiva ligada al espacio rural. Este deseo de posesión y permanencia territorial expresado por parte de la gente negra ha reinventado y reconfigurado el sentido que le otorgan al territorio de manera que, para tales comunidades de la región, este concepto va a denotar ahora la idea de un «uso colectivo» exclusivamente (Restrepo, 2013) ligado a una espacialidad meramente rural o en todo caso no urbana (Agudelo, 2004).

En mi concepto, estas nociones, que denotan un uso meramente colectivo y rural de la tierra, se convierten en la clave que encierra y define la simbología de las subjetividades étnico-ancestrales. Lo que propongo distinguir aquí es la manera como se han constituido estas identidades, de tal forma que hoy día denotan exclusivamente un tipo de ocupación y relación con el territorio. Ahora bien, este aspecto, que sin duda se constituye como una de las grandes fortalezas alcanzadas en los últimos años por el movimiento negro, no aparece sin sus propias tensiones.

El coordinador del Área Comunidad-Estado del CEI, Carlos Duarte, señala que esta triple relación *identidad-territorialidad-colectividad* ha sido construida en momentos y lugares específicos que no siempre son compatibles con las condiciones actuales de los pobladores negros:

«Estamos hablando de un modelo del Pacífico donde había baldíos, pero en el caso del Caribe y los Valles Interandinos el catastro y el acceso a la propiedad ha sido de una manera muy diferente. Entonces, ¿hasta qué punto la ancestralidad de los afrodescendientes no pasa por el acceso a la propiedad privada? En algunos lugares como la Costa, las comunidades que se definen como afrodescendientes o como palenques, como es el caso del Sur de Bolívar o Sucre, gran parte de sus luchas por la libertad en 1850 pasaban por acceder a una propiedad individual. Hoy en día la ley obliga a que el reconocimiento político y de derechos como comunidad, pase de cierta manera, por un acceso a una titulación colectiva que implica dividir o ceder una propiedad individual a favor de una colectividad. Eso es algo muy complicado, pues se limita la territorialidad a lo colectivo (comunicación personal, 15 de enero, 2013).

Quizás el punto clave es preguntarse si la diferencia étnica o el derecho al reconocimiento deben depender de una territorialidad colectiva, o si las formas de

identificación étnica pueden existir desde otras formas relacionales que aun así sean objeto de reconocimiento, no sólo jurídico, sino también social. También hace necesario preguntarse si es posible que tal identidad no solamente se cimiente en el desarrollo de un tipo de vida ligado al ámbito rural. De hecho, este relacionamiento de la subjetividad afrodescendiente con escenarios primordialmente rurales ha creado ciertas tensiones para las poblaciones que se asientan en espacios urbanos y que también se autodefinen como comunidades étnicas. Como tal, excluir el escenario urbano a lo largo del discurso reivindicativo ha sido un obstáculo para muchas familias negras que ahora viven en los cascos urbanos de esta región y que, igualmente, desean ser cobijados y reconocidos dentro de las luchas territoriales.

Sería enriquecedor profundizar más sobre este tipo de separaciones en los imaginarios socio-espaciales de la gente negra de esta zona en próximas investigaciones, puesto que se necesita no sólo oír las voces de los dirigentes que reafirman la identidad negra desde su ruralidad, sino escuchar aquellas experiencias de pobladores negros que no necesariamente se definen y conciben sus proyectos de vida desde ámbitos ligados al campo. La población negra en nuestro país no sólo habita en zonas rurales, ya que, como lo señala un estudio sobre las dinámicas organizativas de la gente negra en espacios urbanos, «aproximadamente el 49 % de los afrocolombianos reside en concentraciones urbanas de más de 700 mil habitantes (con sus áreas metropolitanas o entornos próximos)» (Barbary, Ramírez, Urrea y Viáfara, 2004, p. 77). La mayoría de la población negra está asentada en ciudades como Cali, Cartagena, Bogotá, Medellín y Barranquilla, y no como generalmente se expresa desde imaginarios colectivos que los localizan únicamente en zonas alejadas de los centros urbanos, zonas prioritariamente ligadas a la vida en el campo. Esto plantea un reto a las políticas multiculturales que se sustentan en tales imaginarios, y abriría una nueva espacialidad de posibilidades políticas para estos actores en ámbitos en los cuales no han sido tradicionalmente reconocidos.

Al reflejar la manera en que se ha configurado la identidad en términos territoriales en la gente negra de esta región, también se hace explícito el reforzamiento de un pasado y una memoria colectiva dentro del imaginario social que exacerban y estrechan estas nociones de colectividad y ruralidad. En cuanto a esto, se hace cada vez más frecuente la invocación de un pasado en el que sus ancestros estuvieron dedicados al cultivo de tierras y a explotaciones



auríferas, poniendo de relieve la práctica productiva comunitaria por encima de actividades individuales desarrolladas en pequeños lotes de tierra y fincas apropiadas luego de abolida la esclavitud.

En virtud de ello, se entiende el lugar fundamental que ocupa el desarrollo de proyectos productivos sustentados en el carácter comunitario que atraviesa la identidad afrodescendiente, direccionados no sólo a mantener la autonomía alimentaria de estos grupos, sino a establecer cultivos que puedan ser comercializables y les genere una forma de independencia económica. El camino que les queda es largo y no termina sólo con la adjudicación de tierras como muchos piensan, pues se hace necesario advertir desde ya que «la tierra sin organización no se consigue; pero la tierra sin pensarla productivamente seguramente en unos años se va a volver a perder» (Discurso Carlos Duarte, comunicación personal, 19 de diciembre, 2013).

Esto invitaría a preguntarse si el título colectivo o la adjudicación de tierras comunales deben ser el fin último de los procesos construidos por estas comunidades. Estas aspiraciones territoriales son solamente un eslabón en todo el proceso que se viene construyendo en este escenario de posibilidades, pero no es garantía de estabilidad a futuro; un líder local vislumbra en cierta medida tal consideración, tal y como señala el representante legal del Consejo Comunitario Zanjón de Garrapateros. Barrancón, el pasado 16 de diciembre de 2013: «la titulación colectiva es importante porque es una de las formas legales que existen para blindar los territorios. Hoy tenemos en los territorios de la zona plana cultivos de caña de azúcar y en la zona alta cultivos de uso ilícito, por la parte de Suárez y Buenos Aires tenemos los territorios azotados por actividades mineras. Creemos que no sólo el hecho de tener un título colectivo es importante, sino que la gente vaya sintiendo un poco de pertenencia por toda esta lucha y por el mismo proceso».

Finalmente, en este apartado quise poner de relieve el modo en que este Consejo Comunitario nortecaucano ha trazado un camino en el que el referente identitario está atravesado por una lógica territorial que le da sentido a sus prácticas culturales, y que sirve como mecanismo para mantener y sustentar sus prácticas tradicionales de producción, asegurándoles su permanencia en la zona. Por tanto, el territorio es asumido como campo rural, de ocupación colectiva, ligado a prácticas productivas ancestrales que enfatizan su uso exclusivo para el desarrollo y empleo de los proyectos productivos de carácter

tradicional. Tal encadenamiento discursivo y simbólico emerge para orientar sus acciones y para hacer válidas sus experiencias de vida y sus deseos por llegar a materializar sus proyectos comunitarios enmarcados en el buen vivir de las comunidades étnicas.

## **A modo de cierre**

Como vimos, las coyunturas que tuvieron lugar a lo largo de los noventa en Colombia permitieron la activación política de identidades étnicas y su cristalización en un nuevo marco jurídico. Sin embargo, este espacio de posibilidades implicó el condicionamiento de dinámicas organizativas y discursos políticos para la gente negra que empezó a movilizarse en ese momento. Como tal, la figura del Consejo Comunitario a través del apoyo de distintas organizaciones de base y Juntas de Acción Comunal llegó a constituirse como mecanismo privilegiado para la interlocución y el reconocimiento por parte de diversos actores y entidades políticas, estatales, étnicas, académicas, entre otros; en un momento en el que la avanzada empresarial de corte capitalista fue y –sigue siendo– cada vez más fuerte, y adquiere formas más complejas dentro del territorio nacional (Observatorio de Territorios Étnicos, 2012). Como bien lo dice un reconocido líder del Cauca, Lisifrey Arará, miembro del Consejo Comunitario de La Toma. Suárez, «el Consejo Comunitario pasó a ser una organización étnico-territorial. Es decir, a significar para nosotros una autonomía dentro del territorio, una autonomía de desarrollo, de gobernabilidad» (comunicación personal, 11 de agosto, 2013).

Alrededor del texto puede entenderse que esta figura no puede concebirse independientemente de las lógicas estatales, pues como pudimos entrever, el mismo Estado intervino «con todo su peso con un nuevo lenguaje tratando de permear las comunidades con su racionalidad y su modernidad instrumental» (Gros, 2000, p. 106). No obstante, la manera en que esta autoridad étnica *puede ser* bajo unas lógicas multiculturales propias no sólo condiciona su existir, sino que genera en estos nuevos empoderamientos que muchas veces rebasan la estructura y la racionalidad estatal.

Esta convergencia de fuerzas que jalonan, en múltiples ocasiones, en direcciones opuestas, gestan una variedad de consecuencias para las comunidades

## Foto 12

Encuentro Intercultural e Interétnico. Santander de Quilichao, Cauca. Julio de 2013



Foto: Daniella Trujillo.

y su relación con otros actores: dislocaciones internas que ponen en cuestión la deseabilidad de la figura organizativa, distinciones desde la otredad que producen nuevas racionalidades territoriales y relacionales en ámbitos locales, formas de empoderamiento que sirven como fuentes de resistencia y defensa de su autonomía, y modelos de apropiación territorial que pretenden definir la subjetividad afrodescendiente en términos de colectividad y ruralidad.

La noción política de *grupo étnico* debe ser comprendida en este vaivén de posibilidades y condicionamientos en los que se disputa el mundo, apelando o no, a estas nociones siempre multi-centuales y contradictorias (Restrepo, 2013).

En el caso del Consejo Comunitario Cuenca del río Cauca pudimos entrever que el trayecto político consolidado por sus líderes ha estado atravesado por una serie de tensiones organizativas, relacionales y territoriales que, a la postre, han logrado configurar ciertas dinámicas de participación y autonomía que intentan mediar con las marcadas exigencias jurídicas, administrativas y organizativas del Estado multicultural, sin negar que al mismo tiempo, pese a estos avances y esfuerzos políticos, se ponga en cuestión su propia identidad político-cultural. Estas dificultades son las que hacen que el desarrollo de organizaciones propias configuradas en estos ámbitos de resistencia y de lucha sean tan valiosas, así como el desarrollo de ejercicios de participación comunitaria y el despliegue de nuevas alternativas de vida y proyectos productivos comunitarios ajustados a las necesidades, especificidades culturales y condiciones territoriales de la región.

Todo este proceso político-cultural destacado en las comunidades negras de la zona norte del Cauca ha sido posible a través de un largo camino en el que se ha re-inventado la historia, definido nuevos mecanismos para acceder a la ley, configurado nuevas subjetividades que permiten llegar a escenarios de empoderamiento territorial que, en últimas, también han marcado nuevas intenciones políticas enfocadas en realzar y legitimar el reconocimiento de la diferencia no solo en este territorio nortecaucano, sino alrededor de distintas regiones del país.

## **Referencias bibliográficas**

- Agudelo, C. (1999). Política y organización de poblaciones negras en Colombia. En C. Agudelo, O. Hoffmann y N. Rivas (eds.). *Hacer política en el pacífico Sur: Algunas Aproximaciones*. (pp. 2-38). Cali, Colombia: Universidad del Valle
- Agudelo, C. (2004). No todos vienen del río: Construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, (pp. 173-193). Popayán, Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Barbary, O., Ramírez, H., Urrea, F. y Viáfara, C. (2004) Perfiles Contemporáneos en la población afrocolombiana. En O. Barbary y F. Urrea (eds.). *Gente negra en Colombia*, (pp. 67-112). Medellín, Colombia: Editorial Lealón.

- Castillo, L., Guzmán, A., Hernández, J., Luna, M. y Urrea, F. (2010). *Etnicidad, Acción y Resistencia: El Norte del Cauca y el Sur del Valle a comienzos del SXXI*. Cali, Colombia: Programa Editorial Univalle.
- CEI-Incoder (2014). *Análisis posesión territorial y situaciones de conflicto inter-étnico e intercultural. Departamento del Cauca*. Asesoría y acompañamiento para el manejo de las Relaciones Inter-étnicas y territoriales. Cali, Colombia: Incoder y Pontificia Universidad Javeriana de Cali.
- Domínguez, M. (s.f). *El derecho al territorio de las comunidades negras: movilización social y formación del Estado en el pacífico colombiano (1993-2005)*. Trabajo presentado en el X Congreso Nacional de Sociología de INSTITUCIÓN ORGANIZADORA, CIUDAD, PAÍS.
- Escobar, A. (1997). Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. En M. V. Uribe y E. Restrepo (Eds.), *Antropología en la modernidad*, (pp 173-206). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología
- Foucault, M. (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977 1978)*. Recuperado de [https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2012/01/foucault\\_michel-seguridad\\_territorio\\_poblacion.pdf](https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2012/01/foucault_michel-seguridad_territorio_poblacion.pdf)
- Friedemann, N. S. de. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. (pp. 507-572). Bogotá, Colombia: Etno.
- Gros, C. (2000). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, (pp. 97- 115). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)
- Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. En C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffmann (Eds.). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, (pp. 351-368). Bogotá, Colombia: UN-ICANH-IRD-ILSA.
- Hoffmann, O. (1999). La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones. *El reto de la diversidad, México, Colección Ensayos del Colegio de Michocán*, pp. 223-243.

- Hurtado, T. (2000). *Treinta años de protesta social: el surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana en el norte del cauca*. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/Documento50.pdf#page=33>
- Hurtado, T. y Urrea, F. (2004). Políticas y movimiento social negro agrario en el norte del Cauca». En O. Barbary y F. Urrea (Eds.), *Gente negra en Colombia*. (pp. 359-398). Medellín, Colombia: Editorial Lealón.
- Martínez, S. (2013). Hacia una etnografía del Estado: reflexiones a partir del proceso de titulación colectiva a las comunidades negras del Pacífico colombiano. Cali, Colombia: Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle.
- Moreno, R. (2003). Movimientos étnicos en el norte del Cauca, una aproximación a sus diferencias y relaciones. *Beca de Investigación CLACSO, sin publicar*.
- Muñoz, F. (2015). *Buenos Aires - Cauca: ancestrales costumbres, procesos de destierro y conflictos sociales, políticos, armados*, pp. 97-121. Colombia: Congreso Nacional de Sociología.
- Nieto, D. (2013). *Ethnic conflicts, neoliberal multiculturalism and pluralistic citizenship: Reflections on two cases from Southwest Colombia*. Congress of the Latin American Studies Association, Washington, D.C.
- Programa de Justicia Global y Derechos Humanos. (2011). *La disputa por los recursos naturales en los territorios afrocolombianos. El caso de Buenos Aires y Suárez (Cauca) desde una perspectiva de derechos humanos*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Vanegas Muñoz, G. (2012). *Poblaciones negras en el norte del Cauca. Contexto político organizativo*. Recuperado de [http://etnoterritorios.org/apc-aa-files/92335f7b3cf47708a7c984a309402be7/cartilla\\_poblaciones\\_negras\\_en\\_el\\_norte\\_del\\_cauca.pdf](http://etnoterritorios.org/apc-aa-files/92335f7b3cf47708a7c984a309402be7/cartilla_poblaciones_negras_en_el_norte_del_cauca.pdf)
- Pardo, M. (2002). Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*. 7(2), 60-85.
- República de Colombia. (2010). *Elementos principales de la consulta previa en Colombia. En Aplicación del Convenio 169 de la OIT. Ginebra, 1º de junio de 2010*. Recuperado de [https://www.ocmal.org/wp-content/uploads/2017/03/Cancilleria\\_Consulta\\_Previa.pdf](https://www.ocmal.org/wp-content/uploads/2017/03/Cancilleria_Consulta_Previa.pdf)
- Restrepo, E. (1997). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En M. V. Uribe y E. Restrepo. *Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, (pp. 279-319). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH).

- Restrepo, E. (1998). La construcción de la etnicidad. Comunidades negras en Colombia. En M.L. Sotomayor (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, (pp. 341-359). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH) y Colciencias.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Recuperado de [www.ram-wan.net/restrepo/documentos/etnizacion-libro-fin.pdf](http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/etnizacion-libro-fin.pdf)
- Rojas, A. (2004). Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. (pp. 157-172). Popayán, Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Silva, R. (2007). Comunidades de memoria y análisis histórico. En Gómez, K., *A la sombra de Clío: Diez ensayos sobre historia e historiografía*, (pp. 281-314). Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Wade, P. (1993). El movimiento negro en Colombia. En: Pontificia Universidad Javeriana (ed.). *América Negra*, (5), 172-191.

## Entrevistas y discursos

- Discurso pronunciado por Armando Caracas en la plenaria de Reparación a Víctimas. La Balsa, 12 de octubre de 2013
- Discurso de Funcionaria de la Sub-gerencia de Promoción y Seguimiento de Asuntos Étnicos - Incoder. Santander de Quilichao, 1 de diciembre de 2013
- Arará, L. (11 de agosto de 2013). Comunicación personal.
- Casas, A. (6 de octubre de 2013). Comunicación personal.
- Díaz, J. N. (15 de octubre de 2013). Comunicación personal.
- Duarte, C. (15 de enero de 2013). Comunicación personal.
- Peña, D. (19 de octubre de 2013). Comunicación personal.
- Peña, E. (29 de septiembre de 2013). Comunicación personal.
- Trujillo, J. C. (2 de noviembre de 2013). Comunicación personal.





# **convergencias interculturales**

---



# **07**

## **La Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectorial\***

**Alen Castaño**

Pontificia Universidad Javeriana | [alencastano@gmail.com](mailto:alencastano@gmail.com) / [alencastano@yahoo.com](mailto:alencastano@yahoo.com)

---

\* El presente artículo fue desarrollado a partir de la tesis de pregrado que el autor realizó en Antropología y Sociología en la Universidad ICESI bajo el mismo título.

El estudio sobre los movimientos sociales en Colombia se puede dividir en varias etapas de acuerdo con las características teóricas y epistemológicas de los paradigmas predominantes que aparecieron durante el siglo pasado en nuestro país. El modelo analítico tanto funcionalista como marxista expresado a través del materialismo histórico, arraigado principalmente en la década del cincuenta y el sesenta, presentó falencias específicas como su enfoque determinista al estudio del funcionamiento del sistema productivo y económico como eje central para entender la dinámica social, política y cultural de la época. Estas corrientes sirvieron para comprender importantes lógicas del movimiento social colombiano en tales décadas, a pesar de las fuertes críticas que suscitaron (Archila y Pardo, 2001).

El cambio de contexto y coyunturas nacionales e internacionales permitieron que, durante las décadas del setenta y ochenta, en la academia colombiana se presentara un auge en torno al análisis de clase-etnia como elemento estructural dentro de los movimientos sociales. Dicho cambio tuvo lugar en un momento en el que sectores indígenas empiezan a desprenderse de las luchas de clase,<sup>1</sup> para gestar su propio accionar de reconocimiento, resignificación y autonomía étnica. Es decir, en estas décadas se desarrolló un cambio importante en el movimiento social colombiano y, por lo tanto, en los estudios sobre el tema, pasando desde la perspectiva de clase hacia lo étnico (Archila, 2001).

Como hipótesis de este artículo, se plantea que un cambio significativo en el desarrollo y análisis de los movimientos sociales colombianos se gestó posteriormente a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Fecha en la que, por primera vez, sectores sociales hasta entonces excluidos tuvieron la posibilidad de reivindicar derechos económicos, políticos, territoriales y sociales como fundamentales. Este nuevo escenario de acción sociopolítico estuvo acompañado del despertar de sectores sociales que históricamente estuvieron débilmente articulados a los procesos de movilización, pero, sobre todo, sectores que habían tenido poca incidencia en el ámbito de la participación política y social a nivel nacional. La proclamación de un Estado pluriétnico y multicultural

---

1. Al referirse sobre el sector de clase o clasista, se hace referencia a todos esos movimientos y organizaciones sociales que estaban estructuradas alrededor de los sectores obreros y campesinos de la época. Este es el caso, por ejemplo, de la fuerte relación que se tenía entre los indígenas del departamento del Cauca y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC (línea Sincelejo) (Archila y Pardo, 2001).

hizo que este reconocimiento hacia las minorías étnicas fuera un mecanismo de protección y lucha, cuya característica particular es su reivindicación no sólo desde la igualdad y la inclusión, sino también, crucialmente, desde la *diferencia*.

Es decir, desde los primeros años de la década del noventa, la *diferencia* se fue convirtiendo en una herramienta política de las minorías étnicas, donde se politiza la cultura como instrumento de reivindicación. Esta dinámica ha dado pie a que luchas de sectores sociales tengan incentivos para privilegiar sus propias reivindicaciones a partir de sus diferencias más que convergencias con otros grupos. Esto crea un fenómeno que podríamos denominar «enclaves de movilización» donde las acciones políticas girarían entorno a dinámicas sociales, culturales o políticas particulares de cada grupo. Se refuerza aquello que diferencia del «otro», y se impide construir un tejido social entre diferentes sectores históricamente excluidos del proyecto político nacional.

Es en este contexto que la experiencia de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria (MRSC de aquí en adelante) se constituye en un proceso de gran interés en el estudio de las luchas sociales desarrolladas desde la década de los setenta en Colombia y, particularmente, desde fines de los noventa. En su largo recorrido, la MRSC construyó un escenario de encuentro de aquellos sectores sociales que estaban en constante búsqueda de un espacio conjunto de reconocimiento y autonomía abriendo la posibilidad, ya no de luchar desde la diferencia de manera sectorizada, como lo hacían en los noventa, sino unirse mediante esa diferencia, permitiendo lograr que cada organización social se pudiera compenetrar en un proyecto conjunto, construyendo plataformas de acción y lucha por objetivos comunes en pro del bienestar común. Así, aquellos sectores sociales que estaban fragmentados por el paradigma multicultural-neoliberal de los noventa encuentran allí un espacio alternativo de acción y unión entre los múltiples sectores sociales hasta entonces fragmentados.

Atender a estas dinámicas cambiantes en los movimientos sociales, y para este caso, del proceso organizativo de la MRSC, demanda un reajuste de los modelos teóricos predominantes hasta inicio de la década del noventa. La propuesta de este artículo es mostrar este proceso organizativo como un referente de unidad a través de la categoría de lo *popular* (Múnera, 2007) construida desde dinámicas de *articulación* (Hall, 2010) y que tenían como propósito el adquirir una autonomía sobre su propia *historicidad* (Touraine, 1987-1973). A partir de las sugerencias de Stuart Hall y Leopoldo Múnera, el objetivo de este

texto es evidenciar cómo se articulan las variadas fuerzas sociales de un proceso diverso como lo es la MRSC mediante la construcción de un proyecto popular que entra a jugar en el escenario pluriétnico y multicultural promulgado por la Constitución colombiana de 1991.

Para realizar lo anterior, el presente escrito expone, en un primer momento, un recorrido histórico sobre aquellos aspectos claves que permitieron la conformación de la MRSC como un proyecto intercultural e incluyente. Seguido a ello, se presentan las herramientas metodológicas que, además de ser parte fundamental en el desarrollo de sus reivindicaciones y formas de resistencia entre sus participantes, sirvieron como elementos claves de diálogo y construcción política conjunta, desde la diferencia, bajo la lógica de un movimiento social de índole popular. Finalmente, se culmina este texto con un análisis que reflexiona sobre las herramientas organizativas utilizadas por la MRSC que permitieron el diálogo e interacción intercultural, y que gestaron las bases para un accionar colectivo popular desde la diferencia.

Antes de comenzar tal presentación, es necesario precisar el enfoque metodológico utilizado en esta investigación, cuyo orden fue cualitativo, haciendo uso de la observación participante, la etnografía y la construcción de diarios de campo de un proceso de acompañamiento durante más de tres años del proyecto de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Mi seguimiento inició en el 2008, año en el que la MRSC entra a la ciudad de Cali, y realiza la fallida reunión con el expresidente Álvaro Uribe Vélez. Continuó con mi asistencia al Pre-Congreso de los Pueblos realizado en el Coliseo del Pueblo en esta misma ciudad en el año 2009 y, finalmente, participando en el Congreso de los Pueblos, desarrollado en las instalaciones de la Universidad Nacional de Bogotá en el 2010, así como de una reunión de la comisión política de la MSRC en Dos Quebradas (Risaralda) en ese mismo año.

Este proceso de acompañamiento permitió recoger información relevante sobre el funcionamiento, principios políticos, herramientas metodológicas y dinámicas organizativas al interior de la MRSC. También se realizaron entrevistas a miembros de diferentes organizaciones sociales que pertenecían a este proyecto social, así como recolección de boletines, panfletos y comunicados divulgados durante la coyuntura específica de la Minga. En este caminar y diálogo con líderes campesinos, indígenas y afrodescendientes que reflexionaban sobre el

quehacer de la MRSC, logramos adentrarnos, no sólo en las lógicas estructurales de la MRSC, sino en los saberes, perspectivas y sentimientos de sus integrantes.

Una de las falencias que tuvo la MRSC, y a su vez el aporte que pretende hacer este texto es la poca información escrita y sistematizada sobre su experiencia. El presente trabajo presenta, asimismo, información inédita sobre este proyecto popular, sustentada en fuentes primarias y secundarias, que sostienen mi respectivo análisis. A continuación, se mencionará el contexto histórico y las fases de convocatoria popular que permitieron la génesis de la MRSC en nuestro país.

## **Procedencia y antecedentes de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria (MRSC)**

En esta primera parte del texto se presenta la forma en que un movimiento social de corte étnico en el 2004 se convierte en un movimiento intersectorial y popular en el 2008 hasta alcanzar su auge en el 2010. Esta contextualización permite dar cuenta del proceso de redefinición de las bases políticas e ideológicas desarrolladas en cada una de las convocatorias realizadas por el sector indígena entre el 2004 y el 2006, culminando con la conformación de la MRSC en el 2008 como una propuesta novedosa organizativa de índole intercultural en el movimiento social colombiano.

### **Primer Momento: la resignificación de una Minga étnica en agosto de 2004**

¿Qué se entiende por la palabra Minga? Etimológicamente, esta hace referencia al término Minka en lengua Quechua que significa la antigua tradición de trabajo comunitario, donde la comunidad se organizaba de tal manera que la labor a desarrollar se convertía en un compartir conjunto para el beneficio de todos.

El valor simbólico que conlleva el acto de convocatoria de una Minka fue retomado por el movimiento social indígena del suroccidente para ilustrar el ejercicio comunitario y el fortalecimiento de lazos sociales que se intenta ejercer en medio de un escenario de construcción política colectiva. A pesar de que la

esencia y simbolismo de la palabra minga sea de origen indígena, la MRSC desde sus inicios tuvo la iniciativa de abrir sus horizontes organizativos para realizar una lucha social y política conjunta con otros sectores marginados del país.

El primer paso significativo para la conformación del proyecto de inclusión intercultural presentado por la MRSC fue el proceso de *desindianización* en el 2004, cuyo significado se refiere al paso de una organización social bajo parámetros meramente étnicos a una que amplía sus horizontes en términos políticos, sociales y culturales a otros sectores sociales. Este proceso de *desindianización* fue la base para la construcción de un movimiento popular pensado bajo lógicas interculturales e inclusivas.

El 26 de agosto del 2004 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) emite un comunicado denominado *Propuesta política y de acción de los pueblos indígenas*, el cual fue adoptado y firmado por varias organizaciones indígenas a nivel local y regional del suroccidente colombiano como una herramienta de orientación política para la movilización social.<sup>2</sup> Uno de los propósitos centrales de este comunicado era que cada organización, autoridad o programa indígena lo estudiara para efectos de formación organizativa y posterior discusión. Del mismo modo, también fue enviado a diversas organizaciones sociales y movimientos populares del país para que estos, a su vez, pudieran asesorar y profundizar aquellos temas que querían que se convirtieran en los ejes principales del proceso organizativo *Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad*, proyectada a realizarse ese mismo año.

En la primera página de este documento se resaltan los primeros indicios de la fragmentación del enclave étnico. En un acápite de la convocatoria, denominado «principios» de la *Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad*, se enuncia lo siguiente:

Este es un mensaje de convocatoria **desde los pueblos indígenas** que tiene raíces en nuestra voz y nuestra memoria colectiva, **pero que no pretende imponerse. Los pueblos indígenas necesitamos solidaridad recíproca y unidad, caminar juntos para defender la vida, la justicia, la alegría la autonomía y la libertad** (ONIC, 2004a, p. 1. Resaltado del autor).

---

2. Por suroccidente colombiano se hace referencia a los departamentos del Valle, Cauca, Nariño, Huila y Tolima.



En este fragmento, se asegura que se está viviendo en un escenario de vulnerabilidad en todo el territorio colombiano, donde la movilización social se convierte en el mecanismo que puede hacerle frente a la implementación de un TLC (Tratado de Libre Comercio). Del mismo modo, apelaba a la necesidad de: «...**establecer instancias y mecanismos de articulación y convergencia con otros procesos y organizaciones populares** que nos posibiliten trabajar y actuar unidos para fortalecer la resistencia y construir alternativas que hagan posible un país diferente» (ONIC, 2004<sup>a</sup>, p. 3. Resaltado del autor). Estos principios evidencian una apuesta por parte del sector indígena en desarrollar mecanismos de articulación con otros sectores sociales del país con el objetivo de establecer un proceso de construcción de un país democrático a partir de un ejercicio de diálogo y constitución de modelos de vida alternativos al implementado por el modelo neoliberal.

A partir de esta convocatoria, en la ciudad de Cali se realizó finalmente la *Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la libertad*, donde se presenta como resultado el día 18 de septiembre de 2004 el *Mandato Indígena y Popular*. Según este último texto, en la capital vallecaucana se reunieron aproximadamente 60.000 indígenas, campesinos, afrodescendientes y estudiantes en una gran Asamblea Comunitaria, donde se estableció como una máxima que la resistencia sólo se realizaría mediante la unión de todos los sectores sociales (ONIC, 2004a). Ese día se expuso lo siguiente:

Marchamos para expresar nuestro compromiso de unirnos y de trabajar tejiendo la solidaridad recíproca que hace falta para defender la vida. Esta vez sabemos que solos no podemos y que nos necesitamos mutuamente para entender, para resistir y para crear un país y un mundo posible y necesario. Hemos sorprendido al Gobierno, al poder, al país y al mundo porque no nos levantamos a pedir lo que es nuestro por derecho propio, en cambio, convocamos esta Minga con una propuesta para que, entre todos, como pueblos, definamos un MANDATO INDÍGENA Y POPULAR que oriente el proceso para que podamos avanzar en pasos firmes y realistas desde esta realidad de confusión y muerte hasta un Proyecto de Vida Tejido por nosotros desde los Pueblos (ONIC, 2004a).

Así, los integrantes de esta convocatoria se reunieron en diversos grupos de trabajo, desarrollando una agenda única que se basó en los siguientes aspectos:

1. La defensa de la vida (conflicto armado, derechos humanos, seguridad de-

mocrática), 2. Las reformas constitucionales (código minero, ley forestal, ley de páramos, ley departamental de aguas y la ley de desarrollo rural), 3. Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (TLC) y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), y 4. Ahondar sobre mecanismos para la construcción de resistencia y soberanía popular. Estas fueron algunas organizaciones partícipes de esta convocatoria:

**Tabla 01**

Organizaciones sociales en Minga 2004

<b>Indígenas</b>	Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC - Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC - Organización Indígena de Antioquia OIA - Organización Regional Embera Waunan OREWA - Organización Regional Indígena del Valle del Cauca ORIVAC - Consejo Regional Indígena de Caldas CRIDEC - Consejo Regional Indígena de Risaralda CRIR - Consejo Regional Indígena del Huila CRIHU - Consejo Regional Indígena del Tolima CRIT - Unidad del Pueblo Awá UNIPA - Organización Regional Indígena del Quindío ORIQUN
------------------	--

Fuente: ONIC, 2004.

A pesar de los enunciados observamos que todas las organizaciones participantes son de índole indígena. La mayoría son Consejos Regionales Indígenas de diversas partes del territorio colombiano, especialmente de la zona centro y sur del país. Es decir, en esta *Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la libertad* hubo una hegemonía étnica en términos participativos que dio como resultado final la construcción del «Mandato Indígena». Un producto pensado y construido únicamente bajo lógicas étnico-indígenas.

A pesar del gran tinte indígena que tuvo esta primera Minga, al culminar esta reunión se reitera la necesidad de abrirse a un ejercicio de acción conjunta con organizaciones sociales diferentes a la indígena. Este comunicado expresa literalmente la convicción por parte del sector indígena colombiano en construir puentes y tejer redes con diferentes organizaciones sociales para generar un nuevo proceso de lucha popular conjunta:

...reconocemos respetamos y compartimos la inconformidad y la lucha de otros sectores y procesos populares y **nos comprometemos a coordinarnos y a trabajar en unidad y solidaridad recíproca con ellos desde la autonomía... Es fundamental reconocer y no caer en la trampa que busca dividir a las comunidades indígenas contra las campesinas y afro-colombianas.** En estas viejas estrategias explotan y generan diferencias para dividir los procesos populares» (ONIC, 2004b:2. Resaltado del autor).

Una vez terminada *la Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad* en la ciudad de Cali en el año 2004, no solo se dio a conocer el *Mandato Indígena y Popular*, sino que también se ahondó en los principios que direccionaron la convocatoria de la denominada *Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales*.

## Segundo Momento: abriéndose hacia lo intersectorial: La Minga del 2006

Después de lo acontecido en la ciudad de Cali, el panorama de la movilización sociopolítica siguió de manera itinerante tanto a nivel regional como nacional. En el mes de marzo del 2005, durante las sesiones del XII Congreso Regional Indígena del Cauca realizado en Caldon (Cauca), se ratificó la necesidad de identificar las herramientas sociales, jurídicas y legales que afectaban directa o indirectamente los derechos fundamentales e históricos de los pueblos indígenas. Por tal motivo, el día 28 de marzo del mismo año, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) presenta un comunicado a los cabildos indígenas del departamento del Cauca indicando la realización de una Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales. El motivo de este mandato era difundir entre las organizaciones sociales la necesidad de generar un espacio donde el Gobierno Nacional y las organizaciones sociales pudiesen dialogar entre sí con el objetivo de ahondaran en las necesidades y posturas de ambos actores.<sup>3</sup>

Durante el 2005 y el 2006 se empieza a difundir una convocatoria pública para esta Cumbre. Tal invitación sigue la dinámica de conjunción entre las diversas organizaciones sociales en nuestro país, proponiendo la construcción de un escenario donde convergieran la mayoría de los actores sociales posibles

---

3. Para ver la entrevista completa hecha a Ventura Díaz, presidente del CRIC 2006, dirigirse a [http://www.youtube.com/watch?v=Ix\\_AeEw7EJE](http://www.youtube.com/watch?v=Ix_AeEw7EJE)

para establecer un ejercicio de autonomía social y política de manera conjunta. Esta argumentaba:

... es hora de reunirnos, vernos los rostros, escucharnos las voces, abrirle el camino a la palabra para continuar construyendo el país que soñamos, **por eso los/las invitamos a participar activamente a la gran Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales y Pueblos Indígenas de Colombia que nos permitirá hablar claro, y desde allí fortalecer la unidad en la diversidad**».<sup>4</sup>

A partir de esta idea de *fortalecer la unidad en la diversidad*, la Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales y Movimientos Indígenas de Colombia propuso, como objetivos principales, construir procesos de articulación entre organizaciones sociales y movimientos políticos alternativos, crear nuevas formas de movilización social que permitieran consolidar los proyectos de vida en los territorios, y reforzar los lazos de solidaridad, hermandad y fuerza entre los diversos sectores sociales. Se recalcó así la necesidad de no *sentirse solos y solas*, «en este camino de resistencia por la vida».

Con esta propuesta de ruta de trabajo, en el mes de mayo, más de 300.000 personas entre pueblos indígenas y organizaciones sociales de nuestro país se movilizaron en la *Cumbre Nacional Itinerante de Organizaciones Sociales*<sup>5</sup> hacia el resguardo La María, lugar que sería el epicentro de este acontecimiento. A pesar de que la organización y desarrollo de la Cumbre se intentó realizar bajo términos pacíficos, al interior de la misma se evidenciaron fuertes enfrentamientos entre la Fuerza Pública y la Guardia Indígena, ya que la primera argumentaba que la Cumbre tenía relación estrecha con la guerrilla de las FARC y que, por lo tanto, había la presencia de infiltrados guerrilleros en La María.<sup>6</sup> A partir de ese supuesto de infiltrados guerrilleros en la Cumbre, el 16 de mayo se genera un ataque del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD) hacia esta

4. Esta información fue obtenida de la convocatoria pública a la gran Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales y Movimientos Indígenas de Colombia. Resaltado del autor.

5. Movilización registrada en el documental «Somos alzados en bastones de mando (Cumbre La María, Piendamó)», ACIN, 2006.

6. La Guardia Indígena sirve en estos casos como mecanismo de organización y defensa: «Basados en la ley de origen, el ejercicio del derecho propio y la Constitución Nacional Art. 7, 330 y 246. La Guardia Indígena se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida

reunión, teniendo como resultado la muerte de un indígena. Durante los días siguientes los enfrentamientos continúan, dejando un saldo de varios heridos y algunos indígenas asesinados.<sup>7</sup>

Después de lo acontecido, el 14 de junio de 2006 se redacta la *Declaración Pública de la Cumbre Nacional y Permanente de Organizaciones Sociales «José Pedro Pascué»*.<sup>8</sup> A pesar de lo acontecido con el Escuadrón Móvil Antidisturbios, esta declaración afirma el rumbo positivo del proceso de la Cumbre argumentando que: «La voz de los delegados del orden regional y local resaltamos la importancia observada sobre la continuidad del proceso destacando las dinámicas de unidad, coordinación y articulación de las organizaciones regionales y nacionales» (Declaración Pública de la Cumbre Nacional Itinerante y Permanente de Organizaciones Sociales «José Pedro Pascué», 2006). Pese a lo sucedido entre la Guardia Indígena y el ESMAD y la coyuntura política que atravesaba el país en relación con la movilización social, la recepción por parte de las organizaciones sociales a nivel nacional fue sorprendente, tal y como se resalta en la ampliación de los participantes de la Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales y Movimientos Indígenas de Colombia:

---

de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. Busca proteger y difundir su cultura ancestral y el ejercicio de derecho propio». Tomado de: <http://www.cric-colombia.org/portal/guardia-indigena/>

7. El ESMAD es un grupo de la Fuerza Pública Nacional que se consolidó fuertemente en los dos periodos de gobierno de Álvaro Uribe Vélez a través de su política de «Seguridad Democrática». Esta política tenía como objetivo principal el preservar el orden nacional a través de la militarización de zonas rurales, del mismo modo, se ejercía fuerte control a las manifestaciones públicas y movilizaciones sociales en los centros urbanos.

8. Esta declaración tiene como nombre José Pedro Pascué en conmemoración de su muerte durante los enfrentamientos con el ESMAD en la Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales.

**Tabla 02**

## Organizaciones sociales en Minga 2005

<b>Campesinas</b>	Coordinadora Nacional Agraria CNA - Comité de Integración del Macizo Colombiano CIMA
<b>Indígenas</b>	Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC - Autoridades Indígenas de Colombia AICO - Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC - Alianza Social Indígena ASI - Movimiento de Autoridades Indígenas del Cauca MAICO - Cabildo Mayor Yanacona
<b>Afrocolombianas</b>	Proceso de Comunidades Negras PCN - Convergencia Campesina Negra e Indígena CNI - Movimiento Cimarrón del Cauca
<b>Femeninas</b>	Mujeres en Minga por la Vida - Red de Mujeres del Cauca - Ruta Pacífica de Mujeres
<b>Sindicales</b>	Central Unitaria de Trabajadores CUT (Nacional y Subdirectivas Regionales)
<b>Fundaciones y ONG's</b>	Corporación Destechedos - Fundación para la Educación Popular FUNCOP - Fundación Sol y Tierra.

Fuente: «Convocatoria pública a la gran cumbre nacional de organizaciones sociales y movimientos indígenas de Colombia» marzo 7 de 2006

En comparación con la Minga del 2004, en esta no existe una hegemonía étnica indígena, ya que, además, hacen presencia procesos campesinos, femeninos, afrocolombianos, fundaciones y ONG's,<sup>9</sup> y cada una de las reivindicaciones desarrolladas en la Cumbre fueron abrazadas por cada uno de estos sectores. Es decir, el llamado efectuado en el 2004, de abrirse a otros sectores sociales para unirse entre sí en la construcción de un país alternativo, se materializó en el 2006, momento en el que se fragmenta el enclave étnico del 2004 y se

9. Se debe precisar que las organizaciones sociales mencionadas fueron obtenidas de fuentes escritas y públicas, reflejando quizás las delegaciones con mayor ascendencia o las más numerosas. Si hacen falta procesos organizativos se debe a que estas no fueron identificadas en fuentes primarias ni secundarias.

abre para entretener un diálogo intersectorial y geográfico a nivel nacional, puesto que varias de estas organizaciones sociales participantes no provienen del suroccidente colombiano.

Finalmente, se observa al interior de esta *Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales* la proposición de entablar un diálogo directo con el Gobierno Nacional, manifestando la necesidad de emprender una negociación entre las partes con el objetivo de reivindicar las peticiones desarrolladas por las organizaciones de la Cumbre. Se analizó, entonces, por parte de los procesos organizativos, que la solución a la problemática social no sólo se realizaba a través de denuncias y construcción de agendas comunes para la vida, sino que también se requería la consolidación de una salida política a partir de una mesa de diálogo con el gobierno.

### Tercer Momento: el Auge de 2008, el año de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria

Finalizada la Cumbre, los sectores populares y más marginados del país siguieron teniendo grandes inconformidades por la manera en que el expresidente Álvaro Uribe Vélez estaba tratando a la sociedad colombiana, y los sectores rurales en especial. De forma reiterada se hacían explícitas las reclamaciones frente al Estado colombiano en relación con la implementación de su política de Seguridad Democrática, la cual se sustentaba en un uso desmedido de la Fuerza Pública sobre la sociedad.

Una de las más importantes reclamaciones se cristalizó en el *Mandato por la Dignidad y la Construcción de un Nuevo País* realizado el 9 de agosto de 2007. Este fue redactado en el recinto del Congreso de la República, e incluía la conformación del Parlamento Indígena Popular con el objetivo de legislar el *Derecho Mayor* y las *Leyes de Origen* de cada uno de los pueblos indígenas. Este mandato también hacía alusión al análisis de temas específicos como la consulta previa, autonomía y leyes propias, el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y el Mandato Agrario (ONIC, 2007).

El 22 de noviembre de 2007 el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, junto con la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC, realizó las sesiones del Parlamento Indígena Popular en la hacienda La María en Pienda-

mó. En estas reuniones se ahondó sobre el desconocimiento de los derechos fundamentales descritos en la Constitución Colombiana a lo largo del periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez, así como los acuerdos incumplidos por parte de este hacia las diferentes comunidades étnicas a lo largo del territorio nacional. También se consideró que la política estatal de Seguridad Democrática no respondía a las necesidades internas de la sociedad colombiana, sino que privilegiaba el capital multinacional, asegurando que sus acciones militares repercutían frente a las iniciativas pacíficas de solución a problemáticas sociales y económicas (ACIN, 2007).

Este contexto de denuncias y enunciados por parte del sector social frente al Gobierno Nacional permitió que en el 2008 se consolidara el proceso organizativo denominado la MRSC. Como se mostró anteriormente, el escenario de movilización en el suroccidente colombiano que despertó el germen del proyecto de la MRSC data del 2004, pero se fortalece de manera crucial en el 2008. A continuación, se hará referencia a aquellas tres fases de consolidación que permitieron su estructuración y aceptación dentro del ámbito de la movilización colombiana el mes de agosto, La Minga en Cali, y la reunión en La María.

### **La MRSC en agosto**

A las complejas tensiones que se venían dando entre el Estado Nacional y la movilización social rural colombiana durante 2006 y 2008, se adhirió la coyuntura del paro de los corteros de caña reclamando a los ingenios azucareros la defensa de sus derechos fundamentales y denunciando la explotación laboral a la que eran sometidos.<sup>10</sup> Estos sucesos se convirtieron en el puntapié inicial para que las principales organizaciones sociales, indígenas y campesinas del suroccidente colombiano, específicamente las del departamento del Cauca,<sup>11</sup> redactaran el día 9 de octubre del 2008 una *Carta Abierta* al presidente Ál-

---

10. Los corteros de caña que participaron en este paro eran principalmente aquellos que residían en los municipios del sur del Valle del Cauca y los ubicados al norte del Cauca.

11. Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), Asociación Campesina de Inzá y Tierradentro, Asociación de Pequeños y Medianos Productores Agropecuarios (AGROPEMCA), Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), Movimiento Campesino de Cajibío (ANUC), Unidad y Reconstruc-



varo Uribe convocando un ejercicio de diálogo entre las partes para el día 14 de octubre del mismo año en la hacienda La María.<sup>12</sup>

En esta carta se convoca públicamente a tal reunión, por primera vez, bajo el nombre de la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* con el objetivo de exigirle al Estado y el Gobierno Nacional que cumplan con los parámetros constitucionales de reconocimiento de los pueblos étnicos y rurales del país. Asimismo, se buscó denunciar los incumplimientos de acuerdos organizados y establecidos en convenios firmados con procesos organizativos años atrás por parte del Estado con los sectores. La carta de invitación decía lo siguiente:

Señor presidente, los indios, afros, mestizos-campesinos y urbanos que participamos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, demandamos su presencia el día 14 de octubre de 2008 en la María Piendamó, territorio de convivencia, diálogo, y negociación de la sociedad civil, para que le cuente a nuestra gente, de frente al mundo, cuándo su política tomará la ruta que permita garantizar los derechos fundamentales de todos los colombianos, los que seguimos reclamando por ser Derechos inalienables: a la tierra, al agua, al trabajo, a la vivienda digna, a la alimentación y al ambiente sano (Carta abierta al presidente de la república. ACIN, 2008).

Dos días después se movilizaron aproximadamente 10.000 indígenas de todo el país para celebrar la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* en la hacienda La María. El objetivo de esta movilización era seguir la lógica de las movilizaciones de los pasados 4 años; consolidar redes de lucha contra las dinámicas que vulneran la vida de los pueblos en Colombia. El 13 de octubre del 2008 un contingente de aproximadamente 1.000 hombres armados, incluyendo al Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD), se hizo presente en la escena con apoyo de tanquetas y helicópteros. Al día siguiente, el 14 de octubre, el General Páez Varón presentó públicamente una advertencia hacia los manifestantes

---

ción, Cabildo Indígena de Novirao, La Paila, El Naya, ACADER, Marcha contra el Hambre y la Pobreza- CODESCO, Asociación de Paneleros Sur del Cauca y otras organizaciones municipales y locales.

12. La hacienda La María es un resguardo indígena ubicado en el municipio de Piendamó perteneciente al departamento del Cauca el cual cuenta con la mayor población indígena de Colombia. Esta hacienda fue declarada como territorio de paz y convivencia por el Gobierno colombiano en 1991, y está ubicada al lado de la vía Panamericana en el municipio de Piendamó.

de liberar la vía, o que de lo contrario él la despejaría. Esta advertencia vino con la afirmación de que en la MRSC había personal infiltrado de las FARC, argumento desmentido por los líderes de la movilización.

A pesar de ello, en la madrugada del día 15 de octubre las comunidades indígenas fueron asaltadas con fusiles y gases lacrimógenos, provocando la muerte de una persona y decenas de heridos. Sumado a los actos de violencia registrados por parte del ESMAD, se evidenció la presencia de civiles armados que disparaban indiscriminadamente hacia los manifestantes y que, al mismo tiempo, estaban protegidos por la policía. Como resultado, el 16 de octubre dejó como saldo 1 muerto, más de cien manifestantes heridos, 19 policías heridos, 8 familias desalojadas y la destrucción de un centro de salud indígena, incluyendo los utensilios para atender a los heridos.<sup>13</sup>

El incremento de la fuerza militar en los territorios y vías de acceso como respuesta del Estado hacia la Minga creó un estado de conmoción con el paso de los días, tensión que llevaba continuamente a hechos de violencia ligados a la represión al derecho a la movilización. Pese a todos los inconvenientes surgidos a lo largo de esos días de octubre, las comunidades indígenas y rurales finalmente se comprometieron a abandonar las vías con el compromiso que la fuerza pública se retirara de La María y que se desarrollara un diálogo entre el gobierno nacional y la MRSC en la ciudad de Cali.

## **Minga en Cali**

Cinco fueron los días que había pasado la MRSC en las rutas que comunican el departamento del Cauca con el del Valle. El 25 de octubre aproximadamente 40.000 indígenas llegaron a Cali siendo recibidos por estudiantes y otras organizaciones en la Universidad del Valle. En las horas de la mañana del día siguiente se dispusieron a encontrarse con el entonces presidente Uribe Vélez en el Centro Administrativo Municipal-CAM. Tras varias horas de espera en este punto neurálgico de la ciudad, los indígenas movilizados recibieron dos propuestas del mandatario a través del entonces Gobernador del Valle Juan

---

13. Estos hechos se encuentran registrados en el documental «País de los pueblos sin dueños» Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN. Cauca 2008.

## Foto 01

«Sesiones de trabajo en la MRSC»



Alen Felipe Castaño, Instalaciones de la Universidad de Valle. Cali, octubre 2008.

Carlos Abadía: una de ellas era escuchar el mensaje del presidente vía telefónica; y la otra era realizar la reunión establecida con la MRSC en las instalaciones de Telepacífico, el canal público regional, la cual se transmitiría en directo por pantalla gigante a los participantes que no pudieran ingresar. Ambas propuestas fueron rechazadas, pues la MRSC argumentaba que la reunión debía de realizarse cara a cara con todas las personas que recorrieron el camino hacia la ciudad de Cali.

La importancia de poder reunirse ambas partes era vital para la MRSC, no sólo porque ya se había venido intentando desarrollar diálogos con el Gobierno Nacional desde la *Cumbre de Organizaciones Sociales* del 2006, sino también

por su convicción de que cada integrante tiene un punto de vista determinado que debía ser tenido en cuenta en cualquier tipo de diálogo.

Alrededor de las cinco de la tarde fue confirmada la inasistencia del presidente al debate público, de esa forma se dio por culminada esta «reunión» y todas las personas se dispusieron a regresar a la sede de la Universidad del Valle, sin embargo, sorpresa e indignación sintieron los manifestantes al llegar a la sede universitaria y enterarse que el presidente Uribe, intentó también, a la fuerza, ingresar al lugar [donde se había pactado la reunión] y como cualquier desempleado arengó en contra de los indígenas en un improvisado consejo callejero en el puente peatonal que sirve para ingresar al centro administrativo (CRIC, 2008)

### **La María en noviembre**

Tras el fracasado encuentro entre estas dos partes en la ciudad de Cali, la MRSC decide volver a La María e invita de nuevo al presidente de la república a reunirse para poder cerrar este ciclo de conversaciones fallidas. A causa de la postura del mandatario de no acceder, esta última decide bloquear una vez más la vía Panamericana, medida que obliga al entonces presidente Uribe a acceder a la petición.

El mandatario y su equipo de gobierno llegan el domingo 2 de noviembre del 2008 a La María. Esta reunión comenzó con grandes tensiones, incluyendo las acciones simbólicas por parte de la MRSC que causaron gran impacto en el mandatario nacional. La primera de ellas sucedió durante el himno nacional. Mientras que los himnos del CRIC y de la Guardia Indígena fueron recibidos con gran entusiasmo, al reproducirse el himno oficial de Colombia, ninguna persona integrante de la MRSC se paró ni lo recitó. El expresidente Uribe se exaltó, y señaló que era un irrespeto hacia los símbolos patrios el no cantar el himno nacional.

Frente a la postura del mandatario, Aida Quilcué, una de las voceras indígenas de la MRSC y consejera mayor del CRIC, argumentó que no era posible hablar de respeto hacia símbolos patrios cuando el día anterior la fuerza pública había quitado, destrozado y quemado la bandera del CRIC y la indígena en el mismo lugar donde estaba la de Colombia. Asimismo, Quilcué sostuvo que no

debía sorprender que, en esas líneas del himno nacional, cuando se habla de libertad y respeto, los corteros, indígenas y campesinos del país no se sintieran identificados ni tuviesen ganas de cantarlo.

Otra acción que tuvo gran efecto simbólico fue la de los ocho ataúdes puestos al frente de la tarima donde estaban sentados los representantes del Gobierno Nacional. Estos ataúdes personificaban asesinatos hacia líderes indígenas, así como de los cinco integrantes de la MRSC muertos durante los días de enfrentamiento contra el ESMAD en La María. También se hacía referencia a datos presentados por la ONIC con relación al exterminio de comunidades indígenas entre el 2002 y el 2008, asegurando que la mayoría de estos era responsabilidad del Estado colombiano. Del mismo modo, se entregaron datos por parte de la Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca, donde se exponían cifras específicas sobre violaciones de derechos humanos en este departamento entre el 2003 y el 2008.

Esta reunión fue el principio de una iniciativa de autonomía por parte de la MRSC en torno a la toma de decisión y diálogo con el Gobierno Nacional. A manera de «consenso», se pudo acceder cara a cara con el presidente en una zona que había planeado la MRSC. Por primera vez, la MRSC y el Gobierno se reunieron a debatir sobre las principales problemáticas establecidas entre ambos. El principal punto de diálogo, sin embargo, fue el de los Acuerdos Incumplidos, enfatizándose principalmente en la entrega de tierras, el caso de la represa de la Salvajina, la masacre del Naya, y el incremento de tierras en Guambía, entre otros.

En esta reunión también fue patente la continuidad en la convocatoria de organizaciones sociales de diferentes sectores en la MRSC, incluyendo procesos indígenas, campesinos, urbanos, estudiantiles y fundaciones de diversa índole.<sup>14</sup> De este modo, se ahonda en el proceso de desindianización y hacia una perspectiva más de clase e intercultural en la MRSC, intentando generar proyectos

---

14. Este listado de organizaciones fue sacado de diversos panfletos y el programa de trabajo interno de la MRSC. Es decir, de material de trabajo interno que indicaban organizaciones que iban a trabajar dentro de las dinámicas de logística y organización en la MRSC. De este modo, sólo están organizaciones que aparecen en tales programas de trabajo interno, las organizaciones que sólo participaban, pero no organizaban las actividades de la MRSC, no fueron recogidas en su totalidad.

**Tabla 03**

## Organizaciones de la MRSC en el 2008

<b>Indígenas</b>	Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC -Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC - Organización Regional Indígena del Valle ORIVAC - Delegaciones de los pueblos Pastos y Embera Katio del Alto Sinú.
<b>Campesinas</b>	Coordinador Nacional Agrario CNA - Comité de Integración del Macizo Colombiano CIMA - Movimiento Campesino de Cajibío - Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC - Asociación de Campesinos Bajo Cauca
<b>Trabajadores</b>	Central Unitaria de Trabajadores CUT (Nacional y Cauca) - Codesco
<b>Organizaciones / Fundaciones Nacionales e internacionales</b>	Coordinación Colombia Europa Estados Unidos CCEE - Coalición de Organizaciones Sociales - Campaña Permanente Tierra, Vida y Dignidad - Red de Hermandad y Solidaridad por Colombia - Campaña Prohibido Olvidar - Gran Coalición Democrática - Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca - Censat Aguaviva - Fundación Sol y Tierra - Asociación Minga - Suippcol
<b>Estudiantiles</b>	Minga Universitaria - Asociación de Estudiantes Universitarios, La Colombiana -Estudiantes Univalle

de confluencia sociopolítica en un mismo lugar, mediante la participación de diversidad de organizaciones, formas de pensamiento y acción.<sup>15</sup>

Esta diversa participación social continúa la dilución del enclave étnico de la Minga al albergar organizaciones sociales de múltiples zonas del territorio colombiano, y de diferente orientación política y étnica, abarcando un espacio mucho más grande que los departamentos del Cauca o del Valle, llegando a lugares en los que casi no era tan visible, y dialogando con procesos sociales con los que no desarrollaba un contacto permanente. De este modo, no sólo se

15. Se aclara que las organizaciones presentadas en esta lista fueron obtenidas de un comunicado público y oficial. De modo que sólo se están presentando aquellas que están en este comunicado. Para mayor información visitar: <http://www.cric-colombia.org/noticias/?content=detail&id=242> / <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0148/articulo0081.pdf>.

rompe con la impronta indígena con la que había nacido la MRSC, sino que también termina desvinculándose de cierto determinismo geográfico y étnico.

A pesar de que no hubo algún pacto específico entre la MRSC y el Gobierno Nacional, esta reunión fue el primer paso en su proyecto de conformación de país alternativo por parte de la MRSC. Entre el 2008, año de la reunión, y el 2010, momento en que se realiza el *Congreso de los Pueblos*, la MRSC desarrolló una serie de herramientas metodológicas para convocar y sensibilizar a las demás organizaciones sociales para que hicieran parte del proceso Minga. A continuación, se ahondará sobre estos repertorios que se consolidan como los ejes de acción de la MRSC. Estos revelan qué es la MRSC por dentro, en sus principios y elaboración de una posible estructura organizativa propia que respondiera al difícil reto de la *unidad en la diversidad*.

### *Una metodología de diálogo intercultural: formas de organización y repertorios de acción de la MRSC*

Desde el 2004, el proceso Minga se fue consolidando como un escenario donde las bases sociales trataron de construir conjuntamente las condiciones y características de vida que querían implementar en sus vidas. Para ello, varias dinámicas organizativas e institucionales fueron tomando forma que, si bien nunca fueron estrictamente establecidas, permiten hablar de una construcción *ad hoc* de lo que constituyó la estructura organizativa de la MRSC:<sup>16</sup>

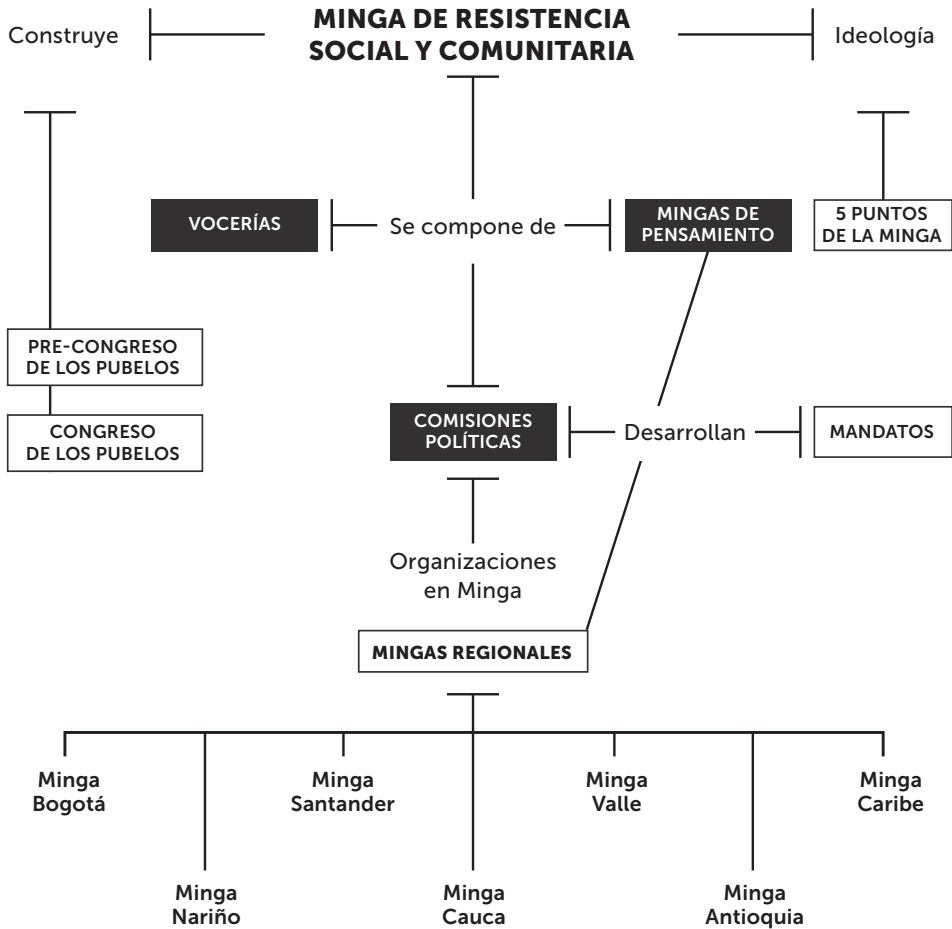
Teniendo en cuenta la gráfica No.1, en este segmento se presentarán las diferentes herramientas metodológicas y organizativas desarrolladas entre el 2008 y el 2010 en varios lugares y momentos de la MRSC. Estas herramientas hicieron parte constitutiva del andar y quehacer de este proyecto popular, ya que fueron el aporte significativo para hacer de la MRSC un espacio de articulación entre una multiplicidad de organizaciones de distinto orden, ayudando a la construcción de formas creativas de manifestación social dentro del escenario político de la movilización nacional.

---

16. Le denomino hipotética o ad hoc porque no se encontró algún documento oficial que expusiera tal estructura. Por ende, esta se construye a partir de documentos que evidenciaban los diversos organismos de trabajo y que circulaban al interior de la MRSC.

## Gráfica 01

Estructura Organizativa de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria



Elaboración propia



Con este objetivo en mente, se describirá cada una de estas herramientas: primero se expondrán los *5 puntos de la MRSC*, los cuales constituyen las bases filosóficas e ideológicas de su quehacer. En seguida, se presentarán los espacios de reflexión y encuentro entre organizaciones: *las mingas de pensamiento y las comisiones políticas*. Una vez analizados estos dos espacios, se hará mención sobre *los mandatos*, los cuales representan el ejercicio de construcción de agendas políticas entre las organizaciones partícipes en la MRSC. Finalmente, se hará la exposición de las dos más significativas reuniones desarrolladas por la MRSC, el *Pre-Congreso de los Pueblos* y el *Congreso de los Pueblos*. Estas instancias y mecanismos nos permitirán analizar el proceso de interacción y articulación intercultural que representaba la MRSC.

- Los 5 puntos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria

A partir de los grandes procesos organizativos desarrollados entre el 2004 y el 2006, las conclusiones de sus respectivas plenarias resaltaban una serie de continuidades e inconformidades por parte de las organizaciones sociales. Por ejemplo, en la *Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad* se presentaron cuatro ejes particulares: 1. La defensa de la Vida, el Conflicto Armado, la Violación de Derechos Humanos y la Política de Seguridad Democrática, 2. Paquete de Reformas Constitucionales, 3. Tratado de Libre Comercio (TLC) y Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), 4. Diseñar mecanismos y una agenda común para dar cumplimiento al Mandato Indígena y Popular (ONIC, 2004a).

Por su parte, *La Cumbre de Organizaciones Sociales* propuso tres ejes temáticos específicos: 1. Vida Digna (Paz, Educación, TLC, ALCA y Violencia). 2. Defensa y Control del Territorio (Política y reforma agraria, Territorio y Autonomía, Ley Forestal y privatización de recursos naturales). 3. Defensa y Fortalecimiento de las Organizaciones Sociales (Movilización Social, Acuerdos incumplidos y Unidad entre las organizaciones sociales). Todas estas contenidas en la Convocatoria pública a la gran Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales y Movimientos Indígenas de Colombia de 2006.

Las anteriores promulgaciones no sólo evidencian determinados elementos de lucha que han estado presentes al interior de los sectores sociales en Colombia,

sino que abarcan múltiples reivindicaciones que se venían desarrollando durante la década del 2000, las cuales finalmente se condensaron en la MRSC del 2008 en los denominados *5 puntos de la Minga*. Para la MRSC, los 5 puntos constituyen los ejes ideológicos que componen la ruta de acción y el quehacer en su interior. A través de los ejercicios de pensamiento y alrededor de los mismos se intentan establecer las propuestas de vida que cada organización considera que contribuye al desarrollo de su bienestar y buen vivir. A continuación, se presentarán cada uno de dichos puntos de la MRSC:

#### i. Tierra, Territorio y Soberanía

Desde el imaginario de la MRSC, tanto la tierra como el territorio y la soberanía son la base de toda la memoria social de las comunidades y, al mismo tiempo, dan sentido a las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales del presente. Así pues, la tierra es concebida como el organismo que produce el sustento de la vida, los alimentos y el trabajo. La idea de territorio, por su parte, va más allá del organismo que provee alimento, sobre el cual se trabaja y se vive, sino que es, también, un lugar donde se construye comunidad y se llena cada ser de experiencias. Es la herencia y la base de la identidad de cada comunidad (Cartilla Minga, 2010).

De acuerdo con estas concepciones, y a través de lo observado en campo, para la MRSC tanto la tierra como el territorio son comprendidos como una expresión de la espacialidad del poder que deben ser analizados a través de las relaciones sociales que se desarrollan al interior de sí misma. Por tal motivo, es que para la MRSC el territorio debe ser concebido como un proceso históricamente construido en el cual se efectuaron capacidades de apropiación y germinación de una identidad, como una especie de afectividad espacial en función de dinámicas que la constituyen como el poder, la gestión y el dominio. Es por esto, que el aspecto territorial para la MRSC es de gran importancia, ya que al interior de este se establecen los primeros pasos de construcción de la identidad, de la autonomía y la apropiación por el espacio, por tal motivo es que el aspecto territorial y la tierra son expuestos como el primer eje de discusión por parte de este proyecto social.

Es en este punto donde hace alusión el concepto de soberanía, ya que a lo largo del territorio nacional se han realizado diversos tipos y grados de control sobre un espacio geográfico, permitiendo no sólo la construcción de identidad, sino expresando las diversas formas de apropiación sobre la tierra y el fortalecimiento de lazos sociales. De acuerdo con lo indicado por la misma MRSC, el concepto de soberanía se convierte en una herramienta de acción sociopolítica, tanto en la tierra como en el territorio que permite a las personas tomar decisiones sobre aquellos criterios que han sido construidos colectivamente al interior de esta y no sobre los impuestos mediante decisiones gubernamentales (Cartilla Minga, 2010).

Por tal motivo, es que, al interior de las sesiones de trabajo de la MRSC, se intenta profundizar y analizar tanto en los procesos históricos como en las relaciones de intercambios sociales, económicos y políticos, para concebir el territorio como una configuración en relación a los actores sociales, pero también como un constructo intelectual donde los lugares de enunciación con narrativas específicas permiten crear lugares de poder y representación.

Así, la participación activa de las organizaciones sociales inmersas en la MRSC se convierte en un elemento de suma importancia para el proceso de análisis y comprensión del territorio, donde las lógicas de soberanía territorial proponen formas alternativas de usar y apropiarse de un espacio determinado, y la autonomía social, política y económica de los sectores rurales y urbanos en el espacio territorial donde tienen influencia le permite apostar a la constitución de elementos necesarios para la construcción conjunta de un proceso de soberanía territorial alternativa.

## ii. Vida y Derechos

Este punto parte de la constatación por parte de los actores sociales de que en el contexto del conflicto social, político y armado en el que ha estado sumergida Colombia a lo largo de los últimos años el derecho a la vida no está garantizado. Por tal razón, la MRSC considera la necesidad de subrayar la centralidad que este aspecto debe tener para su propuesta de acción. Sin embargo, esta idea no se limita a la garantía de la seguridad y protección de sus integrantes, sino

que frecuentemente se relaciona con la idea de una *vida digna*, la cual acogería aspectos como vivienda, educación, salud, trabajo, entre otros. Desde esta perspectiva, solo cuando la población puede acceder a las anteriores condiciones de vida a través del ejercicio de los derechos, se puede decir que se ha alcanzado el objetivo de vivir dignamente (Cartilla Minga, 2010).

En este sentido, hay que aclarar que, para la Minga «paz» no solo hace referencia a un conflicto y violencia, ya que también abarca aspectos de desigualdad, exclusiones y bienestar. Por tal motivo, es que en numerosas ocasiones se escucha en la MRSC hablar de *vida digna*, la cual acogería aspectos como vivienda, educación, salud y trabajo. Desde esta perspectiva, solo cuando la población puede acceder a las anteriores condiciones de vida a través del ejercicio de los derechos se puede decir que se ha alcanzado el objetivo de vivir dignamente.

### iii. Modelo Económico y Leyes del Despojo

Básicamente, por modelo económico la MRSC hacía referencia a la forma como el sistema político colombiano organizaba y distribuía la producción, así como el consumo de bienes y servicios al interior del país, es decir, su lucha gira en torno al modelo neoliberal colombiano implementado desde la década de 1990. Para sostener este modelo económico, el Estado ha venido construyendo lo que la Minga denomina *Leyes del despojo*, encargadas de implementar los intereses del sistema capitalista por medio de la vía legal y jurídica. De este modo, la MRSC aprecia las *leyes del despojo* como un mecanismo que sostiene el modelo económico colombiano mediante la legalización de la expropiación de recursos y territorios, desde un poder que no es del pueblo (Cartilla Minga, 2011).

Las principales *leyes de despojo* que estuvieron fuertemente presentes entre las reivindicaciones de la MRSC desde el 2008 hasta el 2010 fueron el Estatuto de Desarrollo Rural y el Código de Minas. La primera ley hacía referencia a toda reglamentación política del gobierno en torno a las orientaciones generales económicas, ambientales y de explotación de los recursos rurales, y su integración en la economía a nivel nacional e internacional; mientras que la segunda ley hace referencia a las condiciones y requerimientos que se debe tener a la hora de realizar una exploración y explotación de recursos mineros tanto al interior de la propiedad estatal como a la privada.

Las dos anteriores políticas agrarias implementadas por el Gobierno Nacional perjudicaban directamente al territorio a través del accionar delictivo que vulnera las condiciones de vida de las comunidades rurales colombianas. En este caso, sin importar si se es indígena, afrodescendiente o campesino, las políticas rurales en Colombia afectaron las lógicas y dinámicas socioeconómicas de los sectores rurales, logrando concienciar de manera conjunta frente a ellas, y permitiendo una sensibilización para la construcción de una legislación popular para afrontar las emitidas por las élites políticas en el país.

#### iv. Acuerdos Incumplidos

Desde la década del setenta el movimiento social colombiano ha tratado de entablar un diálogo directo o indirecto con el Estado colombiano en pro de la solución de algunas problemáticas que afectan el sector social del país. A lo largo de este proceso se efectuaron ciertos acuerdos entre ambas partes con el objetivo de solventar tales inconformidades. El cuarto punto de la MRSC hace referencia a todo este periodo en el que el Estado ha desarrollado numerosos compromisos con las comunidades a lo largo del territorio colombiano y no los ha cumplido, es decir, es la exigencia a que el Estado, como ente que suple las necesidades de su pueblo, cumpla con sus respectivas obligaciones adquiridas (Cartilla Minga, 2011). En términos generales, *los acuerdos incumplidos* tratan de traer al debate público aquellas propuestas políticas que se quedaron en el olvido, con el objetivo de reivindicar las necesidades políticas y económicas del sector social rural que intentaron buscar la solución a sus problemas por medio de la movilización social. Se debe precisar que la mayoría de estos acuerdos incumplidos, hacen referencia a entrega o adjudicaciones de tierras hacia las comunidades rurales.

#### v. Agenda de los Pueblos

La *Agenda de los Pueblos* es el resultado de un trabajo conjunto entre todas las organizaciones que están directa o indirectamente vinculadas a la MRSC, estableciendo una programación de actividades que sirvieran como hoja de ruta para lograr los objetivos generales pactados en la MRSC. Para la MRSC,

la construcción de una agenda común nacional es el sustento que «permite establecer articulaciones y juntar esfuerzos. Cuando este proceso empiece a conocer, interpretar y fortalecer las distintas agendas, la Minga se va uniendo» (Cartilla Minga, 2010, p. 8). Al mismo tiempo, realizar este ejercicio obliga a desarrollar metodologías encargadas de recoger tanto iniciativas como propuestas para la construcción del país que se sueña por parte de cada una de las organizaciones que hacen parte de la MRSC.

Este ejercicio de construcción de una agenda común alrededor de las organizaciones sociales a nivel nacional se desarrolla desde la década pasada, donde se iba promulgando una serie de actividades a lo largo de los años para que el accionar del movimiento social colombiano se ejerciera de una manera itinerante. En las tres grandes reuniones realizadas en el 2004, el 2006 y el 2008 se exige, por parte del movimiento social, seguir con el ejercicio de movilización a nivel nacional, por tal motivo es que se realiza el XII Congreso Regional Indígena del Cauca en el 2005, la construcción del *Mandato por la Dignidad y la Construcción de un Nuevo País* y la constitución del Parlamento Indígena Popular en el 2007, así como el Pre-Congreso de los Pueblos en el 2009 y el Congreso de los Pueblos en el 2010. En cada una de estas reuniones establecidas año tras año, desde el 2004 hasta el 2010, se construyeron agendas comunes entre las organizaciones sociales para desarrollar prácticas de participación social y política alrededor de la movilización social donde se ejerció el derecho a la libre expresión acordando una serie de actividades conjuntamente y que eran pactadas de una manera consensuada.

En síntesis, estos cinco puntos dieron la pauta para que la MRSC se construyera como un proyecto de organización y encuentro intercultural donde la interacción e intercambio de pensamientos y acciones aparecen como herramientas articuladoras para la formación de un ejercicio de construcción en el que se recoge la unidad respetando la diversidad. Este aspecto es lo que da a la MRSC el carácter de ser un proyecto intercultural único en la historia reciente de la movilización social colombiana, ya que su paso de un proyecto indígena en 2004 a un proyecto popular permitió dar a conocer nuevos métodos del quehacer colectivo.

- Comisiones Políticas

Las comisiones políticas fueron reuniones periódicas realizadas a lo largo del territorio nacional en distintas localidades. Su metodología permitía crear un espacio de reflexión y encuentro entre las diversas organizaciones y procesos sociales tanto a nivel local como regional. Las comisiones políticas se establecieron como una herramienta que permitía pensarse las problemáticas del país, y crear propuestas para resistir y enfrentarlas. Lo que se quiso plantear con las comisiones políticas era la creación de un espacio donde se pudieran encontrar múltiples modos de lucha y pensamiento, y donde se lograran establecer alternativas de ver y vivir el país. En este aspecto, se convocó a dichas luchas, que eran similares a la Minga, pero que no eran denominadas de esa manera, para que así se dieran a conocer y al mismo tiempo conocieran que la MRSC estaba haciendo una labor similar a la de estos procesos locales y regionales.

Las comisiones políticas pronto se convirtieron en el espacio de construcción política por excelencia. Allí, se decidían las acciones futuras de la MRSC en torno a su modo de hacer, pensar y visibilizarse; del mismo modo, se evaluaba lo desarrollado por la MRSC entre cada comisión, realizando una autocrítica para beneficio de la misma. Así, las comisiones políticas no sólo se convierten en un espacio de reflexión e intercambio de saberes como lo serían las *Mingas de Pensamiento*, es decir, en un escenario de decisión política con un trabajo fuerte de autocrítica de cada espacio que la MRSC convoca y del futuro de esta.

- Mingas de Pensamiento

Las Mingas de Pensamiento se definieron en una reunión de la Comisión Política de la MRSC en la ciudad de Palmira en el año 2009. Esta iniciativa se propuso como una herramienta que permitiera ayudar a la construcción de acuerdos de unidad alrededor de los cinco puntos de la MRSC. A partir de las Mingas de Pensamiento, la MRSC se propuso enriquecer los contenidos de estos puntos mediante el diálogo entre los diferentes sectores y organizaciones sociales, al mismo tiempo se decidió construir consensos entre las diferentes partes que se vincularon. Así, las Mingas de Pensamiento se concibieron como un espacio tanto participativo como reflexivo que permitía el encuentro e

intercambio de experiencias. Las Mingas de Pensamiento quisieron generar elementos que brindaran una proyección tanto política como organizativa dentro de la MRSC a través de la construcción de un marco operativo general y consensuado por parte de las organizaciones que participaban de este proceso.

Los objetivos particulares de las Mingas de Pensamiento eran: «1. Propiciar un espacio de encuentro social y político de las apuestas políticas que los diversos sectores sociales han construido en torno a los cinco puntos propuestos por la Minga Social. 2. Establecer a partir del diálogo, lo común y lo social de las apuestas y propuestas políticas de las organizaciones que se han venido construyendo en torno a cada eje. 3. Tratar de armonizar las agendas de cada organización con las necesidades de la Minga Social y generar una agenda común a nivel regional y nacional que nos permita recordar compromisos y masificar la propuesta de la Minga a nivel nacional de las regiones» (Boletín Minga de Pensamiento en Resistencia Social y Comunitaria, 2009).

Para lograr tales objetivos, en cada Minga de Pensamiento se organizaron cuatro ejes de interlocución: a) Sectorial: donde se establecen cuáles son las apuestas y compromisos de cada organización o proyecto social. b) Social: en este nodo se intenta identificar los elementos comunes de las apuestas y las agendas políticas de cada proceso con el fin de construir una caracterización común de la MRSC. c) Disputa: en este espacio se intentan reconocer cuales son las principales contradicciones que dinamizan la confrontación con el modelo, entendido como cualquier iniciativa que vulnera directa o indirectamente diversos ámbitos de acción, vida o pensamiento de organizaciones o proyectos sociales que están vinculados a la MRSC. d) Por último, en cada Minga de Pensamiento se intentan construir conjuntamente propuestas o alternativas que permitan una acción común frente a tal modelo (Boletín Minga de Pensamiento en Resistencia Social y Comunitaria, 2009).

Asimismo, para lograr un buen funcionamiento entre estos cuatro ejes de interlocución, en las Mingas de Pensamiento se constituyeron tres roles/íconos específicos: 1) *Los Mingueros/as*: eran los encargados de ofrecer los elementos necesarios para la contextualización, principios y rutas estratégicas que se han venido desarrollando alrededor de la MRSC. De este modo, se enfatiza en los puntos correspondientes a la coordinación de la movilización y, al mismo tiempo, en los retos del proceso. 2) *Palabrerros/as*: se encargaban de la moderación de



la discusión para mantener el sentido y armonía de la Tulpa.<sup>17</sup> 3) *Cartógrafos/as*: las personas encargadas de este rol tenían que construir y plasmar en un lenguaje común cada una de las distintas propuestas presentadas en las discusiones de la Minga de Pensamiento para que se pudiera facilitar la comunicación interna y una interlocución externa de cada una de ellas (Cartilla Minga, 2010). La siguiente fotografía es un registro de la conformación de una *Minga de Pensamiento*, ilustrando la forma de trabajo en su interior y exponiendo a los mingueros (los que se encuentran sentados), los palabreros (la persona con el megáfono) y los cartógrafos (aquellos que hacían la relatoría):

## Foto 02

«Mingas de Pensamiento»



Alen Felipe Castaño, Instalaciones de la Universidad Nacional, Bogotá. Octubre 2010

17. Por Tulpa se hace referencia a cada espacio de diálogo que se gesta en torno a los cinco puntos de la MRSC.

A través de esta herramienta metodológica de la MRSC, cada organización o proceso social presenta su experiencia particular con el fin de construir conjuntamente una agenda política. En este espacio, las organizaciones hablan acerca de lo que piensan del país, relacionándolo con cada punto de la Minga, y de cómo cada una de esas aspiraciones se puede realizar con una propuesta política. De este modo, en cada *Minga de Pensamiento* se hace énfasis en la identificación de problemas comunes y a partir de un equipo de trabajo se pretende interpretar y profundizar los debates de cada tema generados en este espacio. Aquí, se mostrarán algunas percepciones que se tuvieron durante mis observaciones en la primera *Minga de Pensamiento* a la que pude participar el 16 de octubre de 2009 y que se encuentran consignadas en mi diario de campo:

...Al cabo de unos cuantos minutos de espera, Duarte me llevó a una «minga de pensamiento», la cual era la metodología que utiliza la Minga como espacio de discusión e intercambio de saberes. Cuando llegué a esta, había un aviso que decía: «Modelo económico y Leyes del Despojo», es decir, uno de los puntos ideológicos de la Minga, y en el que iba a girar la discusión en esta reunión.

Había tres personas que lideraban la discusión, una que era como la «moderadora», y se encargaba de dar la palabra a cada persona del grupo que quisiera participar o aportar algún comentario o experiencia en torno a lo que se estuviera hablando. El número de personas que estaban en esta minga de pensamiento oscilaba entre 30 y 40 personas. Del mismo modo, había dos personas más, como relatores, que eran las encargadas de recoger todo lo dicho por las personas que aportaban de algún modo a la discusión general.

Aproximadamente me senté a escuchar la discusión a la 1 de la tarde, ya eran las 4, y tenía mucha hambre, me dolía la cabeza y estaba cansado. Mirando a mi alrededor, cada persona estaba muy concentrada, quería cada vez aportar algo, siempre tenían una experiencia o un aspecto a compartir. Cada intervención no bajaba de 15 minutos por persona, los que más hablaban eran los indígenas, y los militantes que de vez en cuando intervenían. No sé, pero ahí se habló demasiado, siempre era un respeto por la palabra, un interés por el oír al otro, siempre se tomaba nota de lo que se decía, y cada vez que una intervención finalizaba, los relatores desarrollaban una especie de recuento para tratar de recoger lo más que se podía de cada una de ellas.

- ¿Qué son los Mandatos?

Los mandatos son la guía y agenda de la movilización de la MRSC. Constituyen aquellos documentos en los que se recogen las demandas que construyen las organizaciones y personas que hacen parte de la MRSC, estos se generan en las Mingas de Pensamiento que se realizaron en las múltiples reuniones entre el 2008 y el 2010. A través de ellos la MRSC expresa y caracteriza públicamente su postura frente a las principales contradicciones y problemáticas del contexto colombiano, y se enmarcan en los ejes temáticos de los cinco puntos de la MRSC. Al mismo tiempo, en estos se quiere plantear cuáles son las diversas expresiones, miradas y propuestas de cómo debe entenderse la vida, y no simplemente quedarse con la expresión de demandas al gobierno y la sociedad (Cartilla Minga, 2011).

Bajo esta lógica, los mandatos realizan un choque con la legalidad institucional desarrollada por el Gobierno Nacional y la legislación estatal, sustentada en la legitimidad concebida por las organizaciones en Minga en torno a estos mandatos. Es decir, los procesos sociales que no están de acuerdo con las políticas y leyes nacionales desarrollan por medio de los mandatos una *legislación popular* bajo sus propias lógicas y cosmovisiones. Legislación que para cada organización es válida, ya que es construida bajo un consenso mutuo y donde la opinión de cada una es tenida en cuenta. Un aspecto interesante a tener en cuenta es que los mandatos no se concebían como objetos sólidos, ni únicos. Estaban en constante transformación y cambio. Cada vez que se construye alguno, su lógica es poder interactuar con los demás mandatos, procesos y movimientos sociales. Por ello, para que los mandatos se constituyeran como los caminos de la movilización de la MRSC, debían expresar de manera clara los propósitos desarrollados en el ejercicio de diálogo manejado en cada reunión de la Minga, expresando la unión en cada una de las propuestas desarrolladas en las diversas formas organizativas de la MRSC.

Estos mandatos terminaron siendo así la guía de movilización y reivindicación de la MRSC para los años venideros, es decir, fueron el puntapié inicial para la construcción del Pre-Congreso de los Pueblos en tres ciudades diferentes de Colombia, así como el Congreso de los Pueblos en la ciudad de Bogotá, ambas reuniones convocadas por la MRSC a nivel nacional, y que expongo a continuación.

### i. Pre-Congreso de los Pueblos (2009)

Durante *A la sombra de Clío: Diez ensayos sobre historia e historiografía* los días 16 y 17 de octubre de 2009, se desarrolló de manera simultánea en tres lugares de Colombia los Pre-Congresos de los Pueblos,<sup>18</sup> los cuales fueron liderados logísticamente por la MRSC. El propósito de esta convocatoria era realizar una propuesta de construcción colectiva de país, donde participaran no sólo sectores organizados, sino todas las personas que se pensarán un escenario social-nacional diferente. Uno de los puntos esenciales de los Pre-Congresos era el potenciar y revitalizar las apuestas de organización y movilización a nivel nacional donde se pudiera recoger el espíritu de lucha y reivindicaciones por medio de los mandatos que se iban a construir al finalizar cada uno de estos.

Así, cada uno de estos eventos se realizó en el marco de los cinco puntos de la MRSC, desarrollando, al finalizar la plenaria, un manifiesto/proclama dirigido al pueblo colombiano y a toda la gente que, desde la perspectiva de la MRSC, creía en la posibilidad del cambio social en Colombia. De este modo, el ejercicio de los precongresos de los pueblos ayudó a fundamentar la organización e implementación del Congreso de los Pueblos como una herramienta que convocaría y se consolidaría como un espacio legislativo para avanzar en la consolidación de propuestas populares de vida y soberanía. Así, apoyándose en cada una de las tres declaraciones de los precongresos de los pueblos, se tendrían las suficientes bases para la realización del Congreso de los Pueblos el año siguiente.

### ii. Congreso de los Pueblos

El Congreso de los Pueblos se realizó en la ciudad de Bogotá entre el 8 y el 12 de octubre del 2010 en las instalaciones de la Universidad Nacional. A lo largo de estos cuatro días se alcanzaron a reunir más de 17 mil personas (ACIN, 2010) provenientes de diferentes partes del país para conversar, no sobre los cinco puntos de la MRSC, sino sobre siete temas establecidos como esenciales sobre los que había que hablar y construir leyes al respecto.

Los temas fueron: 1. Tierra, Territorio y Soberanía; 2. Economía para la vida y contra la legislación del despojo; 3. Construyendo poder para el buen vivir;

---

18. Los lugares donde se realizaron los Pre-Congresos de los pueblos a nivel nacional fueron: Región Centro (Bogotá), Región Caribe (Cartagena) y Región Suroccidente (Cali).

4. Cultura, diversidad y ética de lo común; 5. Vida, justicia y caminos para la paz; 6. Violación de los derechos y acuerdos incumplidos; y 7. Integración de los pueblos y globalización de las luchas.

Desde el 2008, contando con lo desarrollado en el Pre-Congreso de los Pueblos, la MRSC siempre había realizado su dinámica de acción ideológica a través de cinco puntos en particular. Lo interesante fue la expansión de cinco a siete puntos de discusión. Las características de estos nuevos puntos (Cultura, diversidad y ética de lo común –Vida, justicia y caminos para la paz– Integración de los pueblos y globalización de las luchas) están encaminadas a una exploración mucho más amplia de la que venía desarrollando la MRSC años anteriores, extendiendo las discusiones hacia reivindicaciones más generales.

Esta actitud de expansión a nuevos campos de reivindicación y discusión logró una mayor convocatoria al Congreso de los Pueblos en relación a las demás reuniones desarrolladas por la MRSC. La siguiente lista, expone la pluralidad de organizaciones que participaron en este congreso, un número mucho mayor a los observados en convocatorias anteriores, lo cual llevó a discusiones de una manera mucho más intersectorial.

## **Tabla 04**

Organizaciones sociales participantes en el Congreso de los Pueblos (2010)

<b>Indígena</b>	Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC - Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN
<b>Campesina</b>	Corporación Sembrar - Comité de Integración del Macizo Colombiano CIMA - Coordinador Nacional Agrario CNA - Coordinador Nacional Campesina - FEDEAGROMISBOL - Movimiento Campesino Cajibío - Marcha de Mujeres Campesinas
<b>Afrodescendiente</b>	Chirimía y Pacífico
<b>ONG's - Fundaciones</b>	Redher Nodo Bogotá / Valle - Nomadesc - Minga Comunitaria - Asociación Minga - Raíces latinoamericanas - Aury Sara Marrugo - Red de lucha contra el hambre - Red por la vida y los derechos humanos del Cauca - ECATE - Minga Caribe
<b>Juvenil</b>	Identidad Estudiantil - Minga juvenil - Comuna Universitaria - Colectivo de jóvenes «Corena»

<b>Sindical</b>	Central Unitaria de Trabajadores CUT - Unión Sindical Obrera USO
<b>Comunicación</b>	La Direkta - Zona Pública - Observatorio de Medios - Agencia de prensa Colombia Informa
<b>Ambiental</b>	Censat Agua Viva - Territorios por la vida digna - Colectivo de soberanía y recursos naturales
<b>Otros</b>	Fuerza Común Somos + - Arte Libre Pensamiento Cali - Proceso Identidad - Federación Moto Transportadores - Confluencia de Mujeres - Programa somos defensores - Tejiendo vida y cultura

Fuente: «Comisiones de trabajo de la minga nacional». Congreso de los Pueblos. 2010.

La lista anterior expone un conjunto de organizaciones de diversa índole, de cosmovisiones y posturas políticas diferentes, de todos los rincones del país y de estrategias de acción alternativas que quisieron encontrarse en un mismo espacio para socializar y tratar de construir conjuntamente una legislación propia para el buen vivir. Del mismo modo, la imagen siguiente ilustra la iconografía utilizada en el Congreso de los Pueblos, donde se quiso demarcar la pluralidad social a la que se quería llegar a través de productos visuales que condensaran tal objetivo. Ahí, se pueden observar varias personas pertenecientes a varios sectores sociales (indígenas, afrodescendientes, mestizos) dentro de un mismo espacio de interacción. En este caso, es la preocupación por la naturaleza y el territorio representados mediante un árbol que los abriga.

Lo que se decidió con el Congreso de los Pueblos fue empezar a entretrejer todos los ejercicios de autonomía popular desarrollados por las organizaciones sociales a nivel nacional con la elaboración de una constitución popular, donde los siete puntos anteriores fueran los pilares generales de discusión respetando la autonomía intersectorial. Así pues, se divisa la actitud positiva de las organizaciones sociales al reunirse en un espacio de interlocución intercultural con el objetivo de legislar de manera conjunta y popular un nuevo modelo político desde las comunidades y organizaciones de base.

## Ilustración 01

Afiche del Congreso de los Pueblos



## Foto 03

«Socialización de mesas de trabajo del Congreso de los Pueblos»



Alen Felipe Castaño, Instalaciones de la Universidad Nacional de Bogotá. Octubre. 2010.

## **Minga de Resistencia Social y Comunitaria: lógicas intersectoriales y movilización popular**

Tras la descripción de la MRSC, en esta sección ahondaré sobre sus particularidades como movimiento social, los desafíos que afrontan sus respectivos actores sociales y su conformación como movimiento popular que permite el intercambio de saberes a través de una metodología de diálogo intercultural.

Para tal ejercicio se partirá del concepto de *historicidad* propuesto por Touraine (1987), considerando que este nos ayuda a comprender la génesis de lo que se entiende por *Movimiento Popular* descrito por Múnera (1993), y que al conjugarlo con la idea de *articulación* desarrollada por Hall (2010), permite comprender las lógicas de la interacción social que dan forma a la MRSC.

### **522 años de desafío a la historicidad.**

#### **Reescritura de la historia por parte de la MRSC**

El primer término que ayuda a comprender las lógicas de la MRSC es el de historicidad de Touraine. Este concepto hace referencia a la capacidad de una sociedad para fundar su práctica a través de modelos culturales y conflictos sociales, es decir, en la capacidad de construcción y orientación de sí misma (Touraine, 1987). A través del control de la historicidad se puede acceder a un fuerte direccionamiento de la sociedad, la cual está mediada por modelos culturales, sentidos y valores que orientan la práctica social. Así mismo, Touraine (1973) sostiene que al indagar sobre la naturaleza de la sociedad no sólo es necesario ahondar sobre su funcionamiento, sino que se deben analizar sus orientaciones, formas de organización y cambio.

Como se evidenció en las herramientas metodológicas de la MRSC, este movimiento social está imbricado de un sinfín de relaciones sociales de nivel interétnico, realizando ejercicios de participación y empoderamiento político que permite a la MRSC y a la sociedad que la compone generar lógicas de acción sociopolítica novedosas. En este caso, las reflexiones y manifestaciones generadas en las mingas de pensamiento y en los mandatos hacen que la MRSC ejerza ejercicios de autonomía y soberanía política, forjando las condiciones



necesarias para su propio funcionamiento y transformación de decisiones en su interior, pero que tienen un asidero en el conjunto de la sociedad.

Consciente de este aspecto, la MRSC busca afrontar el modelo histórico existente, proponiendo vías alternativas y praxis de movilización para redefinirlo. Este elemento es destacado por el Coordinador Nacional Agrario CNA y de la MRSC:

«El proceso de la Minga y del mismo modo, el Congreso de los Pueblos, se convierten en un espacio de convergencia, donde lo popular, expresado a través de los distintos sectores sociales (indígenas, afros, campesinos), está **tratando de discutir, debatir y concebir una propuesta conjunta de país. Distinta en términos del modelo social, del modelo de desarrollo, que termina siendo materializado y hasta impuesto**» (Comunicación personal, enero, 2011) (*El resaltado del autor*).

Uno de los integrantes de la Casa de Pensamiento de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN enuncia este ejercicio de transformación social y política que discute con las lógicas de lucha históricamente construidas al interior del movimiento social colombiano en las cuales se busca romper con los enclaves sociales y las lógicas de vanguardia para abrir paso a un nuevo modelo de trabajo conjunto entre los diversos sectores sociales colombianos:

La dificultad de uno tratar de hablar de un poder popular es que hay demasiados dueños ideológicos, muchos sectores reclaman estar dentro de un poder popular (que es lo que la gente le apuesta), pero al final, **todo es que la transformación del sistema político colombiano depende de un modo distinto de construir ese modelo político**. En últimas, es también una ruptura que hace el movimiento indígena con formas mayoritarias de la izquierda colombiana... **Es decir, los indígenas representan un proyecto ético superior (temas de diversidad, multiculturalismo), donde no solo se plantean el derecho a ser distintos, sino que también el tema de gobernarse a sí mismos**. Creo, que este es el punto más importante que mantiene ideológica y discursivamente a la Minga. Donde son las comunidades las que tienen que mandar (Comunicación personal, enero, 2011) (*Resaltado del autor*).

En este mismo sentido, Touraine (1987) argumenta que al desarrollarse acciones por el control de las relaciones de dominación se tiene como efecto un incremento en la autonomía de los movimientos sociales, y es esta lo que permite desarrollar una conciencia específica, constituyendo modelos de inversión y

creación de normas que suponen una reflexión sobre lo social. Así, la historicidad a la que hacemos referencia se expresa en los movimientos sociales en la medida que estos crean mecanismos de transformación y enfrentamiento de determinados conflictos sociales que, a la vez, dialogan críticamente con las tradiciones de lucha de las que provienen.

Asimismo, las herramientas metodológicas que generan el diálogo y comunicación intercultural al interior de la MRSC proponen modelos de acción y ejercicios sociales, económicos y políticos alternos al correspondiente al impuesto por el Estado Nacional mediante la construcción de agendas comunes y mandatos para las organizaciones sociales a nivel nacional que le dan una identidad propia desde la diversidad. Al interior de la MRSC esta conciencia haría referencia a aquellos cinco puntos que fueron constituyendo los pilares de movilización y reflexión entre el 2008 y el 2010, como lo expresa la siguiente cita, de miembro de «Fuerza Común Somos +»:

En esta vía, creo que uno de los elementos que permitieron el despertar de la Minga es ese **tipo de concientización** de los diversos segmentos o sectores sociales. Digo segmentos, porque creo que eso de la segmentación o sectorización todavía tiene mucho peso, pero cada vez más, dentro de los diversos sectores sociales uno se encuentra con gente, con líderes, con sectores en concreto **que plantean que esto no es sólo dividirnos entre indígenas, campesinos o afros, y de concientizarse que ese planteamiento ha sido una estrategia que ha sido promovida desde los mismos sectores hegemónicos en contra de las luchas sociales y populares** (Comunicación personal, Julio, 2011) (*Resaltado del autor*).

Como se observa, existe un fuerte proceso de concienciación a nivel interno y externo de la MRSC, el cual va ligado tanto a la coyuntura nacional como a la historia del movimiento social colombiano. Esta dualidad, desde la perspectiva de Touraine, se gesta a partir de conflictos particulares y dinámicas imperantes que permiten que el movimiento social pueda ingresar a un nuevo campo de reflexión en el que se apuesta por la resistencia y control de aquellas relaciones de dominación gestadas durante la primera década del 2000. Desde esta mirada, la MRSC apunta por la transformación de relaciones de dominación para construir autónomamente orientaciones culturales a través del control de su propia historicidad. Como lo expresa un integrante del Coordinador Nacional Agrario-CNA,

«... por primera vez en mucho tiempo, la sociedad colombiana se ha dado cuenta la necesidad de pensarse las cosas, y decir que se necesita proponer una sociedad distinta. El solo hecho de plantearse la pregunta es un suceso re importante» (Comunicación personal, enero, 2011) (*Resaltado del autor*).

## La MRSC como Movimiento Popular. Actores, conflicto y prácticas sociales

Para Múnera (1993):

El movimiento popular es un tipo particular de movimiento social que consiste en la articulación de las acciones colectivas e individuales de las clases populares, dirigidas a buscar el control o la orientación de campos sociales en conflicto con las clases y los sectores dominantes. El papel nuclear de las clases en esta concepción del movimiento popular define al movimiento social en función de los actores. En consecuencia, la posición que estos ocupan en el sistema de relaciones sociales condiciona el tipo de articulación y de acción que le da forma al movimiento; o sea, limita la gama de posibilidades estratégicas y culturales de sus prácticas sociales.

En tal sentido, los principales hitos que enmarcan el movimiento popular como categoría analítica son: el camino que va de las clases a los actores populares; la naturaleza del conflicto con las clases dominantes; la interrelación que genera la articulación y el movimiento; y el significado del movimiento popular en el conjunto de las prácticas sociales que participan en la producción del sentido societal (p. 71.)

Desde el enfoque de este autor, un movimiento popular no es sólo un tipo particular de movimiento social, ya que es necesario un conflicto latente que permita su génesis, un deseo por el control de las relaciones de dominación (historicidad) que busque producir algún arquetipo de sentido societal y una necesidad de construcción de dinámicas de articulación que permitan un proceso de interrelación entre todos los sectores que pertenecen a tal movimiento.<sup>19</sup> De este modo, por movimiento popular entendemos todo proceso social que permite dinámicas articuladoras de acciones colectivas e individuales de las clases populares —aquellos sectores sociales fragmentados y aislados del sistema

---

19. Lo societal para Múnera es el sentido del conjunto de lo social, el cual se forma a partir de relaciones sociales vinculadas a los límites impuestos por los sectores dominantes. En este sentido, los actores de clase son los agentes de producción de la sociedad.

social, económico y político nacional– dirigidas a la orientación de campos sociales generalmente determinados por sectores dominantes.

Esta visión de la conformación de un proyecto de movilización popular al interior de la MRSC la expresa literalmente, miembro de Casa de Pensamiento, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca ACIN:

De este modo, comienza a tejerse todos esos congresos después del 2000. Cada uno de estos encuentros terminan finalmente con una idea de recomponer los gérmenes del poder popular a lo largo del país. **Así, los indígenas intentan realizar un ejercicio dialéctico, donde se busca realizar una estrategia de alianza popular, pero al mismo tiempo, desarrolla un espacio que quiere construir como herramienta para esa alianza popular...** La reflexión es que antes se tenía un proyecto de Bloque Popular, aquí es donde toca volver a ese proyecto popular; donde es necesario llamar y reunirse con los demás sectores sociales. De este modo, en el escenario de esta movilización, un montón de sectores sociales comienzan a sumarse (Comunicación personal, enero, 2011) (*Resaltado del autor*).

Como lo expresa la anterior cita, el trabajo conjunto emprendido por la MRSC se basa en entretejer diversidad de colectividades, saberes y pensamientos alrededor de un mismo propósito. El proceso de articulación intersectorial se gesta gracias a una estrategia de alianza popular y a la construcción de una herramienta metodológica para que tal alianza se consolide y genere un diálogo con otros sectores sociales del país. El concebir la MRSC como movimiento popular resalta, igualmente, las maneras en que, en su interior, se desarrollan dinámicas articulatorias de acciones colectivas e individuales entre clases populares dirigidas a la orientación de campos sociales generalmente determinados por sectores dominantes.

Ahora bien, para un movimiento popular como la MRSC «la posición de los agentes como clase popular determina el tipo de actores y de movimiento, pero no el sentido de su acción; el cual es definido en el conjunto de interrelaciones internas y externas que dan forma al movimiento popular» (Múnera, 1993, p. 74). Esta última condición abre paso a la presentación de una característica muy particular por parte de Múnera y es la de exponer que aquellos grupos sociales, cuya identidad viene dada por la pertenencia de sus miembros a las clases subordinadas como son las populares, tienen una diversidad de formas de saber/hacer que se encuentran en un mismo espacio en pro de lucha conjunta.

La MRSC se consolida bajo el quehacer de un proceso articulador entre cosmovisiones que reflexiona tanto en las lógicas estructurales a las que se enfrenta como a las interrelaciones externas que emprende con su entorno. Este proceso de articulación solo se podrá desarrollar en la medida que exista un espacio que provea las condiciones necesarias de conflicto con las clases dominantes, es decir, a través de los espacios sociales, políticos, económicos o culturales creados por estos últimos.

Los dos periodos de gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010), que se caracterizaron por la fuerte persecución hacia la movilización social, la consolidación de su política de Seguridad Democrática y la creación de múltiples políticas que afectaban directa o indirectamente los sectores marginados y rurales dentro del escenario social, fueron algunos de los elementos estructurales que incidieron en la construcción de espacios de convergencia popular de carácter intersectorial y con orientación nacional, como fue el caso de la MRSC.

Es por tal motivo que las movilizaciones del 2004, 2006 y 2008 tienen unos logros concretos en términos de reivindicaciones, logrando potenciar esas dinámicas de diálogo entre distintos sectores, especialmente en el suroccidente colombiano, generando, además, un efecto de «bola de nieve» que abrió la posibilidad de crear un escenario de articulación de luchas y procesos organizativos para hacer frente a la coyuntura política que representaba el mandato del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez. Las condiciones conflictivas desarrolladas por las clases dominantes que permitieron la construcción y fortalecimiento de la MRSC las expresa un integrante del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC de la siguiente manera:

El primer reto de la Minga fue movilizarse. Y la actitud grosera y despótica de Uribe, hizo que la Minga cogiera más fuerza. La negativa del gobierno y su juego mediático hizo incluso que la Minga se fortaleciera más, no tanto por la opinión pública, sino por la misma gente que estaba participando. Se toma más conciencia de lo que está sucediendo. Y logra retar al gobierno (Comunicación personal, enero, 2011).

Todas estas dinámicas externas a la MRSC, que son desarrolladas por los sectores dominantes y a las que se apuestan por controlar y resistir, permitieron desarrollar aquellas lógicas de articulación entre los diversos sectores sociales del país, convirtiéndose paulatinamente en una de las mayores fortalezas de la MRSC.

## Los procesos de articulación dentro de la Minga de Resistencia Social y comunitaria

A partir de lo anterior, se argumentaría que una de las principales características de la MRSC como movimiento popular fue la articulación de acciones de los sectores sociales más fragmentados y aislados del sistema social, económico y político del país. Después de la construcción de ese proceso de concienciación al interior de la MRSC, se observa un ímpetu por emprender una lucha conjunta y no de manera sectorial. Esta base ideológica fue el fundamento para la búsqueda y unión de diversas colectividades que levantarán un proceso de trabajo conjunto alrededor de la MRSC. Como se expondrá, apelando a las reflexiones de Stuart Hall (2010), tales procesos articularios son esenciales para el devenir de cualquier tipo de estructura social, siendo esta última analizada desde la MRSC.

Hall (2010) en su libro *Sin Garantías* retoma uno de los conceptos que Althusser desarrolla para comprender las dinámicas de las estructuras sociales, la denominada teorización de la diferencia. Esta se basa en el reconocimiento de que hay diferentes contradicciones sociales con orígenes diferentes «[donde] las contradicciones que mueven el proceso histórico no siempre aparecen en el mismo lugar, y no siempre tendrán los mismos efectos históricos» (2010, p. 194). Con este marco analítico, Hall propone un modelo interpretativo que da cuenta de los procesos de articulación entre diferentes contradicciones, especificidades y duraciones temporales que permiten la constitución del funcionamiento de cualquier estructura o actor colectivo:

Con el término de «articulación» me refiero a una conexión o vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tienen que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es «eterno» sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones –rearticulaciones– a forjarse. También es importante que una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelan idénticas o que se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia (p, 195).

De acuerdo con esto, la MRSC sería el escenario de convergencia en el que se encuentran diversas contradictorias y especificidades que, al integrarse en un

mismo espacio y temporalidad, permiten la construcción de prácticas articuladoras entre sus partes. En la MRSC se conjugan diversas organizaciones con puntos de vista diferentes, con luchas y necesidades variadas que entraron a dialogar entre sí para construir un sentido común de lucha desde sus diferencias. Cómo es lógico, las tensiones internas existían, y eran un desafío constante a esta dinámica de articulación, pero a su vez se convertían en el elemento de vitalidad al interior de este proceso organizativo:

Quienes están en el origen de la Minga, indudablemente el CRIC, la ACIN, los movimientos campesinos del Cauca, el CIMA. Del mismo modo, hay que tener en cuenta la importancia de las diversas organizaciones externas que se han vinculado a este proceso. En la mayoría de las organizaciones del Cauca, siempre ha habido buena relación, pero también tensiones que no se han sabido resolver. A pesar de la existencia de diversas organizaciones a lo largo del país, creo que esto genera que estas tensiones se vayan resolviendo o dejando a un segundo plano (Comunicación personal, julio, 2011).<sup>20</sup>

En las dinámicas del movimiento popular la reivindicación por el reconocimiento de la diferencia (étnica, de género, de clase, de raza, etc.) pierde sentido por sí sola, para ser concebida como parte fundamental de un proceso de unidad y articulación. El ciclo de movilizaciones en el país a comienzos del 2000 fue testimonio precisamente de esta dinámica, siendo producto de la interacción y diálogo entre el proyecto indígena (CRIC y ACIN) con el campesino (CIMA y CNA) del suroccidente colombiano. Así lo expresa uno de los representantes del Comité de Integración del Macizo Colombiano-CIMA:

Los que caracteriza la Minga es ese lugar donde las organizaciones sociales se piensan y se fortalezcan. Al mismo tiempo, se piensan espacios para el diálogo entre los diferentes sectores que se han visto afectados por las políticas neoliberales del gobierno. Es difícil tratar de que en un mismo espacio se pueda intentar desarrollar un espacio de interlocución con tantas organizaciones y de tan variado tipo. Cada una de las organizaciones que están en la Minga tienen sus propios tiempos, sus propias agendas, sus propios ritmos de trabajo, sus propias formas de construir las cosas, etc. Pero ahí está el reto, buscar las formas de articulación a través de esos acuerdos, de esos mandatos, y luego desarrollar y dar fuerza a esos mandatos. Además, ese es el único

---

20. Entrevista hecha a Lideresa y participante de la MRSC como miembro del movimiento socio-político «Fuerza Común Somos +».

camino, si no nos articulamos, si no logramos unirnos, y ponernos de acuerdo en peleas gruesas y movilizaciones fuertes, va a ser muy difícil romper con ese modelo que nos ha individualizado y dispersado tanto entre las mismas organizaciones sociales (Comunicación personal, enero, 2011).<sup>21</sup>

La MRSC permite repensar los procesos constituyentes de los movimientos populares como procesos articulatorios. Es una muestra de la relación dada por la articulación entre la diferencia y la unidad, donde no se requiere una correspondencia de clase (Hall, 2010). Para ilustrar su idea, Hall (2010) cuestiona el planteamiento ideológico marxista, argumentando que no existe una construcción social que le atribuya una ideología de clase a cualquier individuo que ocupe un lugar determinado dentro de las relaciones económicas de producción.

...no hay una ley que garantice que la ideología de una clase sea dada inequívocamente dentro de la posición que la clase ocupa en las relaciones económicas de la producción capitalista o se corresponda a ella. La afirmación de que «no hay garantía» –que rompe con la ideología– también implica que no necesariamente hay correspondencia. Esto es, no hay garantía de que, bajo todas las circunstancias, ideología y clase nunca pueden articularse juntas de ninguna manera o producir una fuerza social capaz, por un tiempo, de una «unidad de acción» autoconsciente en una lucha de clases. Una posición teórica sobre la naturaleza abierta de la práctica y el conflicto debe tener como uno de sus posibles resultados una articulación en términos de efectos que no necesariamente corresponda con sus orígenes (p. 197).

Esta «no correspondencia» que propone este autor desliga esa unión tajante en el pensamiento marxista entre ideología y clase, lógica que se entendía como el elemento catalizador que permitiera una práctica articuladora entre diversos grupos por la lucha social. Lo que presenta la MRSC es justamente esa dinámica: la consolidación de un espacio de convergencia entre diversas organizaciones sociales y actores con diversos orígenes que generaron efectos ideológicos unificadores para su praxis transformadora. Como lo expresa un líder del área de capacitaciones y comunicaciones del CRIC, la MRSC se consolida, no a través de lógicas de clase, sino gracias a las dinámicas de coyuntura sociopolítica y a la búsqueda por el control de aquellas orientaciones culturales impuestas por las clases dominantes:

---

21. Entrevista hecha a Miembro del Comité de Integración del Macizo Colombiano CIMA



La Minga no tiene afiliados, y nosotros hemos insistido que la Minga es un proceso de movilización. Entonces si vos te movilizas, entonces ya haces parte de la Minga; y en este sentido, ya podés entrar a ser parte de las coordinaciones. Porque ya representas a un sector que se moviliza. Como la Minga es reivindicación, yo voy con mi reivindicación de mi organización a la Minga... No se cree hoy en la Minga y mañana no, que se retiren o se desvinculen tajantemente. Sino que hay momentos de coyuntura, hay situaciones que concitan al movimiento social, momentos históricos que las concitan; y en algunos momentos, se requiere de organizaciones que tengan cierto tipo de legitimidad y eso hace que la convocatoria funcione (Comunicación personal, enero, 2011).

De este modo, Hall (2010) postula una teoría más abierta que la desarrollada por los marxistas clásicos en la que se puede entender la ideología de un movimiento popular sin importar la posición que sus participantes ocupan en la estructura de las relaciones socioeconómicas. Los actores presentes en la MRSC no se movilizan alrededor de un conflicto único y, por ello, su articulación no responde a una ideología homogénea dada por dinámicas de clase predefinidas; por el contrario, fueron múltiples los conflictos externos y coyunturas sociopolíticas los que permitieron la construcción de un espacio de convergencia que entreteja diversidades de pensamientos y posturas ideológicas. Claramente, al interior de la MRSC existían tensiones y conflictos, pero estos son identificados y al mismo tiempo redefinidos para la construcción de nuevas dinámicas de articulación internas:

«Las organizaciones sociales que están dentro de la Minga, tienen su propia agenda política. Que son las agendas que inclusive tienen mayor número de puntos que plantea la Minga. Tienen inclusive otras luchas, otras indicaciones, etc. Sin embargo, el conocer los cinco puntos y ayudarlos a construir, es una forma de ayudarlos a generar identidad en el proceso minga. Entonces, uno se junta a la Minga, para jalonar la exigencia del cumplimiento, para derogar, pero todo alrededor de estos cinco puntos. Pero cada una de las organizaciones, tiene su agenda propia, no existe una discrepancia entre la agenda política de la Minga y la de las organizaciones... Yo creo que lo que hace es complementarse, crear puntos de encuentro, ganar en la unidad para jalonar los cinco puntos. Entonces, en lo que se coincide en los cinco puntos de la Minga, se jalona, y en lo que no, se deja a un lado» (Comunicación personal, enero, 2012).<sup>22</sup>

---

22. Entrevista hecha a miembro del Coordinador Nacional Agrario CNA.

La esperanza de Hall (2010) es que la articulación pueda crear, como resultado, cambios históricos que no se encontrarían determinados únicamente por las estructuras de los diferentes modos capitalistas de producción específicos. Se trataría de que el libre desarrollo de articulaciones de procesos sociales no sólo pueda volver a esas fuerzas sociales en una clase en sí misma, sino que, también, tenga la oportunidad de intervenir como una fuerza histórica capaz de establecer nuevos proyectos colectivos.

### Horizontes y límites de la MRSC: posibilidades del movimiento popular a futuro

El contexto que ha sido retratado revela que, a raíz de los cambios sociales, económicos y políticos a nivel nacional y global, es necesario complejizar el análisis de los movimientos sociales en el país. Mediante el estudio de la MRSC, se identifica cómo un movimiento popular puede alcanzar niveles de articulación social que propenden por la redefinición de su historicidad y generar nuevas dinámicas de pensar la movilización social de carácter intersectorial y nacional en Colombia.

Reconociendo que en muchos casos las reivindicaciones sociales se desarrollan a partir de enclaves y determinismos específicos donde cada sector social realiza una lucha propia, la MRSC muestra cómo la existencia de tales reivindicaciones en su interior aporta a la construcción de espacios sociopolíticos mediante el diálogo conjunto, difuminando las fronteras identitarias y consolidando, a su vez, una unidad social en disputa por la construcción de espacios sociales conjuntos. Así es cómo la MRSC se convirtió en un mecanismo de unión y articulación entre todos los movimientos organizativos que la componían, logrando proponer entre ellos un modelo común y alternativo de nación, incluyente y justo que generaba procesos de identidad colectiva sustentados en la unidad desde la diferencia.

Con esto, no se quiere afirmar que antes del 2004, cuando se empieza a observar la génesis de la MRSC, no hubiese existido algún tipo de movimiento popular o que la MRSC representará el primer intento de ello; sino que tras la década del 1990 no se había evidenciado un proyecto de unión intersectorial tan fuerte como el que se constituyó alrededor de la MRSC. En las décadas del

sesenta y setenta se observó una gran confluencia de actores en torno a un mismo objetivo, donde los procesos campesinos, urbanos e indígenas concordaban mutuamente. Sin embargo, se concebía este tipo de movimientos populares desde la perspectiva de clase como actores inmersos y determinados por su lugar en las relaciones sociales de producción. Con la MRSC, tales actores entran en un mismo espacio sin ser concebidos ni analizados aisladamente por su lugar en la estructura social de producción colombiana, sino que son muestra de las posibilidades de confluencia en un mismo lugar, bajo las mismas lógicas de pensamiento y trabajo alrededor a una diversidad de conflictos, identidades y reivindicaciones sociales.

Es necesario resaltar, igualmente, que el peso de los procesos históricos, coyunturales y estructurales de la sociedad colombiana en este tipo de dinámicas articuladoras en un movimiento popular, pueden ejercer cierto grado de inflexibilidad frente a lo que proponía la MRSC. Por ejemplo, la metodología realizada por la MRSC no fue de total éxito, pues algunas organizaciones sociales cercanas a las contradicciones y conflictos experimentados por los actores sociales que pertenecían a ella no quisieron hacer parte de esta iniciativa, como es el caso del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia-AICO (en el departamento del Cauca) donde aquellas diferencias históricas entre el movimiento indígena en el departamento del Cauca no pudieron ser fragmentadas por el álgido contexto que alcanzaron tales contradicciones durante el periodo en cuestión, ni por el llamado de otras organizaciones a emprender un proceso de lucha conjunto.

Por otra parte, la metodología de articulación intersectorial que propendía la MRSC en algunos momentos presentaba dinámicas incoherentes e inconsistentes, difíciles de sostener en el tiempo. La existencia de múltiples tensiones internas entre las organizaciones sociales que componían la MRSC alrededor de varios temas específicos se intentaban solucionar en las Mingas de Pensamiento, empero, en ciertas ocasiones no lograban solventarlas, lo que generaba un malestar al interior de aquellas organizaciones que sentían que no estaban siendo parte integral del proceso de la MRSC.

A pesar de la existencia de múltiples conflictividades compartidas en el contexto nacional durante los dos periodos de gobierno de Uribe Vélez, que permitieron el fortalecimiento de una propuesta de movimiento popular expresado a través de la MRSC, hubo una para la cual el movimiento no estuvo

preparado para afrontar: el cambio de gobierno entre Álvaro Uribe Vélez y Juan Manuel Santos. Como hipótesis se puede plantear que el nuevo proceso de diálogo e interlocución que lideró el gobierno Santos con los sectores sociales colombianos fue el inicio del fin de la MRSC. Esto, debido a que uno de los primeros procesos que lideró Juan Manuel Santos fue la implementación de una metodología de negociación sectorizada, donde se sentaba a dialogar y negociar con los diferentes actores sociales, realizando acuerdos de manera fragmentada, rompiendo con la lógica de unión y reivindicación conjunta desarrollada por la MRSC.

En lo que a mí respecta, tal estrategia de negociación fue el punto de partida para el fraccionamiento de la MRSC, donde su premisa de lucha conjunta se fue desintegrando a medida que el gobierno Santos realizaba acuerdos particulares con aquellos sectores sociales que integraban la MRSC. Esta estrategia política fue para el Gobierno Nacional positiva en términos de negociación y realización de acuerdos con sectores sociales específicos, pero para el ejercicio político que venía liderando la MRSC fue completamente negativo al no tener las herramientas internas y externas que ayudaran al fortalecimiento de su proyecto de movilización popular en este nuevo escenario de lucha política.

## **Referencias bibliográficas**

- Archila, M. y Pardo, M. (Editores) (2001). *Movimientos sociales, estado y Democracia en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia e ICANH.
- Parlamento Indígena Popular. (2007). *Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación de La María, Piendamó, Cauca*. Recuperado de [www.cric-colombia.org/imagenes/parlamento-indigena/parlamentoindigena.pdf](http://www.cric-colombia.org/imagenes/parlamento-indigena/parlamentoindigena.pdf)
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - ACIN. (2010) Comunicado Público. «Proclama, la palabra del congreso de los pueblos de Colombia». Bogotá.
- Boletín Minga de Pensamiento en Resistencia Social y Comunitaria. 18 y 19 de Julio, Bogotá, 2009.
- Fals Borda, O. (1869). El nuevo despertar de los movimientos sociales. *Revista Foro*, 1 (1), 76-83.

- Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida - Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - ACIN. *Carta abierta al presidente de la república*. Recuperado de [http://www.movimientos.org/es/enlacei/show\\_text.php3%3Fkey%3D13168](http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D13168)
- Cartilla Minga, *Caminando la Palabra hacia el Congreso de los Pueblos*. Raiz-AL Centro de Pensamiento Latinoamericano y LaDirekta, 2010.
- Cartilla Minga, *Fuerza Común Somos +* y Raiz-AL Centro de Pensamiento Latinoamericano, 2011.
- «Comisiones de trabajo de la minga nacional». Congreso de los Pueblos. Octubre 2010
- Convenio INCODER (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural) - CEI (Centro de Estudios Interculturales) Universidad Pontificia Javeriana Sede Cali. (2013). Proyecto: «Asesoría y acompañamiento para el manejo de las relaciones interétnicas y territoriales». Informe No. 1: Análisis posesional territorial. Departamento del Cauca.
- Enlace Indígena (7 de marzo de 2006). Convocatoria pública a la Gran Cumbre Nacional de organizaciones sociales y movimientos indígenas de Colombia. Recuperado de [http://www.movimientos.org/es/enlacei/show\\_text.php3%3Fkey%3D6530](http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D6530)
- Corte Constitucional de Colombia (22 de enero de 2004). Sentencia T-025. [MP. MANUEL JOSÉ CEPEDA ESPINOSA]
- Declaración Pública de la Cumbre Nacional Itinerante y Permanente de Organizaciones Sociales «José Pedro Pascué». La María, Piendamó, Cauca. Junio 16 de 2006.
- Documental «País de los pueblos sin dueños» Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN. Cauca, 2008.
- Documental «Somos alzados en bastones de mando. (Cumbre La María, Piendamó)» Tejido de Comunicación y de Relaciones Externas para la Verdad y la Vida. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN. Cauca 2006.
- Redacción El Tiempo. (30 de marzo de 2005). *Indígenas del Cauca debaten inversión social y TLC*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1634636>
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envión Editores.

- Red por la vida y los derechos humanos del Cauca. (2010). *Informe situación de derechos humanos departamento del Cauca año 2010*. Recuperado de [www.podion.org/apc-aa.../INFORME\\_SITUACION\\_DDHH\\_CAUCA\\_2010\\_1\\_.pdf](http://www.podion.org/apc-aa.../INFORME_SITUACION_DDHH_CAUCA_2010_1_.pdf)
- «Mandato Indígena y Popular» (El desafío nos convoca) Santiago de Cali, Septiembre 18 de 2004.
- Múnera, L. (1993). De los movimientos sociales al movimiento popular. *Historia Crítica*, 7, 55-80.
- Múnera, L. (2007). Génesis de los movimientos populares colombianos. Bogotá Colombia: Universidad Nacional.
- Organizaciones Indígenas de Colombia ONIC, *Propuesta política y de acción de los pueblos indígenas. Minga por la vida, la justicia, la autonomía, la libertad y movilización contra el proyecto de muerte y por un plan de vida para los pueblos*, Comunicado público, Departamento del Cauca, agosto 26 de 2004a.
- Organizaciones Indígenas de Colombia ONIC, *Mandato Indígena y Popular. El desafío nos convoca*. Comunicado público. Santiago de Cali, Septiembre 18 de 2004b.
- Organizaciones Indígenas de Colombia ONIC, *Mandato por la Dignidad, y la Construcción de un Nuevo País*. Comunicado público. Agosto 9 de 2007.
- CRIC, «Extraña actitud del Presidente Uribe y su Ministro Valencia Cossio en la Minga...»
- CRIC, <http://www.cric-colombia.org/noticias/?content=detail&id=242>
- Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Touraine, A. (1973). *Producción de la Sociedad*. México, UNAM.
- Ulloa, A. (2001). El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En M. Archila y M. Pardo (Comp.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. (pp. xx-xx). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia e ICANH.

## Entrevistas

Miembro del Coordinador Nacional Agrario CNA, enero 2012. Comunicación personal.

Miembro y lideresa de Fuerza Común Somos +, julio 2011. Comunicación personal.

Miembro del Comité de Integración del Macizo Colombiano CIMA, enero 2011. Comunicación personal.

Miembro del Coordinador Nacional Agrario CNA y del Centro RAIZ-AL de Pensamiento Latinoamericano, enero 2011. Comunicación personal

Miembro del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, Área de Capacitaciones y Comunicaciones, enero 2011. Comunicación personal.





# **08**

---

## **Las Mesas de Interlocución Rural: Transformaciones de la nación, etnicidad y escenarios de convergencia frente a las conflictividades rurales en Colombia**

---

**Carolina Baltán**

Pontificia Universidad Javeriana | [carolinabaltan13@gmail.com](mailto:carolinabaltan13@gmail.com)

**Carlos Duarte**

Pontificia Universidad Javeriana | [caduarte@javerianacali.edu.co](mailto:caduarte@javerianacali.edu.co)

La nación como un fenómeno imaginado es un hecho suficientemente aceptado en la literatura especializada (Anderson, 1991). Ya desde el siglo XIX, Ernest Renan (1987), rompiendo con cualquier determinante racial, geográfico, religioso o económico, nos proponía situar el fenómeno nacional como un hecho eminentemente político e histórico:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una sola, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una se halla en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la culminación de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y devoción (pp. 85-86).

Con el tiempo, tal afirmación cuestiona la coherencia histórica del fenómeno nacional. Para Gellner (1988) la nación se inventa y desafía una sedimentación temporal que se muestra como ordenada y racional. Si evocamos la famosa definición de Benedict Anderson (1991), podríamos acordar que la nación es un dinámico y subjetivo principio político alimentado de una supuesta voluntad popular, inherentemente limitado y soberano bajo la protección del Leviatán estatal.

Colombia no escapó a este proceso y, junto a toda Latinoamérica, ha redefinido los bordes de ese artefacto cultural llamado «Nación» desde el mestizaje de las razas fundidas bajo el molde del catolicismo y la modernidad europea. Un nuevo mundo merece un nuevo hombre. Comenzaría, como propone Christian Gros (1999), el primer intento por construir el *homoamericanus*. La crisálida americana reproduciría la ecuación nacionalista moderna: una alteración simbólica que funda el pensamiento político en unidades culturales homogéneas. Bajo este imperativo, la *gestalt* latinoamericana del siglo XX situó su vanguardismo cultural en los sujetos producidos por los incipientes procesos de industrialización y en los remanentes de las aristocracias nacionales. La nación latinoamericana se constituiría bajo el tutelaje de lo culto y lo popular.

Luego de casi dos siglos, cuando la memoria épica parecía filtrar la memoria del hombre común y sus mundos anónimos<sup>1</sup> dentro de la narrativa nacional,

---

1. De acuerdo con Gonzalo Sánchez (1999), *la memoria del hombre común* es la memoria cotidiana de los lugares simples, cuya visibilización es una lucha por la democratización de

sucede un cambio. Este se origina cuando, en la segunda mitad del siglo XX, tiene lugar en América Latina la manifestación de aquello que Michel de Certeau llamó el «despertar indígena». Sus síntomas se observan en la emergencia de poderosas organizaciones «étnicas» a nivel local, regional, nacional e internacional, y en el fortalecimiento de la identidad indígena y afrodescendiente como fuente de pensamiento político. A ellos, se suma el fortalecimiento de élites indígenas y afrodescendientes que se engranaron al reconocimiento que algunos Estados latinoamericanos otorgaron a la diversidad de sus poblaciones.

El proyecto del nacional-populismo latinoamericano giró a comienzos de la década de los noventa abandonando el proyecto *asimilacionista* e instaurando un nuevo pacto social: la nación multicultural. El significado de esta se enraíza en la posibilidad de fortalecer las autonomías locales frente a la hegemonía centralista y en el reconocimiento jurídico a las ciudadanías negadas.

Veinte años después esta visibilización no era uniforme, y manifestó sus contradicciones inherentes. El factor determinante se debió al proceso de modernización inconcluso sustentado en la construcción de culturas homogéneas y mestizas organizadas bajo los Estados nacionales. Sin embargo, la resistencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes mostró la imposibilidad de construir este ideal. Se instauró un «malestar de lo nacional». En palabras de Germán Colmenares (1987):

El mestizaje resultante produjo un vacío temporal entre el pasado colonial y la generalidad de una población que se aferraba a una síntesis cultural que se había operado en él. Extrañamiento que condujo a muchos a una «resignación desencantada» que era ausencia de reconocimiento de la realidad, ausencia de vocabulario para nombrarla y sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas (24).

La crisis de este modelo se aprecia en diferentes aspectos de las nacionales latinoamericanas. Uno de los más importantes fue la dificultad para concluir proyectos modernizadores industriales. El anterior fenómeno arrastró inevitables consecuencias políticas y económicas. La principal de ellas, según Le Bot (1994), fue la imposibilidad por parte de los gobiernos populistas de cumplir con las aspiraciones que habían despertado entre los que los habían llevado al poder.

---

la memoria social. Es la memoria que sólo «reconocemos como trauma, como duelo como desagravio (...) memoria de ausencias y de vacíos» (p. 22).

Tal situación, junto al despertar indígena, condujo a la crisis del proyecto nacional populista de un sólo dios, un sólo pueblo, una sola lengua, una sola cultura: la cultura nacional. Este proceso se manifestó en toda América Latina con el fortalecimiento de la teoría de la dependencia, la crítica a la teoría de desarrollo agenciada por la CEPAL y la aceptación en algunos sectores de la población –principalmente el universitario– de la opción armada como medio para el cambio, primordialmente con el advenimiento de las «luchas de liberación nacional».

Un elemento a tener en cuenta en el despertar indígena es la persistencia del factor étnico en las políticas del mestizaje. Esta presencia se puede rastrear desde la revuelta panameña de los kuna y la república chiquita de Quintín Lame en Colombia, pasando por las revueltas miskitas en Nicaragua y las mayas en Guatemala, así como por la insurrección zapatista en México y el ascenso al poder de las organizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia.

Como proponen Le Bot (1994), Gros (2000), Hoffmann (2001), Agudelo (2005) y Duarte (2006), la emergencia de la nación multicultural como proyecto estatal también se explica por la fuerza creciente, dentro de «los nuevos movimientos sociales», de organizaciones en clave étnica (Agudelo, 2005). Esta coyuntura permite a las organizaciones indígenas hacer uso de su «condición étnica» como fuente de sensibilización frente a una opinión pública más abierta a valorar su importancia.

Vale la pena distanciarse de una relación unilineal entre el Estado, las organizaciones indígenas y los entornos ideológicos internacionales. Tal es compleja y paradójica. ¿Cómo entender que las comunidades indígenas y afrodescendientes han obtenido un estatus político desde las estructuras de poder que históricamente han avalado su desaparición –estatus conseguido no sólo por la toma de conciencia de los espacios que concentran el poder, sino en la lucha y el conflicto permanente–?

Podemos interpretar esta situación, en primer lugar, como el resultado del esfuerzo de las innumerables generaciones de indígenas y afrodescendientes que se han organizado y resistido y, en segundo lugar, como la estrategia a través de la que se consolida el poder transnacional en la actual fase del capitalismo. Se podría tratar de la estrategia del gatopardo: «Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie» (Tomasi di Lampedusa, 2004). Podría hablarse de un «gatopardo étnico» en el que se les reconocen derechos a los

pueblos étnicos a través de una juridicidad nacional e internacional, siempre y cuando no alteren el orden preestablecido (Benavides y Duarte, 2010). De este modo, ni los derechos multiculturales pueden verse como el triunfo de la autonomía y del reconocimiento a la diferencia, ni como un reflejo sintomático del proyecto neoliberal.

Colombia es un país que, como sugiere Gonzalo Sánchez (1999), redescubrió el tema de la nación a través de la guerra, llevando a una mutación singular: el Estado se convirtió en sustituto de la sociedad civil. En la Colombia del siglo XX, «la preservación de la identidad nacional se confunde con la preservación del Estado, y la defensa de los intereses nacionales puestos por encima de las demandas sociales acabaron justificando –como se hizo en los años setenta con la “doctrina de la seguridad nacional”– la suspensión/supresión de la democracia» (Martin-Barbero, 1999).

La particular superposición entre los intereses estatales y las necesidades nacionales llevan a la consolidación de un populismo fundado en el chauvinismo nacionalista. Las crisis permanentes se disfrazan bajo «los populismos y los desarrollismos, operando en la medida que las naciones no se hicieron asumiendo las diferencias sino subordinándolas a un Estado que más que integrar lo que supo fue centralizar» (Martin-Barbero, 1999, p. 42). La mutación multicultural sólo puede realizarse desde la refundación del Estado mismo, como ocurre con el proceso constituyente de 1991.

En el campo de las políticas de la etnicidad, en Colombia pueden hablarse de dos elementos que incidieron para crear un entorno favorable al reconocimiento multicultural, en términos que identificamos como esencialistas.

Primero, *la transformación a finales de los ochentas de los movimientos étnicos colombianos en movimientos interesados en articularse con identidades étnicas transcontinentales*. Mediante este proceso, se pasó de una oposición frontal con el Estado a la consolidación de movimientos como la Organización Indígena de Colombia (ONIC) y el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Los actores étnicos se inclinaron por terminar con un conjunto de injusticias claramente ligadas a su antigua condición de «indio» o «negro» y reclamaron sus derechos a través de lo multicultural: igualdad de condiciones en la participación política y, al mismo tiempo, un tratamiento en la política pública según sus especificidades culturales.

Segundo, *la disposición del Estado colombiano para construir interlocutores étnicos y afianzar su legitimidad en áreas donde su presencia había sido débil*. De acuerdo con Hoffmann y Rodríguez (2007), Agudelo y Recondo (2007), Bolívar (2001), Chaves (1998, 2001), Gros (1997, 1999, 2000) y Sotomayor (1998), los procesos de fortalecimiento de las organizaciones étnicas desde los setenta y su progresiva capacidad de empoderamiento son indicadores de la ruina del proyecto nacional-populista. Empero, tales análisis también apuntan a que este mismo proceso puede ser apreciado como un mecanismo de penetración en regiones apartadas, pero con un gran potencial ecológico y económico.

Este mecanismo se sustentó en reconocerlos como interlocutores debidamente «territorializados» y «comunitarizados» bajo las figuras de los Resguardos<sup>2</sup> indígenas y los Consejos Comunitarios de los afrodescendientes. Astrid Ulloa (2001) sugiere que el pensamiento conservacionista de los indígenas coincidió con una perspectiva del primer mundo: las poblaciones indígenas se convirtieron en guardianes temporales de los recursos que los países industrializados necesitarán en el futuro.

Al constituirse como ejes transversales en los contextos regionales, así como en el ámbito de incidencia nacional, estos factores pueden ser tomados como derroteros de una problemática común: el nuevo papel de la identidad étnica en el contexto del proyecto del Estado multicultural colombiano. Retomando a Christian Gros (2000), tales factores se agrupan en la frase «Ser diferente por (para) ser moderno». Esta paradoja conlleva una contradicción para el *ethos* de los movimientos étnicos:

Ser uno mismo con el fin de ser diferente, de afirmarse en relación con la historia, con una tradición, y cuestionar el orden social para participar activamente en la modernidad, si es posible a su favor. Y, digámoslo con entereza, el movimiento indígena no puede existir por fuera de esta contradicción y de la modernidad que reclama y lo hace existir. Paradoja terrible y bien conocida que consiste en que para seguir siendo uno mismo tenga que ser diferente, en una sociedad que no ve al indígena legítimo sino al otro convertido en un verdadero salvaje (p. 97).

---

2. «Resguardo» es el nombre que desde la época de la colonia se le atribuyó al territorio indígena. En el caso colombiano, esta palabra se sigue utilizando para referirse al territorio que el Gobierno ha reconocido como propiedad los grupos indígenas que lo habitan.

Esta paradoja se convierte en objeto multiforme. Cada respuesta constituye una problemática particular de acuerdo con el contexto de cada comunidad, con su tradición y constitución en términos étnicos, es decir, como comunidades imaginadas y movilizadas conforme a intereses coyunturales. En medio de esta paradoja, el Estado implementa mecanismos para reconocer la etnicidad, la cual abre la compuerta de los derechos diferenciales: organismos de reconocimiento a la diversidad (la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior), entes de planificación (la Dirección Nacional de Planificación), sistemas de información oficial (el DANE y el IGAC) e instituciones de reconocimiento a las territorialidades étnicas (la Subgerencia de Asuntos Étnicos del INCODER). A este arsenal de instituciones se suman las religiones protestantes y las ONG's, que han sido vitales en la construcción de puentes transculturales a través de los cuales es posible tratar de manera uniforme el espectro de la diversidad étnica. Una aproximación superficial que podría dar cuenta de cómo «ve» el Estado, y que en la práctica significa cómo sus entidades analizan e interpretan los derechos diferenciales, puede observarse en el mapa No.1 de territorialidades y zonas de influencia étnico-campesina.

Como se muestra en el Mapa 1 algunas de las situaciones más relevantes del multiculturalismo colombiano tienen que ver con una concepción homogenizada y territorializada de la diferencia social y de la autoridad étnica (el resguardo indígena y los Consejos Comunitarios afrodescendientes). Quizás, una de las características más llamativas de nuestro modelo multicultural es la distinción entre derechos y reconocimientos étnico-políticos (los Cabildos indígenas y los Consejos Comunitarios), frente a los reconocimientos territorializados de las titulaciones colectivas afrocolombianas y los Resguardos indígenas. Igualmente, es observable la existencia invisibilizada del campesinado que solamente aparecería territorializado bajo el escaso desarrollo de las Zonas de Reserva Campesina - ZRC, cuando su dispersión poblacional es mucho más grande, tal y como se observa en los lugares donde se movilizó esta población durante el Paro Agrario del 2013 (Mesa de Interlocución y Acuerdo - MIA, Coordinador Nacional Agrario - CNA y Dignidades Agropecuarias).

El anterior conjunto de fenómenos puede ser entendido bajo el concepto de «multiculturalismo operativo». Mi investigación doctoral (Duarte, 2015), me permitió plantear la distinción entre un «*multiculturalismo teórico*» sustentado en los imaginarios académicos, estatales, y de los actores étnicos en torno a los





Paradójicamente, como podrá advertirse a continuación, la implementación de un modelo que reconoce la diferencia en términos esencialistas ha producido tensiones entre comunidades mestizas, indígenas y afrodescendientes. Estos conflictos están atravesados por el encuentro entre racionalidades de lo público que se expresan en torno a las concepciones de la tierra y la ruralidad divergentes, de la expansión de los resguardos indígenas, del dominio sobre las áreas de preservación ambiental (como los parques naturales y las zonas de reserva forestal), de los proyectos de etnoeducación, de administración de instituciones educativas y de la prestación de los servicios de salud. En síntesis, las tensiones están siendo agudizadas por la atención diferencial, que en la práctica significa la fragmentación de las poblaciones rurales bajo criterios étnicos.

### **Un marco para la interpretación de los conflictos interétnicos en el mundo rural<sup>3</sup>**

Durante los últimos 20 años Colombia pasó de un modelo que tenía como objeto la disolución de la diferencia cultural utilizando como herramienta principal el mestizaje y la asimilación cultural forzada a un modelo que reconocía la diferencia cultural bajo unas políticas multiculturales. De un primer momento en el que el moderno estado republicano reconocía la diferencia étnica como una particularidad anómala y deficitaria, y que bajo la Ley 89 de 1890 –la primera Ley de la República que estableció y reglamentó las relaciones entre la nación colombiana y los pueblos indígenas– abogaba por la eliminación progresiva de los indígenas y su introducción a la vida civilizada,<sup>4</sup> se pasó a una serie de bloques

---

3. Este aparte representa una primera versión síntesis de un conjunto de reflexiones que comenzaron a gestarse en el marco de un proyecto de investigación realizado en 2011 por Carlos Duarte y Diego Nieto. En ese entonces ambos éramos docentes de cátedra en la Universidad ICESI. Dichas reflexiones evolucionaron posteriormente con el trabajo de Carlos Duarte, Carolina Baltán y un conjunto de investigadores en el actual Instituto de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana de Cali. Una versión más completa de este aparte conceptual puede consultarse en el libro *Desencuentros Territoriales Vol 1 - La emergencia de los conflictos interétnicos en el Cauca*.

4. Bajo dicho modelo, que perseguía el mestizaje de la población colombiana como objetivo principal, las figuras de resguardo y demás instituciones propias de los pueblos indígenas eran vistas como figuras transitorias en camino de disolución.

constitucionales dirigidos a reconocer abiertamente la diversidad pluriétnica y multicultural de la nación colombiana. Una dinámica parecida experimentaron las poblaciones contenidas bajo el modelo de reconocimiento afrodescendiente por medio de la Ley 70. Mientras tanto, las poblaciones mestizas rurales, sujetos privilegiados bajo el concepto de campesino en el modelo de estado republicano y moderno, prácticamente, desaparecieron como sujetos de derechos.

Para el caso colombiano, Odile Hoffman (2001) explica la emergencia de conflictos étnicos atados a lógicas de reconocimiento territorial a partir de la reforma constitucional de 1991, en la que se produjo una disyuntiva interpretativa y de derechos entre leyes territoriales y leyes étnicas. Para esta autora, el ambiente político cambió a raíz de las innovaciones territoriales, institucionales, sociales y culturales que acompañan la movilización étnica luego de 1991. En su concepto, se podría hablar, en términos de Rancière (1998), de unos procesos ‘emancipativos’, es decir, de carácter político, basados en las reivindicaciones étnicas y territoriales. Sin embargo, tales procesos no se desarrollan sin generar contradicciones que pueden, o no, alimentar la conflictividad en las regiones concernidas, y que se manifiestan de diversas maneras.

Caballero (2011), por su parte, sostiene que los conflictos interétnicos no son conflictos principales en la medida que la conflictividad más importante se define por el agotamiento de la tierra cultivable y el proceso de concentración de la tierra, los cuales vienen de la mano de lógicas incentivadas por la implementación de un *postfordismo* agrario sustentado en el monocultivo. Finalmente los sistemas simbólicos que fundamentan las culturas del contacto se fundan sobre la afirmación de un nosotros ante los otros, lo que en otras palabras serían procesos de ‘identidad étnica’, donde esas identidades son sobre todo ‘identidades contrastantes’, es decir, que surgen por oposición y que se afirman negando a otra identidad visualizada por ella etnocéntricamente. En el marco del contacto interétnico, o específicamente en el de la fricción interétnica, la toma de conciencia grupal de esta situación se encuentra pautada por los ‘valores sociales’ del grupo étnico. Sin embargo, dichos valores son asumidos al interior del grupo como ‘ideologías’, de manera que la identidad y la ideología étnica serían dos aspectos de un mismo proceso: *la etnicidad*.

A este respecto, el caso del Departamento del Cauca es bastante remarcable en cuanto a la toma de conciencia por parte de la población mestiza rural alrededor de la existencia de una cultura campesina y a unas prácticas territoriales asociadas

a ella, concebidas como radicalmente diferentes a las comunidades indígenas. Como es posible rastrear en varios de los diarios de campo audiovisuales de la investigación,<sup>5</sup> se ha venido afirmando el valor de ideologías étnicas dirigidas claramente a construir una diferencia identitaria radical entre las diferentes poblaciones rurales en dicho departamento.

Para el caso de las situaciones de conflicto y tensión interétnica en el Suroccidente colombiano, vale la pena resaltar que hoy en día los diferentes grupos poblacionales en conflicto consideran que tienen cada uno prácticas culturales radicalmente diferentes de sus vecinos. Por consiguiente, la colectivización del territorio y la autoridad indígena se considera como radicalmente diferente a la finca afrodescendiente y sus baldíos comunitarios, y aún mucho más lejos de la finca mononuclear campesino-mestizo. A pesar de que esta diferencia es rastreable y sustentable históricamente, lo que llama la atención es que los mismos testimonios de los actores atestiguan y evocan que hace menos de una generación lo dominante al interior de sus mismas comunidades eran las prácticas de convivencia intercultural, donde esas diferencias no eran anuladas, pero tampoco eran fuente de conflictos entre las diferentes comunidades.<sup>6</sup>

Lo anterior quiere decir que las representaciones a las que las ideologías étnicas dan forma son elaboradas sobre las relaciones que tienen lugar en la fricción interétnica, por lo tanto, están contaminadas por conflictos «latentes» o «manifiestos». A través de las entrevistas y talleres focalizados por sector poblacional implementados a lo largo de esta investigación se evidencia que las situaciones de fricción interétnica e intercultural, para el caso del departamento del Cauca, han venido endureciendo una ‘visión del mundo’ en las comunidades afrodescendientes, campesinas e indígenas (involucrando una concepción de sí y de los otros) que les otorga a cada una seguridad y, por supuesto, las orienta en las relaciones de competencia y conflicto que van emergiendo.

No obstante, tal y como puede observarse en los diferentes estudios de caso sobre el sur occidente colombiano, y con mayor evidencia para el departamento del Cauca, el establecimiento de fronteras étnicas y étnico-culturales, para el

---

5. Para ver dichos diarios de campo audiovisuales visitar <http://medvedkino.wordpress.com/category/conflictos-intereticos/>

6. Para ver las entrevistas a líderes y habitantes campesinos diríjase a <http://medvedkino.wordpress.com/category/convivencia-intercultural/>

caso colombiano, no está influenciado solamente por concepciones diversas del territorio y comunidad, o por los evidentes procesos de acaparamiento de la tierra productiva en manos de poderosos agentes económicos, sino que, además, se encuentra signado por las aspiraciones, necesidades y derechos reconocidos por el Estado para los diferentes agentes étnicos y culturales con referencia al acceso de la tierra y el gobierno territorial. En esta dirección las fronteras étnico-culturales se materializan bajo tres figuras estructurantes: i) los Resguardos Indígenas; ii) los Consejos Comunitarios Afrodescendientes; y iii) las emergentes Zonas de Reserva Campesina.

Como ya lo habíamos mencionado, en nuestro país, el proceso del mestizaje se convertiría en un proyecto inconcluso que sería fuertemente truncado luego de la implementación del actual estado multicultural. A partir del proceso constitucional de 1991 la pirámide del mestizaje luce invertida en los contextos rurales. Así que mientras aquellas poblaciones estigmatizadas históricamente cuentan con importantes bloques de derechos diferenciales (Ley 21 y Ley 70), el sujeto mestizo-rural campesino, construido como proyecto de estado para modernizar el campo y expandir las fronteras de la nación, ha pasado a ser borrado en tanto sujeto de derechos diferenciales.

Bajo este panorama el acceso diferencial a derechos políticos, sociales y territoriales ha inducido entre los grupos poblacionales rurales (indígenas, afrodescendientes y campesinos) un proceso de enfrentamiento y de competencia. Ejemplos como el de la participación indígena y afrodescendiente en espacios democráticos y la construcción de poderosas maquinarias electorales étnicas que han terminado fagocitándose las autoridades tradicionales, el ingreso progresivo y diferencial de sectores indígenas en la sociedad de mercado, el desplazamiento forzado de enormes sectores de la población campesina hacia las ciudades, la agudización del conflicto armado y su relacionamiento con economías extractivas e ilegales, así como la aceptación o la invisibilización estratégica de la identidad étnica, han demostrado hasta qué punto en Colombia las contradicciones se han vuelto más complejas y difusas de lo que el antiguo modelo de fricción interétnica (Cardoso, 1992; Le Bot, 1994) alcanzaba a vislumbrar.

En síntesis, la actual nación colombiana puede ser considerada como un sistema social pliétnico y multicultural, compuesto por la combinación de

sectores étnicos (pueblos indígenas, raizales, rom y comunidades afrodescendientes), los cuales han sido históricamente dominados por una sociedad mestiza escindida fuertemente en clases sociales, y diferenciada regionalmente por relaciones culturales. Sin embargo, la profundidad del proceso de mestizaje implementado durante más de dos siglos atenúa la tentación de entender las relaciones interculturales entre estos diferentes grupos étnicos y culturales por medio del mantenimiento de fronteras identitarias fijas y esencializadas. Esta mezcla de elementos étnicos, dominación colonial por medio de políticas indígenas y procesos de mestizaje fuertemente arraigados permiten distinguir las relaciones contemporáneas en la nación colombiana a partir de: i) *relaciones inter-étnicas* en el caso de las poblaciones afrodescendientes, raizales, rom e indígenas; así como de ii) *relaciones inter-culturales* para el caso de los relacionamientos entre los sujetos mestizos, y entre estos últimos con las comunidades reconocidas bajo criterios étnicos.

Como se observa en el Mapa 2, las aspiraciones territoriales de las identidades instrumentalizadas, bajo una óptica esencialista, viene produciendo que los diferentes grupos poblacionales aspiren unilinealmente a los mismos territorios y, por ende, se vean los unos a los otros en términos de competencia inter-comunitaria. El mapa permite advertir los múltiples traslapes territoriales entre comunidades indígenas, afrocolombianas y de campesinos mestizos. Asimismo, es notable evidenciar cómo los procesos organizativos campesinos piensan la evolución de sus territorialidades por medio de los municipios con potencial de constitución de Zonas de Reserva Campesina; así como en la emergencia de nuevas figuras territoriales como los Territorios Campesinos Agroalimentarios - TCA que, aunque no existen jurídicamente, para sus promotores (Coordinador Nacional Agrario - CNA) son avaladas en tanto formas legítimamente construidas por sus procesos locales y regionales.

El 2 de septiembre del 2015 la Cumbre Agraria Étnica y Popular realizó las primeras jornadas de indignación frente al incumplimiento del gobierno colombiano con los compromisos del Paro Agrario del 2013. En dicho contexto, se analizaron 37 caracterizaciones a conflictos interétnicos, interculturales y territoriales en 13 departamentos, esta información está ubicada en el Mapa 2. Es así, como la misma cartografía permite evidenciar la siguiente tipología a los conflictos territoriales rurales en nuestro país, propuesta en conjunto por

los procesos sociales afiliados a la Cumbre Agraria, el INCODER y el Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.

Conflictos territoriales que por su *carácter estructural* tienen que ver con el modelo de desarrollo: monocultivos, minería, obras de infraestructura y actores armados.

Conflictos Territoriales *de orden técnico* por omisión o fallas de las entidades estatales: omisión en el saneamiento de las propiedades adquiridas por el estado frente a la oficina de registro; delimitación defectuosa en las figuras de gobierno territorial étnicas, invisibilidad de comunidades étnicas en los procesos de consulta previa; compras de predios para una comunidad en las áreas de influencia de otra comunidad.

Conflictos Territoriales *de carácter interno* que las mismas comunidades pueden solucionar sin la presencia del Gobierno y acompañadas por sus mismos procesos organizativos de orden regional o nacional.

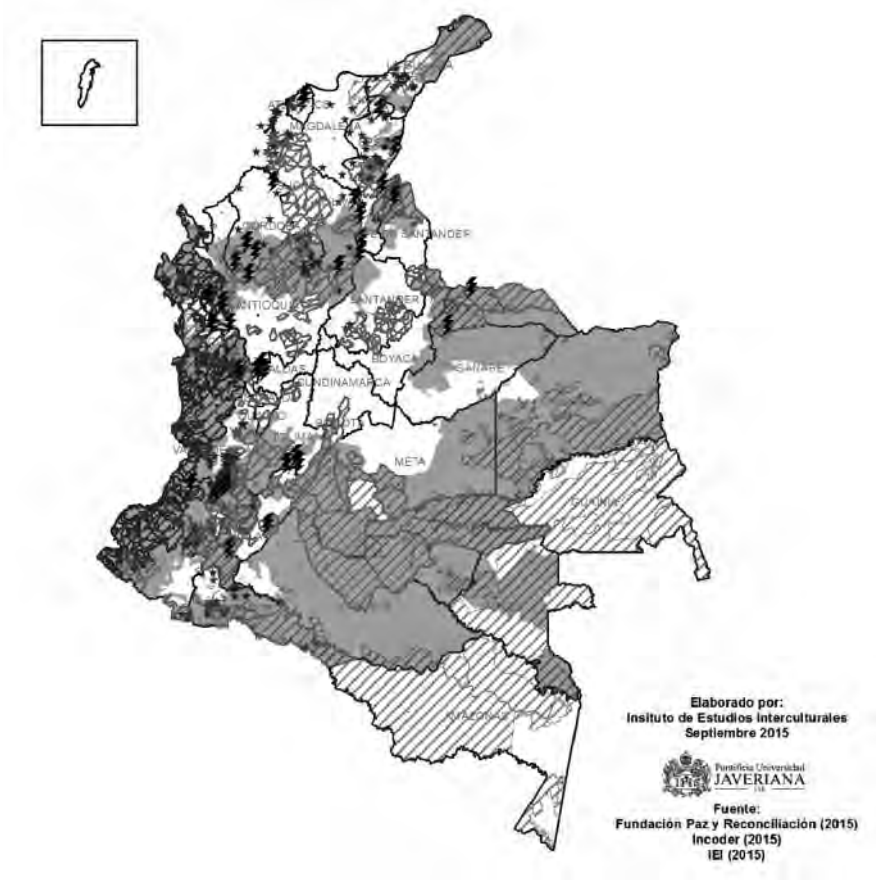
Conflictos Territoriales por la *ausencia de diálogo intercultural y el cumplimiento unilateral de compromisos gubernamentales*. Este tipo de conflictos se está produciendo por priorizaciones o aspiraciones territoriales cruzadas entre diferentes comunidades. Esta problemática está ocurriendo en el afán de ejecución que tiene el Gobierno para cumplir con sus compromisos adquiridos con cada una de las comunidades en espacios de negociación separados. El mejor ejemplo de este tipo de conflictos es el Cauca.

Tomando las transformaciones arriba mencionadas, es en este marco de relaciones que sostenemos que la triada entre: i) derechos diferenciales, ii) dinámicas del capitalismo rural que conducen a concentración de la tierra, y iii) los procesos de construcción política identitaria en el marco del multiculturalismo colombiano constituyen la clave interpretativa necesaria para entender la emergencia de conflictos interétnicos e interculturales en la ruralidad colombiana.

Es actuando sobre estos factores ahora *enraizados* y estructurantes del relacionamiento de las comunidades rurales que la conflictividad puede llevar al descubrimiento de caminos de convergencia y convivencia entre las mismas.

## Mapa 02

### Conflictividades territoriales



⚡ Conflictos identificados Cumbre Agraria (2015)	★ Consejos comunitarios afrodescendientes
▨ Territorios colectivos de comunidades negras	▨ Resguardos indígenas constituidos
▨ Aspiraciones de territorios agroalimentarios	▨ Municipios con procesos de zonas de reserva campesina
▨ Municipios vulnerables en el posconflicto	▨ Límite departamental

Fuente: Instituto de Estudios Interculturales

## **Las mesas de interlocución rural como escenarios de convergencia y negociación**

Paralelo al proceso de reconocimiento étnico, la implementación de las políticas para el sector agrario está marcada por diversas aristas, entre ellas el modelo neo-extractivista de corte minero, la agroindustria que tiene como punta de lanza contemporánea el modelo ZIDRES, la defensa de territorialidades étnicas ancestrales, la promoción de la economía y diversas formas de territorialidad campesina, y la aceleración de flujos poblacionales de migración e inmigración interna que delinear los entornos de nuestra nueva ruralidad.

Al anterior conjunto de fenómenos, se le puede adicionar la desigual distribución de la tierra y su concentración por medios violentos o administrativos, lo cual ha configurado no solo una dinámica de inequidad frente a los derechos a la propiedad, sino que además convierte nuestra ruralidad en un explosivo coctel molotov a la espera de cualquier detonante para expresarse en alguna forma de violencia.

Las particularidades señaladas anteriormente han llevado a la generación de situaciones de tensión social entre diversos actores de las comunidades rurales (campesinos, indígenas y afrodescendientes), instituciones estatales, multinacionales, actores armados ilegales, y muchos otros. Este escenario, de por sí confuso, es mucho más complejo al analizar casos como el del departamento del Cauca, el Pacífico sur, la frontera Nororiental a la altura del Catatumbo o el Perijá, donde diversos trabajos parecen coincidir en que errores conceptuales y operativos en la aplicación de políticas multiculturales, reconocidas en la Constitución Política de 1991, han radicalizado la segmentación de poblaciones rurales por el territorio.

Asimismo, las distintas visiones y formas en que se concibe el territorio por parte de los actores locales y externos han configurado escenarios inciertos y poco halagüeños, donde el ordenamiento socioeconómico del territorio ha sido inequitativo y su tendencia es a profundizar enclaves de alcance regional y nacional. La interacción de estos factores, configuran unas dinámicas tanto complejas como potencialmente conflictivas; por tal razón, el Estado colombiano se ha visto en la necesidad de fortalecer espacios de diálogo e interlocución



entre el sector productivo, social y estatal buscando generar acuerdos y sinergias entre los diferentes actores del desarrollo rural.

De acuerdo con el contexto ya señalado, y aunque existe un número importante de mesas de interlocución vigentes con comunidades indígenas y afrocolombianas, a continuación, analizamos las mesas de interlocución campesina, al igual que la Cumbre Agraria étnica y Popular, como escenarios de convergencia y encuentro para la resolución y transformaciones de los factores de conflictividad en el mundo rural.

Si bien estos espacios pueden ser entendidos como escenarios de negociación intercultural y sectorial para la gestión de los conflictos territoriales entre comunidades rurales, en la última década las mesas de interlocución campesina se han constituido en un aparato de diálogo social construido tanto por el Estado colombiano como por líderes sociales, quienes detentan hoy en día una poderosa capacidad de comprensión y agencia de la política pública para el cumplimiento de los derechos de las poblaciones campesinas.

En Colombia, los procesos de movilización y las demandas al Estado colombiano por parte de las comunidades rurales en torno a la mejora de las condiciones estructurales del ámbito rural, el acceso a la oferta institucional y la necesidad de propuestas para la solución a las conflictividades rurales han suscitado la consolidación de espacios de diálogo e interlocución con el fin de establecer rutas de solución a las diferentes problemáticas que enfrenta el campo colombiano. En este contexto, se han establecido diversas *mesas de interlocución* como mecanismos permanentes de diálogo directo entre las instituciones estatales y las organizaciones sociales, partiendo de la voluntad política de los distintos actores.

La situación anterior no solo se ha presentado en ámbitos locales o regionales. Es así como en el marco de los compromisos suscritos por el gobierno de Juan Manuel Santos con organizaciones campesinas, tras la coyuntura del Paro Agrario de 2013 (Duarte, Salcedo y Pinzón, 2013), se consolidaron escenarios de interlocución con organizaciones sociales buscando mejorar el acceso a la oferta institucional del sector agropecuario, así como su participación en los debates en torno a las políticas para el sector y para la gestión de conflictos territoriales.

No obstante, es importante resaltar que la creación de estos escenarios de diálogo tiene como precedente importante una cresta de conflictividad interétnica e intercultural en el año 2012. Ese año detonaron conflictos entre comunidades indígenas y afrodescendientes en la Hacienda San Rafael, municipio de Santander de Quilichao, así como entre indígenas y campesinos en el predio los Naranjos en el municipio de Cajibío - Cauca, por citar dos de los más representativos. Tras los enfrentamientos entre estas comunidades, una de las estrategias que lideró en su momento el INCODER fue la creación de espacios de interlocución entre instituciones del Gobierno Nacional y organizaciones sociales.

En este contexto surgen diversos desafíos, particularmente, sobre la existencia de sustentos jurídicos para el establecimiento de las Mesas de Interlocución como espacios de interlocución cuyos objetivos y avances sean sostenibles en la medida que se constituyan como mecanismos institucionalizados para la resolución pacífica de estos conflictos que no dependen del gobierno de turno.

### **Sustento normativo del diálogo para gestionar conflictividades territoriales a nivel nacional**

El punto 1 del Acuerdo de Paz entre las FARC-EP y el Estado colombiano se materializó en la propuesta de Reforma Rural Integral (RRI) planteando un giro paradigmático en el acceso a la tierra al intentar transitar de la demanda individual a la oferta masiva por medio de herramientas como el barrido predial.

El Acuerdo final estableció, igualmente, en su Numeral 1.1.8 la necesidad de la gestión de conflictos territoriales por uso y tenencia de la tierra en aras de garantizar la propiedad y contribuir al fortalecimiento del campo. En este sentido, establece que se deben implementar mecanismos para la resolución de conflictos territoriales y para el fortalecimiento de la producción alimentaria mediante medidas que contribuyan a la regularización y protección de los derechos de propiedad con el fin de contribuir al fortalecimiento del campo, de la misma manera lo hace con la necesidad de crear mecanismos ágiles y eficaces de conciliación y resolución de conflictos de uso y tenencia de la tierra, incluyendo los tradicionales y la intervención participativa de las comunidades en la resolución de conflictos para garantizar la propiedad en el campo.

De forma complementaria, y en consonancia con el Acuerdo de Paz, el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 estableció la importancia de la construcción conjunta de la paz, la cual debe concebirse y desarrollarse a partir de un diálogo que incluya al Gobierno y las instituciones estatales, las organizaciones sociales, las comunidades en el territorio, al sector privado y a sus empresas. Bajo este enfoque dicho Plan afirma que dicha interlocución permitirá prevenir, gestionar, transformar o resolver los conflictos sin recurrir de nuevo al uso de la violencia (PND, 2014, p. 67). De igual manera, en su apartado VII ‘Transformación del Campo’ anuncia que los problemas de ordenamiento social y productivo están relacionados con la falta de acceso a la tierra, inseguridad jurídica y conflictos en el uso del suelo, lo que refiere la importancia de mantener espacios de interacción con comunidades, cuyo fin sea buscar rutas de solución a las problemáticas del campo.

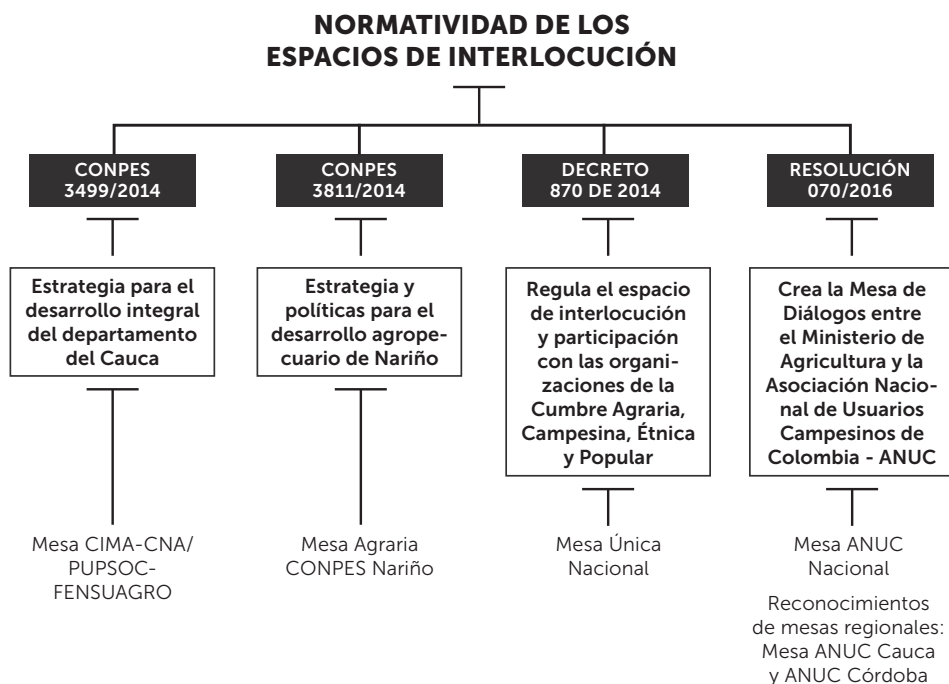
Igualmente, el Decreto Ley 902 de 2017, expedido por el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, establece que la Agencia Nacional de Tierras debe generar mecanismos alternativos de solución de conflictos, preferiblemente la conciliación y sobre asuntos entre particulares relacionados con predios rurales, todo esto en el marco del Procedimiento Único determinado por la Agencia. En este proceso, la Agencia Nacional de Tierras, los delegados regionales y seccionales de la Defensoría del Pueblo, los personeros municipales y distritales, los procuradores y defensores agrarios, los centros de conciliación autorizados por el Ministerio de Justicia y del Derecho están encargados de adelantar conciliaciones con el objetivo de mitigar conflictos territoriales que involucren pueblos indígenas, comunidades campesinas, comunidades negras y otros habitantes rurales.

## Los espacios regionales y locales de concertación

Junto a las anteriores orientaciones de carácter nacional, entre los años 2014 y 2017 también se consolidó un marco normativo regional y local que soporta la creación de las Mesas de interlocución, articuladas principalmente mediante CONPES rurales. A continuación, se presenta un esquema que permite sintetizar las disposiciones normativas en torno a estos escenarios nacionales y regionales:

## Esquema 01

Normatividad que soporta los espacios de interlocución nacionales y regionales



Elaboración propia

Como evidencia el **Esquema N.º 1**, presentado, el CONPES 3499/2014, dentro de su estrategia de Desarrollo rural y agropecuario, facilitó la destinación de recursos para cumplir con los compromisos adquiridos por el Gobierno Nacional con relación al acceso a la tierra con las Mesas de Interlocución campesinas del Comité de Integración del Macizo (CIMA-CNA), el Proceso de Unidad Popular del Sur Occidente Colombiano (PUPSOC-ENSUAGRO), así como la mesa compuesta por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC Cauca).

De igual manera al caso anterior, el CONPES 3811/ 2014 estipuló la importancia de desarrollar las capacidades y el fomento de la generación de ingresos para los productores rurales del departamento de Nariño. Teniendo en cuenta esta disposición el Movimiento Campesino Agrario de Nariño ha participado en el Comité Metodológico del CONPES y ha establecido una Mesa de interlocución liderada por la ANT con el objetivo de avanzar en temas de acceso a tierras y formalización de la propiedad rural para población campesina.

Por otro lado, el Decreto 870 de 2014 estipula la regulación de la *Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular* como Mesa Única Nacional, donde confluyen 11 organizaciones sociales indígenas, afrodescendientes, campesinas y sindicatos agrarios. Este escenario es quizá uno de los más grandes del país, donde participan 35 voceros de las diferentes organizaciones de orden nacional. Este Decreto también reconoce y avala las Mesas regionales de interlocución que se articulan a las organizaciones que hacen parte de Cumbre Agraria, como se evidencia en el esquema No.2.

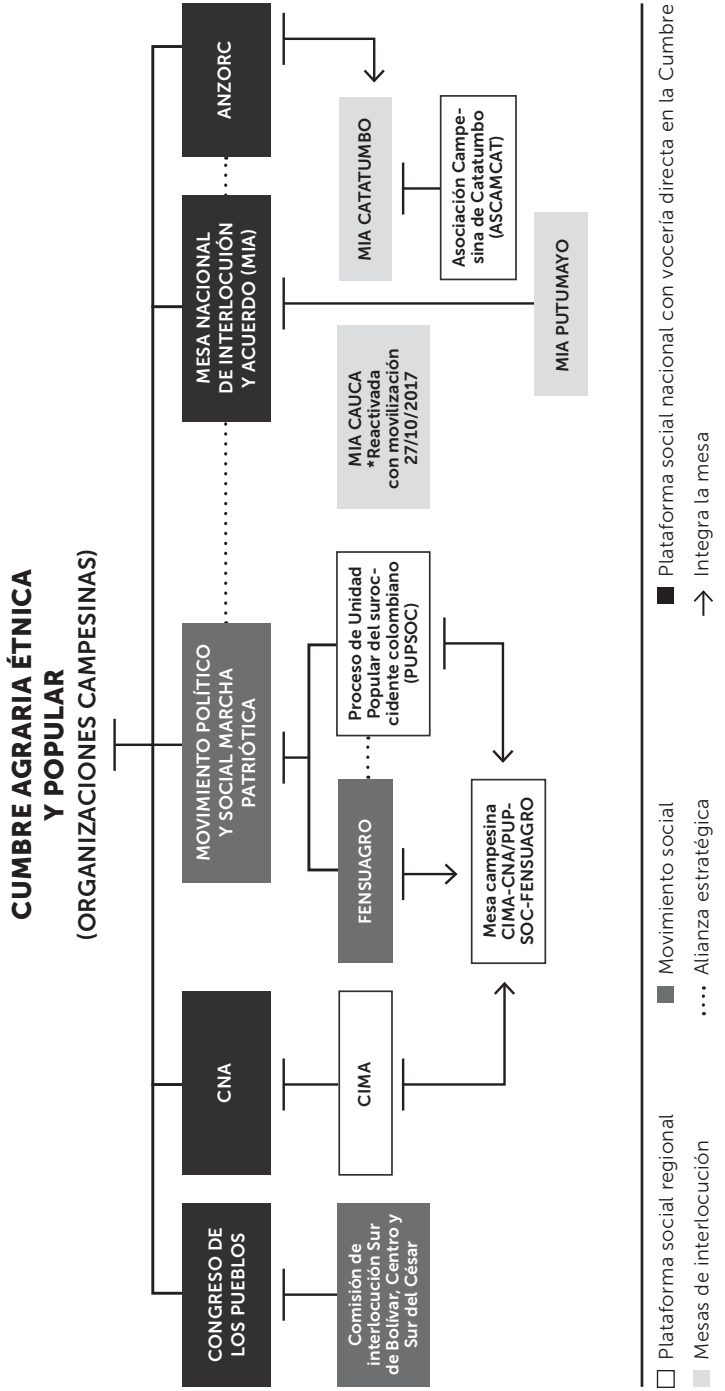
El **Esquema N.º 2** muestra que las Mesas Regionales (CIMA-CNA/PUP-SOC- FENSUAGRO, MIA Cauca, MIA Catatumbo, MIA Putumayo y la Comisión de Interlocución de sur de Bolívar, centro y sur del Cesar) se encuentran articuladas a organizaciones sociales nacionales en la Mesa Única Nacional. De igual manera, al espacio de la Cumbre Agraria, la Resolución 070 de 2016 respaldó la creación de la Mesa de diálogo entre el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), la cual brinda facultades para la participación de la ANUC en las decisiones de política agropecuaria y de desarrollo rural que afecten a las comunidades campesinas. En este sentido, se consolidó un espacio nacional de interlocución sin desconocer los espacios regionales consolidados previos a la disposición normativa tales como la Mesa ANUC Cauca y Mesa ANUC Córdoba.

De acuerdo con los antecedentes presentados y en el marco del cumplimiento a los acuerdos establecidos con distintas organizaciones campesinas del territorio nacional, la Agencia Nacional de Tierras (ANT) ha venido garantizando la continuidad de los espacios de interlocución campesina con el objetivo de dar cumplimiento a la misión institucional de la entidad.

Así pues, la Dirección de Acceso a Tierras de la ANT ha consolidado el equipo de Diálogo Social con el objetivo de atender los escenarios de interlocución y negociación en los que la Dirección y la Agencia vean relacionadas sus

**Esquema 02**

Organizaciones campesinas y Mesas de Interlocución Regional articuladas en la Cumbre Agraria, Étnica y Popular



\*Integrada por PUPSOC, FENSUAGRO, COCCAM, Marcha Patriótica, CONPI, Asociaciones municipales.

Elaboración propia

facultades misionales cuya gestión involucre procesos sociales. Este grupo ha enfocado su accionar principalmente bajo 4 orientaciones: 1) la importancia de conocer el contexto, necesidades e intereses de los conflictos territoriales que han sido anunciados en los espacios de interlocución; 2) la conservación de los espacios de diálogo; 3) la generación de relaciones de confianza, y 4) el manejo y atención de movilizaciones sociales en los territorios priorizados por la Agencia (ANT, 2016).

En el marco de esta estrategia, y a la fecha, se ha establecido la continuidad de los escenarios de interlocución con organizaciones campesinas concentradas en las siguientes Mesas: i) CIMA-CNA/ PUPSOC- FENSUAGRO, ii) ANUC Cauca (Mesa Alternativa de Derechos Humanos), iii) ANUC Córdoba, iv) Mesa Agraria de CONPES Nariño, v) Mesa de Interlocución y Acuerdos de Catatumbo (MIA), vi) Mesa Consultiva ASCAMCAT - Bari; y vii) Comisión de Interlocución de Sur de Bolívar, Centro y Sur del Cesar (CISBCSC); entre otros espacios.

Los escenarios de diálogo expuestos han contado con la participación de diferentes instituciones del Gobierno Nacional como la Agencia de Desarrollo Rural, el Viceministerio de Desarrollo Rural, FIDUAGRARIA, el Banco Agrario, el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC), el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, el Ministerio del Interior, la Consejería de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, entre otras instituciones de orden nacional y regional. Como se evidencia en el Mapa 3, estos escenarios se han establecido principalmente en los departamentos de Cauca, Nariño, Norte de Santander, Bolívar, Cesar, Córdoba, Santander y Huila:

De acuerdo con este mapa, la región con mayor presencia de escenarios de interlocución a nivel nacional es la suroccidental que comprende los departamentos de Nariño y Cauca. Esta región articula, para el caso de Nariño, a procesos organizativos campesinos y afrodescendientes de 46 municipios del departamento congregados en la Mesa Agraria CONPES. Para el caso del Cauca: 26 y 17 municipios con presencia de PUPSOC y CIMA, respectivamente. Igualmente, en la Mesa ANUC participan usuarios campesinos de 25 municipios del departamento.

Por otra parte, en la zona noroccidental, la Mesa ANUC Córdoba cuenta con la participación de delegados de 18 municipios del departamento, mientras que en la zona nororiental, la Mesa de Interlocución y Acuerdos Mía Catatumbo concentra cerca de 9 municipios del departamento de Norte de Santander en

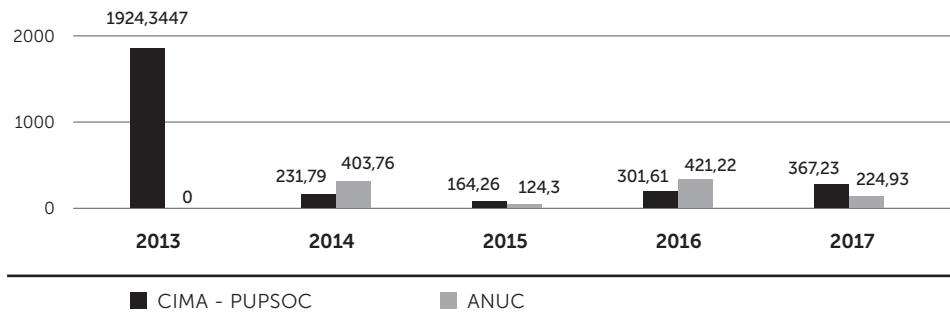




Una de las acciones implementadas por la ANT para dar cumplimiento a los compromisos suscritos en los escenarios de diálogo y como medida para disminuir las tensiones por el territorio entre comunidades rurales ha sido el *acceso a tierras*. Estas acciones se ven reflejadas en las cifras de compra de predios que se han realizado en el marco de las Mesas, como se evidencia, a continuación, para el caso del cumplimiento por parte de la Dirección de Acceso a Tierras frente a los acuerdos establecidos en el marco de las Mesas de interlocución CIMA- CNA/ PUPSOC - FENSUAGRO y ANUC Cauca:

## Gráfica 02

De hectáreas adquiridas mesa ANUC Cauca y mesa CIMA-CNA/ PUPSOC-FENSUAGRO



Elaboración propia

Los procesos de compra de tierras para las organizaciones campesinas congregadas en las Mesas CIMA- CNA / PUPSOC- FENSUAGRO y ANUC Cauca dan como resultado la adquisición de 93 predios entre los años 2013 y 2017. Como evidencia el Gráfico 2, en términos de extensión se han adquirido cerca de 6113,22 hectáreas, que suman una inversión de \$ 46.190.573.889 millones de pesos.

Este proceso ha facilitado a las comunidades campesinas el acceso a la propiedad rural y, a su vez, la articulación con otras instituciones del sector rural como la Agencia de Desarrollo Rural ha colaborado en el ingreso a proyectos productivos, adecuación de tierras, y otros. Los procesos de adquisición de predios para las comunidades campesinas han incidido de manera positiva en los procesos organizativos, ya que ha permitido el fortalecimiento de capacidades para el desarrollo de sus proyectos comunitarios.

Sin embargo, un análisis más detallado de las mesas de interlocución social también permite vislumbrar sus límites. Quizás el más evidente es su escasa capacidad para solucionar de fondo problemas estructurales como la inequitativa concentración de la propiedad de la tierra. Aunque la existencia de la mesa significó un mayor nivel de eficiencia en el acceso a los subsidios estatales para la compra de tierras a las comunidades campesinas, el volumen global de los subsidios apenas puede ser visto como una política coyuntural y subsidiaria, que de ninguna manera hace olvidar la necesidad de una verdadera reforma agraria, o de la instauración de un conjunto de dispositivos que obstaculice la posesión rentista e improductiva de las tierras rurales.

Igualmente, problemático es observar cómo estas mesas cuentan con una limitada capacidad para construir acuerdos interculturales realmente operativos. Lo anterior es verdaderamente paradójico ya que se pensaría que la participación de liderazgos organizativos debería ayudar a construir acuerdos viables ante las tensiones inter-étnicas e interculturales, sin embargo, en la medida que cada proceso social de carácter regional ve al otro como competidor, por lo general se implementan «procesos de negociación de suma cero»,<sup>7</sup> en los que nadie quiere ceder un ápice en su posición, en la medida que allí se juega su prestigio político frente a sus comunidades de base. El anterior fenómeno se presenta con mayor asiduidad en el departamento del Cauca, donde a pesar de un sin número de mesas de negociación intercultural, difícilmente las comunidades logran construir pactos realmente incluyentes y efectivos en el territorio.

---

7. En teoría de juegos no cooperativos, un proceso de negociación de suma cero describe una situación en la que la ganancia o pérdida de un actor se equilibra con exactitud con las pérdidas o ganancias de los otros participantes.

## **A manera de conclusión: el diálogo social como premisa de la planificación rural y la gestión de conflictos territoriales**

Partiendo de la certeza de que la ruralidad colombiana es heterogénea y disímil, es necesario que la orientación de políticas rurales se desprenda de concebir la ruralidad solo desde el aspecto productivo, enfocado a la producción agrícola, para incluir formas de gestionar los territorios a partir de experiencias comunitarias o alternativas de producción o aprovechamiento.

La misma Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos - OCDE (2008), en una de sus publicaciones titulada «El nuevo paradigma rural. Políticas y Gobernanza» destaca las situaciones que enfrentan las regiones rurales en términos de desarrollo rural: las migraciones a zonas urbanas y el envejecimiento que se traduce en falta de relevos generacionales en el campo, altos grados de analfabetismo que dificulta el acceso a conocimiento técnico y tecnológico para la producción, menor productividad de la mano de obra y bajos niveles de acceso a servicios públicos. La OCDE termina concluyendo que las heterogeneidades propias del ámbito rural demanda diseñar políticas de desarrollo rural a partir de las mismas especificidades de las regiones a intervenir. Es allí donde el capital social y organizativo de nuestras regiones rurales espera su turno para convertirse en el mejor observatorio de intervención y planificación rural.

Si bien, actualmente existen políticas públicas como el programa de *Colombia Siembra*, proyectos productivos integrales, vivienda de interés social rural, entre otras iniciativas, es claro que estas políticas no van a solucionar los temas estructurales que concentra el campo colombiano, tampoco son medidas que a largo plazo disminuyan la dependencia económica y alimentaria que se ha establecido con las firmas de los TLC. En este escenario, aunque los resultados de las Mesas de interlocución campesina son tímidos en comparación con la proporción de las necesidades de la población rural más vulnerable, son un intento de construir modelos de gobernanza participativa, que pese sus tensiones inherentes han resultado mucho más beneficiosos que el clientelismo local de los Consejos Comunitarios de Desarrollo Rural - CMDR.

Aún son inciertos los derroteros de los próximos años con referencia al diálogo social, el acceso a tierras y el desarrollo rural. Fiel a su estilo, el gobierno

de Juan Manuel Santos dejó planteado el debate al constituir en los últimos días de su mandato una Zona de Reserva Campesina (Montes de María 2) y, al mismo tiempo, la primera ZIDRES en Puerto López, Meta. Sin embargo, lo que sí puede darse por descontado, de acuerdo con anteriores experiencias fracasadas como la de Agro Ingreso Seguro, es que una gobernanza estrictamente neoliberal, revestida de una tecnocracia indiferente será el camino más seguro hacia la profundización de conflictos territoriales entre actores de diversa índole.

Bajo la anterior perspectiva, y a más de veinte años de implementación del paradigma multicultural, valdría la pena evidenciar algunas líneas de trabajo futuro. En primer lugar, el nuestro es un multiculturalismo que busca reconocerse por medio de la segmentación poblacional sin preocuparse por la recomposición comunitaria a través de mecanismos que permitan construir puentes interculturales. En segundo lugar, las comunidades buscan desesperadamente hacer parte de las políticas y planeaciones que trastocan sus territorios, pero dichos ejercicios de intervención no quieren reproducir los mecanismos de participación institucionales ya establecidos, sino que por el contrario apuntan por construcciones de democracia directa, donde son los líderes y las comunidades mismas las que aspiran a construir relaciones cara a cara con los tomadores de decisión. Esto cuestiona fuertemente nuestro diseño de descentralización y abre la pregunta hacia nuevas formas de recentralización político-administrativa, y puede sustentarse al constatar que en las diferentes mesas analizadas ya no se aspira a llegar a Bogotá para negociar, pero sí que los funcionarios que negocien por parte del gobierno se desplacen desde Bogotá a las regiones rurales. Cualquier escenario intermedio como las Gobernaciones y Alcaldías son vistas con menosprecio, y con posibilidades remotas de consecución y gestión a las conflictividades territoriales.

El desarrollo rural colombiano requiere de un trabajo ciclópeo por parte del Estado para generar iniciativas de política agraria y reconocimiento de derechos poblacionales pertinente a las realidades territoriales; asimismo, se demandan iniciativas institucionales que descentralicen las intervenciones agrarias en aras de contribuir de manera contundente para el avance del desarrollo agropecuario en Colombia. En los ítems anteriores, la real participación de los movimientos sociales en la política pública es vital, pero, sobre todo, se requiere un quiebre en la tradicional relación de oposición entre las instituciones estatales, las élites político-económicas y los procesos sociales de las comunidades rurales. Todos

los actores que conforman nuestra variopinta ruralidad necesitan aprender a verse y relacionarse de una manera diferente. Se requiere de un pacto por la equidad y la sostenibilidad de nuestras diversas regiones.

## **Referencias bibliográficas**

- Agudelo C. (2005). *Retos del Multiculturalismo en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones la Carreta, IEPRI, ICANH, IRD.
- Agudelo, C. y Recondo, D. (2007). Multiculturalismo en América Latina. En N. APELLIDO, *Los Retos de la diferencia*. (pp. xx-xx). México: CIESAS, CEMCA, IRD, ICAHH.
- Anderson, B. (1991). *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura.
- Bolívar, I. (2001). Estado y participación: ¿La centralidad de lo político?. En M. Archila y M. Pardo, *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. (pp. xx-xx). Bogotá, Colombia.
- Caballero, H. (2011) Conflictividad territorial en el Departamento del Cauca. Expresado públicamente en movilización campesina y mesa de trabajo en Popayán contra la erradicación forzosa de cultivos de uso ilícito en estas comunidades, realizada el 23 de Junio de 2011. Descargado online de <http://www.indepaz.org.co/?m=201207&paged=2>
- Cardoso R. (1992). *Etnicidad y Estructura Social*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Barth, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Introducción. FEC, México D.F.
- Cardoso de Oliveira, R. [1976] (2007). *Etnicidad y Estructura Social*. Universidad Iberoamericana.
- Chaves, M. (1998). Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia occidental. En *Modernidad, Identidad, y Desarrollo: Construcción de Sociedad y Recreación Cultural en Contextos de Modernización*. (pp. 273-286) Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.

- Chaves, M. (2001). Conflictos territoriales o la política de la ubicación. Actores étnicos, re-etnicizados y no étnicos en disputa por un territorio en el Putumayo. En *Colombia. 2001. Evento: II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura: Territorios de conflicto y cambio sociocultural*. Ponencia: Libro.
- Colmenares, G. 1987. *Las convenciones contra la cultura*. Ediciones Tercer Mundo.
- Duarte, C. 2006. Etnicidad y capitalismo en Los Andes latinoamericanos. *Revista Análisis Político*.
- Duarte, C y Benavides, C. (2010). Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Revista Análisis político*, 23(68), 26-42.
- Duarte, C., Salcedo, L. y Pinzón, R. (2013). *El paro nacional agrario: un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano*. Cali, Colombia: Universidad Javeriana de Cali - Instituto de Estudios Interculturales.
- Duarte, C. (Ed.) (2015) *Desencuentros Territoriales. Tomo 1. La emergencia de los conflictos Interétnicos en el Bogotá*: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gros, C. (1999). De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización. *Sánchez, G. & Wills, M. (Comps.). Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 351-363.
- Gros, C. (1997). Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En M. Uribe y E. Restrepo (eds.). *Antropología en la modernidad*. (pp. xx-xx). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología y Concultura.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hoffmann, O. (2001). Conflictos territoriales y territorialidad negra conferencia dictada en el *II Seminario internacional sobre territorio y cultura*, Universidad de Caldas, Manizales, 23-27 de octubre 2001, que trataba sobre espacio e identidad.
- Hoffmann, O. y Rodríguez, M. (2007). *Los Retos de la diferencia*. México: CIESAS, CEMCA, IRD, ICAHH.

- Le Bot, Y. (1994). Los movimientos comunitarios de carácter étnico en América Latina en los últimos decenios [Algunos elementos para su interpretación]. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 63(1), 219-221.
- Martín-Barbero, J. (1999). El Futuro que habita la memoria. En *Museo memoria y nación*. Museo Nacional de Colombia. *Somos Patrimonio*, 91.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos OCDE. (2008). *El nuevo paradigma rural. Políticas y Gobernanza*. <https://doi.org/10.1787/9788449107610-es>
- Renan, E. (1987) ¿Qué es una nación? Cartas a Strauss. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez, G. (1999). Memoria, museo y nación. En *Museo memoria y nación*. En *Palabras inaugurales, Simposio internacional: Memoria, museo y nación*. Bogotá: IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.
- Sotomayor, L. (1998). *Modernidad, Identidad y Desarrollo: Construcción de Sociedad y Recreación Cultural en Contextos de Modernización*. Bogotá, Colombia: ICANH.
- Tomasi di Lampedusa, G. (2004). *El gatopardo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Ulloa Cubillos, A. (2001). El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, 1, 286 - 320.





# **09**

---

## **Gobernando la diversidad en el suroccidente colombiano. Conflictos étnicos, neoliberalismo multicultural e interculturalidad\***

**Diego Nieto S.**

Universidad Icesi | [danieto@icesi.edu.co](mailto:danieto@icesi.edu.co)

---

\* Este trabajo es producto del proyecto de investigación «(Des)Encuentros en lo público. Conflictos multiculturales y convergencias interculturales en la región del Cauca-Valle» apoyado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios, Jurídicos, Sociales y Humanistas (CIES) de la Universidad Icesi (Cali, Colombia). Una versión de este artículo fue presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), en Washington, DC, 29 mayo-1 junio 2013 bajo el nombre de «Ethnic conflicts, neoliberal multiculturalism and pluralistic citizenship: Reflections on two cases from Southwest Colombia». También fue presentado en el VII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), en Bogotá, entre el 25-27 de septiembre de 2013.

Uno de los cambios más importantes en el régimen político colombiano de las tres últimas décadas fue la promulgación del carácter pluri-étnico y multicultural del Estado. La Constitución de 1991 le abrió paso –junto a otras iniciativas dirigidas a ampliar el sistema político– al reconocimiento de la diversidad étnica que conforma la nación colombiana. En particular, las comunidades indígenas y afrodescendientes se volvieron la cara visible que cuestionaba la homogenización pretendida por la construcción del Estado-nación mestizo durante los siglos XIX y XX (Wills, 1999). El tratamiento político de la diversidad étnica y de la diferencia cultural se presentó como el asunto más destacado para hacer de los principios constitucionales del multiculturalismo una realidad. Políticas de discriminación positiva, derechos diferenciales, autogobierno, y organización y participación comunitaria se volvieron centrales para estas poblaciones y para las burocracias estatales encargadas de su trámite institucional.

Más de veinte años han pasado desde que inició la implementación de las políticas multiculturales, y una serie importante de preguntas sobre su alcance práctico se han quedado sin respuesta. Al mismo tiempo han emergido, como consecuencia de estas iniciativas, resultados inesperados. Una de las más significativas ha sido la proliferación reciente de *conflictos étnicos*,<sup>1</sup> enfrentamientos que involucran poblaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas, con relación a cuestiones como el autogobierno, los derechos al territorio, la etnoeducación, y la provisión de servicios sociales y recursos estatales tales como la salud, la educación y las transferencias presupuestales.

Concentrándome en las características de estas fricciones en la región del Norte del Cauca del suroccidente colombiano, mi argumento principal es que el tratamiento diferenciado por parte del Estado hacia grupos indígenas, afrodescendientes y campesinos ha fortalecido formas esencialistas de identificación étnica que han traído, como consecuencia, la emergencia de estas fricciones *inter-étnicas*. Estas son, en otras palabras, el resultado de la manera en la cual el multiculturalismo neoliberal desarrolla estrategias para gobernar la diversidad basado en la competencia por derechos y recursos entre sujetos étnicamente definidos. Esta racionalidad de gobierno de la diversidad crea fronteras entre

---

1. Al respecto de la definición y posibles discusiones alrededor de lo que implica hablar de conflictos étnicos ver el capítulo de Carlos Duarte «Consideraciones conceptuales acerca de las relaciones y los conflictos interétnicos en el sur-occidente colombiano» en este libro.

estos grupos respecto a la organización territorial, derechos diferenciales y exigencias por recursos del Estado, las cuales, en conjunto, los divide y pone en disputa a unos con los otros.

Aun así, en lugar de cuestionar el valor de la diversidad cultural y la defensa de la diferencia, propongo reapropiar las formas de convergencia que surgen de las luchas compartidas y las de resistencia, y los principios de autoorganización y auto gobernanza que existen dentro y entre estas comunidades como una forma de enfrentar los dilemas que las políticas identitarias del multiculturalismo han traído consigo. Esto requiere, primero que todo, una redefinición de la concepción de ciudadanía más allá de un estado jurídico y administrativo, así como el abandono de la ética empresarial de la competencia presente en las políticas neoliberales-multiculturales actuales. A su vez, demanda una reevaluación de la conexión entre las luchas históricas contra inequidades estructurales, y el carácter pluralista de la defensa de la diversidad no basada en el esencialismo étnico, sino en una constitución compartida del buen vivir mediante encuentros participativos interculturales.

## **El Cauca como escenario de conflictos inter-étnicos**

Sería extremadamente difícil resumir todas las características físicas y demográficas relevantes para abordar este problema en el contexto del Cauca. Unas cuantas líneas no serían suficientes para describir una de las regiones históricamente más representativas de Colombia, donde una gran variedad de complejos fenómenos converge. En términos de su historia reciente, es importante mencionar que el Cauca está posicionado estratégicamente en relación con las dinámicas del conflicto armado, la explotación minera, de cultivos ilícitos, y la violencia criminal. Adicionalmente, esta región ha experimentado el avance de megaproyectos agroindustriales e inversión transnacional en las últimas décadas.

Quizá, lo más importante para este análisis es la característica del Cauca como uno de los departamentos más diversos cultural y étnicamente en el país. De acuerdo con cifras del último censo nacional del 2005, el departamento tiene el segundo número más alto de población perteneciente a comunidades indígenas (20,5 %) en Colombia, y el quinto más alto en términos de población

perteneciente a comunidades afrodescendientes (21,1 %). Mientras algunas de las poblaciones étnicas más grandes del país convergen en el Cauca, también encontramos grupos organizados de campesinos que llegaron a habitar, o emergen por procesos de mestizaje, en varias municipalidades del departamento durante el siglo XX.

Como lo discuten varios capítulos de este libro, una dificultad conceptual que estos procesos de confrontación revelan es la identificación de las fronteras (espaciales, demográficas y sociopolíticas) entre los sujetos campesinos-mestizos, las poblaciones negras y las comunidades indígenas. No es poco común que las comunidades, especialmente aquellas organizadas en torno a procesos de movilización social, identifiquen al campesino con aquellas comunidades mestizas dedicadas a la producción agrícola-rural que *no* son reconocidos como pertenecientes a grupos étnicos indígenas o afrodescendientes. De hecho, de acuerdo con la Constitución de Colombia, aprobada en 1991, Colombia es un país pluri-étnico y multicultural, donde taxativamente cuatro grupos étnicos son reconocidos oficialmente: los pueblos indígenas, las poblaciones raizales del archipiélago de San Andrés y Santa Catalina, las poblaciones negras o afrocolombianas (incluyendo los palenqueros de San Basilio de Palenque en el departamento de Bolívar), y población Rom. El que estos cuatro grupos sean reconocidos como minorías étnicas implica, además, el reconocimiento, a ellas exclusivamente, de derechos diferenciales, entre otras prerrogativas que vienen con este reconocimiento por parte del Estado, de los cuales no gozan los *sujetos campesinos* (Hernández y Pinilla, 2007).

Es así como, a la fecha, el Cauca contiene alrededor de 100 *Resguardos Indígenas* y 17 territorios titulados colectivamente a nombre de comunidades afrodescendientes organizadas en *Consejos Comunitarios*. Los resguardos representan territorios titulados colectivamente a las comunidades indígenas que suponen la garantía del respeto a formas autónomas de gobierno y administración, especialmente, en la forma de *Cabildos*. Provenientes de la legislación Real durante la época colonial, estos han sido sometidos a cambios formales e informales después de la independencia y durante la vida republicana y, por esa razón, muchos están hoy, todavía, en procesos de clarificación o reestructuración (Centro de Estudios Interculturales, 2013).

Como muestran varios casos del libro, mientras que el reconocimiento de resguardos a comunidades indígenas implica titulación colectiva de tierras y

transferencias presupuestarias, las poblaciones afrodescendientes organizadas en *Consejos Comunitarios* pueden reclamar gobierno autónomo, sin embargo, esto no implica necesariamente el otorgamiento de titulación colectiva o fondos presupuestarios por parte del Estado. De hecho, ha sido mucho más difícil para las comunidades negras y afrodescendientes del Norte de Cauca alcanzar este tipo de reconocimiento por parte del Estado en comparación con otras regiones que cuentan con presencia afro del Pacífico sur del país.

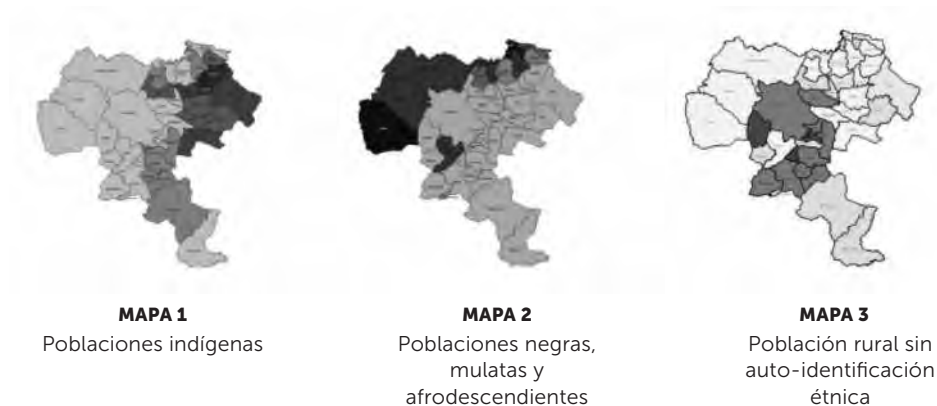
Cuanto más los resguardos y los consejos comunitarios están usualmente reconocidos y considerados como subdivisiones territoriales en Colombia, las comunidades campesinas han sido menos exitosas en sus reclamos alrededor de figuras territoriales con derechos especiales como, por ejemplo, la figura de las *Zonas de Reserva Campesina*. Hasta ahora esta figura de ordenamiento territorial, que alcanzó resonancia como propuesta de campesinos colonos en su intento por frenar una larga historia de despojo y exclusión, no ha sido efectivamente implementada –actualmente, sólo seis de ellas operan en el país– desde su formulación a inicios de los años noventa. Fue una figura que buscó proteger las zonas de colonización que, al adolecer de títulos se ubicaban en terrenos baldíos, eran vulnerables al despojo, especialmente por parte de terratenientes en busca de fronteras agrícolas ya «domesticadas». La historia de estos asentamientos de colonos campesinos, que recorre el siglo XX, está marcada por luchas sociopolíticas y experiencias de organización colectiva, educativas, y de protección y cuidado ambientales que les otorga una significativa particularidad cultural frente a los territorios indígenas y afro (Fajardo, 2014).

Así, muchas organizaciones campesinas se esfuerzan por alcanzar el tipo de reconocimiento cultural, de gobierno autónomo o posesión territorial alcanzado por las comunidades afrodescendientes e indígenas. En esa medida, las comunidades campesinas dependen hoy en día, principalmente, del impulso dado por procesos individualizados de reparación a las víctimas del conflicto armado, entre otros procesos de reforma rural iniciados en el contexto de los diálogos de paz entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2012. El resultado para las comunidades campesinas de estos procesos es incierto, y su situación de algún modo sujeta a los vaivenes del (post-)conflicto y la construcción de paz.

Lo interesante de este escenario es que, si bien hay partes del Cauca que son predominantemente indígenas, afrocolombianas o campesinas (Figura 2), como

## Figura 01

Presencia de poblaciones indígena, negra, afrodescendiente y campesina en el Departamento del Cauca



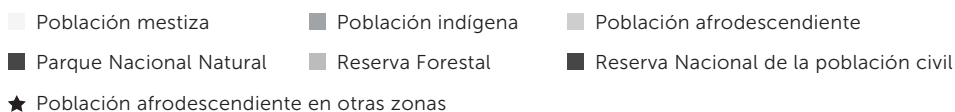
Fuente: Construido por el equipo de investigación con datos del DANE, 2005.

lo hacen patente los casos analizados, estas poblaciones se intersectan en muchas zonas, creando *zonas limítrofes o de superposiciones* entre ellas (Figura 3, Verdad Abierta, n.d.-b). A pesar de que la presencia de conflictos entre comunidades no ha emergido en todas estas zonas de intersección, las tensiones entre estos actores se han vuelto más predominantes en los casos en donde, por ejemplo, los derechos diferenciales, las exigencias territoriales y los derechos estatales de alguno de los grupos afecta las exigencias hechas por otro grupo que habita o que tiene pretensiones sobre el mismo territorio. De manera similar, esto sucede cuando la provisión, extensión o adquisición de más prerrogativas depende del desplazamiento hacia zonas en donde otro grupo ya está bien establecido o ha adquirido titulaciones y estatus a lo largo de los años.<sup>2</sup>

2. Los mapas 1 y 2 de la Figura 2 muestran el porcentaje de personas en cada municipio que se autoidentifican como «indígenas» o «negro, mulato o afro-descendientes», respectivamente, en el censo de 2005. El Mapa 3 muestra la población rural que no señaló ningún origen étnico o minoritario, y que podría estar asociado –aunque sólo a manera de tendencia– con la presencia de las comunidades campesinas en el departamento. Rincón García sigue un camino similar y estima que el 32 % de la población total en el departamento se

## Figura 02

Presencia de «Procesos Sociales» Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes en el Departamento del Cauca



Fuente: Verdad Abierta (n.d.-b)

podría definir como potencialmente campesina (Rincón García, 2009, p. 60). Dado que los datos del censo nacional de 2005 no preguntaron específicamente por autoidentificación en las poblaciones campesinas, este conjunto de datos no provee una estimación precisa de la presencia de estas poblaciones de la región. Esto es diciente, por sí mismo, de la idea sobre lo étnico-cultural presente en la imaginación multicultural del Estado colombiano. Así, hemos optado por considerar poblaciones que habitan lugares rurales, pero que no se identificaron con cualquier grupo étnico, como un potencial equivalente de la presencia campesina en el departamento.

## **La gobernanza de la diversidad: rasgos, estrategias y consecuencias del multiculturalismo neoliberal**

Los casos expuestos a lo largo de este volumen nos muestran la profunda penetración por parte de la gramática política del multiculturalismo neoliberal en la emergencia de conflictos de carácter étnico. Es esta gramática, que a continuación intentaremos delinear, la que le da ese rol prominente al carácter étnico de estas fricciones. Con el fin de «desenredar» el significado y las motivaciones detrás de estos (des)encuentros entre comunidades de la región caucana, debemos considerar cómo el proyecto político del multiculturalismo ha moldeado y constituido un conjunto de disposiciones e instituciones que han llevado a la consecuencia paradójica de desvertebrar la diversidad en el ejercicio mismo de protegerla. Para ello, propongo acercarnos a este problema a través de los lentes del análisis político, refiriéndonos al neoliberalismo y su articulación con el multiculturalismo como un proyecto a la vez ético-político y económico, de constitución de hegemonías sociales y de procesos de desposesión y desplazamiento espacial, epistemológico y subjetivo.

### **La constitución de Lo Político y la creación del sujeto étnico bajo el multiculturalismo**

Cuando nos referimos a las relaciones políticas debemos diferenciar entre la política y lo político. Lo primero tiene que ver con la dimensión institucional, formal-legal, que regula a la política cotidiana y que está relacionada con las elecciones, los partidos, la administración pública y las políticas públicas. Estas cuestiones están, sin embargo, sujetas a la constitución más amplia de las relaciones de poder que tiene lugar en el reino de lo político. Lo político, entonces, precede a la política, en tanto es en la constitución más amplia de las relaciones de poder donde los espacios, los actores y las prácticas sociales adquieren unas disposiciones y significados específicos, son ellas las condiciones de posibilidad para las interacciones políticas y sociales diarias de la política (Mouffe, 2005; Rosanvallon, 2003).

¿Cómo son estas disposiciones y significados definidas en *lo político*? Primariamente, es a través de la constitución y la reconstitución de la comunidad



política, la definición del «nosotros» que le da una identidad política a esos que pertenecen a una comunidad política, y por esa vía, le dan significado y forma a los espacios simbólicos y las prácticas compartidas. Simultáneamente, esto implica la demarcación necesaria de un «ellos», el «otro» que, o está definido como el enemigo o el oponente, o simplemente se convierte en el excluido, invisible o marginado del reino de lo político. Este es el centro de las relaciones políticas en tanto relaciones de poder, inescapablemente definidas tanto por un pluralismo de cosmovisiones y formas de vida, como por encuentros antagónicos y conflictivos por la definición de un espacio público simbólico compartido (Mouffe, 2005; Nieto, 2012a; Rancière, 1999).

El multiculturalismo es una instancia interesante de esta dinámica de lo político, porque una de sus intenciones es incluir y reconocer la diversidad de grupos que constituyen una determinada comunidad política en la forma de Estado-nación. Tradicionalmente, en los intentos por construir la comunidad política imaginada de los Estados-nación latinoamericanos, la frontera *nosotros-ellos* implicaba, entre otras cosas, la exclusión o la asimilación del «otro» cultural –negro, indígena, mujer, entre otros–. Es ciertamente un desafío para nuestra concepción de lo político, como un espacio inherentemente escindido, darle sentido a un proyecto multicultural que se define a sí mismo a través del intento por *incluir todo* lo anteriormente excluido, toda la diversidad social. Si cualquier forma de inclusión política implica una forma de exclusión –la definición de una división entre un «nosotros» y un «ellos»–, ¿cómo está establecida esta frontera en el caso del multiculturalismo dada su pretensión de incluir la diversidad de excluido? Los casos bajo estudio nos proveen de razones para sostener que lo que lleva a cabo el multiculturalismo es una redefinición de estas fronteras mediante *formas de diferenciación y subjetivación étnico-cultural*.

Por ejemplo, como lo revela la situación de disputa por la administración de una escuela en Inzá entre indígenas y campesinos,<sup>3</sup> los sujetos campesinos, cuyas demandas eran *políticamente relevantes* en la época del Estado Desarrollista y las políticas de Industrialización por Sustitución de Importaciones en América Latina, han pasado a encontrarse desprovistos de herramientas político-jurídicas como consecuencia del predominio de las gramáticas étnicas bajo las reglas del

---

3. Ver el capítulo VII de Karime Ríos Piedrahita en este volumen.

Estado Multicultural. Aún más, como Chaves y Zambrano (2006, 2009) han aseverado, no sólo estas organizaciones, sino que otras poblaciones marginadas, cuyas problemáticas condiciones materiales y sociales no están necesariamente definidas bajo los términos étnicos de los discursos multiculturales, han perdido visibilidad para el Estado en contextos en donde los derechos sociales están altamente insatisfechos, pero donde la *enmarcación étnica* se hace más difícil de alcanzar. Una situación similar se presenta, de hecho, dentro de las mismas poblaciones étnicas, por ejemplo, en el caso de las poblaciones afrocolombianas rurales o urbanas en el Cauca y en Cali, que no se ajustan al modelo ancestral «típico-ideal» de las poblaciones negras de las tierras bajas del pacífico colombiano y, por consiguiente, se les ha hecho más difícil obtener el reconocimiento por parte del Estado multicultural (Agudelo, 2004; Rojas, 2004).

Podemos afirmar entonces que a lo que asistimos, en el contexto del multiculturalismo en lo relativo a las interacciones entre poblaciones rurales del Cauca, es a que la *identificación étnica* se constituya en el medio de inclusión para aquellos que hasta ahora se encontraban excluidos; es un requisito para ser parte de las políticas del multiculturalismo. Al mismo tiempo, este marco desplaza o rechaza al *otro* sujeto *no-etnicizado*, que, entonces, se vuelve políticamente menos relevante, efectivamente marginado como sujeto político. Este proceso conlleva, como consecuencia, a la creación de un deseo por convertirse en un sujeto étnico. Progresivamente, las comunidades indígenas y afrodescendientes imaginadas por la legislación multicultural se convierten en los «modelos» a seguir por aquellos actores, fundamentalmente rurales, que pretenden alcanzar visibilidad pública (Restrepo, 2004, 2007). Se provocan, como efecto, procesos de *etnización* que hacen de la imagen de «noble salvaje» de la etnicidad una demanda esencial para la intersección entre estas poblaciones y el Estado.

Esta *etnización* en los procesos de identificación de las comunidades negras e indígenas es algo que, como otros analistas han mostrado, ha tenido lugar dentro de las poblaciones afrodescendientes desde el final de los años ochenta. El crecimiento de los movimientos afrodescendientes durante las últimas décadas en la región pacífica ha llegado con la apelación y la recreación de las tradiciones ancestrales y las exigencias territoriales colectivas, así como con formas de identificación étnica quizás no tan evidentes o extendidas en el pasado, especialmente en la región del Norte del Cauca. Por las razones expuestas en mi otra contribución a este volumen, muchas de estas comunidades se consideraban a sí mismas

como campesinas o trabajadores comúnmente atados a asociaciones cívicas o comunales, en gran parte como consecuencia de las presiones del mestizaje y la economía agroindustrial. Si bien este resurgimiento ha sido un respiro fresco de creatividad cultural y tejido político para estas comunidades, también ha despertado incomodidades en las relaciones con «vecinos» como los mestizos y las comunidades indígenas (Arocha, 1998; Hoffmann, 2002a, 2002b, 2007).

#### **Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca**

A las comunidades afrocolombianas de este territorio ancestral que hemos heredado de nuestros ancestros que lo conquistaron con sangre y mucho trabajo, decirles que debemos seguir uniendo fuerzas para la protección de la vida, el territorio y seguir resistiendo, insistiendo e incidiendo para el cumplimiento de los derechos étnicos territoriales ganados hasta el momento (Moreno Mina, 2015).

De modo significativo, las comunidades campesinas no son ajenas a este movimiento semántico-identitario y político. Durante nuestras visitas de campo en el año 2012, uno de los elementos más llamativos fue la posibilidad de evidenciar patrones similares de *etnización* cultural incorporados dentro de las organizaciones campesinas, «resemblanzas de familia» para apelar al término de Wittgenstein en su discusión sobre los juegos de lenguaje.

A pesar de que por razones de procesos históricos y de economía política estas organizaciones tendieron a definir sus identidades en términos de clase o productivos, actualmente no es extraño que las organizaciones campesinas enarboles sus reclamos territoriales sustentados en aspectos relacionados con prácticas culturales y tradiciones, parecidos a aquellos propios de las identidades indígenas o étnicas.

#### **Declaración Política**

##### **IV Encuentro Nacional de Zonas de Reserva Campesina**

Defendemos y continuaremos luchando por el reconocimiento de nuestros derechos como campesinas y campesinos en los términos de la Declaración de Derechos de las campesinas y los campesinos, exigiendo nuestra autonomía territorial, el respeto por nuestra cultura, la recuperación de la memoria, nuestras formas organizativas [...] La zona de reserva campesina es un semillero de paz que debe aprovecharse mediante una estrategia de educación rural campesina e intercultural que resguarde, promueva y enseñe nuestro manejo de los recursos naturales promueva el manejo sostenible del territorio, así como la autonomía y soberanía sobre el uso y conservación de los recursos naturales, como patrimonio de los pueblos. Exigimos los cambios norma-

tivos necesarios para el reconocimiento de la territorialidad y propiedad de la tierra en zonas de reserva forestal y áreas protegidas, incentivando la producción forestal y agroalimentaria agroecológica reconociendo al campesinado como sujetos y agentes de la conservación del medio natural (Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina, 2014)

En ese sentido, las organizaciones campesinas han buscado progresivamente enmarcar sus reclamaciones territoriales, también en términos de usos culturales y ambientales, con el objetivo de hacerlos más cercanos a las lógicas de la gramática multicultural. Hoy, los campesinos han incorporado otras dimensiones culturales al uso y habitación de la tierra relacionándolos con aspectos como la educación, el uso comunitario de la misma, la silvicultura y el desarrollo agricultor sostenible (Rincón García, 2009). En este caso, no sólo características que fueron iniciadas por el movimiento indígena están presentes, sino también algunas de las formas del tipo de relaciones «ecológicas» que, en muchos casos, las organizaciones afrodescendientes han reclamado en las regiones bajas del pacífico.

Así, nuestra intuición inicial que consistía en rastrear las *diferentes* cosmovisiones que estos actores tenían y que podían llevar a estas confrontaciones, fu de algún modo desvirtuada por las maneras similares de explicar la anatomía de los conflictos e intereses en disputa por parte de líderes y habitantes de cada comunidad. En ese sentido, si bien hay una intención explícita por parte de los actores en enfatizar la diferenciación étnica y cultural, diferencias que indudablemente existen entre (y dentro de) las comunidades, cada grupo intenta, a su vez, situar sus propias necesidades particulares, prácticas cotidianas, y sus relaciones socioeconómicas y culturales dentro de los bordes simbólico-étnicos dibujados por el multiculturalismo, aunque en muchas ocasiones estos se parezcan y tengan pretensiones similares. A la luz de lo que los estudios de caso, las entrevistas y visitas de campo revelan, podemos decir, que la estructura y articulación de estos discursos frente a lo que implican los *conflictos étnicos* recaen en, al menos, cuatro elementos compartidos principales (Figura 3).

Los casos expuestos muestran, asimismo, cuándo los reclamos por derechos están en juego, la identidad étnico-cultural se ha constituido en una ficha importante para mover la balanza en favor propio y en contra del otro en la arena de las disputas multiculturales. Algo parecido se encuentra en las comunicaciones oficiales por parte de las organizaciones más representativas de

## Figura 03

### Anatomía Discursiva de los *Conflictos Étnicos*

<b>TERRITORIO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Más que como mera entidad productiva, si bien este aspecto no está totalmente ausente, se considera el espacio que garantiza la vida de la comunidad.</li> <li>• Lugar que otorga unidad simbólica a la comunidad y donde toda una serie de relaciones y prácticas culturales y políticas se construyen.</li> <li>• "Propiedad" sustentada en presencia histórica o ancestral, o como reparación por injusticias pasadas.</li> </ul>
<b>DERECHOS DIFERENCIALES</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Derechos que responden a la discriminación histórica o las inequidades estructurales sufridas por la comunidad.</li> <li>• Pueden tomar la forma de reclamos por formas de discriminación positiva, acciones afirmativas, o reparación de injusticias y violencias pasadas.</li> </ul>
<b>AUTO-GOBIERNO Y AUTONOMÍA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reclamo de autonomía sobre las decisiones que afectan la comunidad. Es uno de los elementos más enfatizados en relación a los conflictos, tanto en relación al Estado como frente a otros grupos.</li> <li>• Las diferencias entre formas de gobierno y los procesos de toma de decisiones entre un grupo y otro se subraya frecuentemente.</li> </ul>
<b>ACCIÓN POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reclamos por formas de participación diferenciada en instancias de decisión política sobre los conflictos mismos.</li> <li>• Formas de acción colectiva y lucha política contenciosa frente a "actores externos" (Estado, multinacionales). Es una de las dimensiones donde se identifica la convergencia entre grupos como deseable y necesaria.</li> </ul>

cada grupo en la zona, como lo muestran a manera de ejemplo las citas arriba resaltadas. Igualmente, el trabajo de entrevistas realizado para esta investigación sobre estos conflictos, y que informa los capítulos de otros autores, da cuenta de una insistencia en establecer fronteras culturales marcadas entre comunidades indígenas, afro y campesinas, muy a pesar de que los términos de anclaje en los cuales se definen estas distinciones se encuentran conectados mediante significantes multiculturales similares.<sup>4</sup>

4. Si bien este capítulo en particular no hace uso del material de entrevistas, vale la pena resaltar que muchas de ellas se encuentran disponibles para consulta en el repositorio videográfico desarrollado por el investigador Carlos Duarte, quien ha hecho parte de esta

De esta manera, la creación política del sujeto étnico personifica la paradoja principal del proyecto multicultural, en algunos casos, la inclusión que este posibilita del reforzamiento de formas esencialistas y dogmáticas de identificación étnica que hacen que las relaciones entre estos actores sean inherentemente inestables. En otros, implica la alienación y el desprendimiento de trayectorias históricas de injusticias, diversas formas de expresión cultural y prácticas de resistencia dentro y entre las mismas comunidades para privilegiar formas étnicamente enmarcadas en la racionalidad jurídico-estatal. Desde este punto de vista, el multiculturalismo representa una nueva instancia en los procesos de *otrerrización* que han mantenido o creado fronteras dentro de la sociedad en las largas trayectorias del Estado mestizo.

Comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas comparten demandas y necesidades por tierras habitables, por la protección contra violaciones de Derechos Humanos, la provisión de servicios públicos y la oposición a la inserción del capital transnacional en sus territorios. Sin embargo, su convergencia en organizaciones o movimientos sociales de mediano aliento enfrenta la dificultad propia de construir caminos de unidad desde la diferencia. Superpuestas sobre la arquitectura de movimientos sociales como la Minga de Resistencia Social y Comunitaria o la Cumbre Agraria, Étnica y Popular –para citar dos ejemplos–, aparecen un sinnúmero de organizaciones sociales que están moldeadas por discursos de gramáticas similares, pero en muchas ocasiones separadas organizativamente por sus reclamos y los recursos e intereses por los que compiten.<sup>5</sup>

---

investigación. Dicho material se encuentra en <https://medvedkino.wordpress.com/category/conflictos-interetnicos/>, <https://www.youtube.com/user/ocularcentrismo/videos>

5. Una instancia de análisis interesante a este respecto es el caso de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria que analiza Alen Castaño en otro capítulo de este libro. De cualquier manera, es imperioso señalar que uno de los límites de esta investigación es la exploración limitada de una línea de trabajo paralelo que no pregunte sólo por los eventos de confrontación explícita entre estos grupos, sino también por aquello que impide o permite la convergencia entre los mismos en la vida diaria, en muchas formas de convivencia, y en luchas públicas compartidas. Esto implicaría establecer más específicamente qué tanto diferentes conflictos sociales realmente responden a diferencias étnico-culturales y qué tanto estos están conectados con otros elementos históricos y estructurales más amplios, donde las diferencias culturales se comportan más como síntomas que como causas de los conflictos. Sólo a manera de ejemplo, creemos que podría haber diferencias importantes

Incluso cuando la violencia evidente, el desplazamiento, y las necesidades insatisfechas se mantienen como una razón sustancial bajo la superficie de estos «conflictos étnicos», es imposible entenderlos a menos que comprendamos cómo la identificación étnica, más que un factor dado en esta ecuación es el recurso político principal que enmarca estos enfrentamientos, haciendo posible el mantenimiento y la normalización de tales violencias y desigualdades. No hay política sin un enfrentamiento de identidades y, en este caso, estas se tornan *racionalizadas* y *etnicizadas* debido al valor que dichas formas de identificación adquieren en el contexto de las políticas multiculturales.

El multiculturalismo, como una racionalidad designada para gobernar la diversidad, divide a la población bajo su regla entre los que representan a los sujetos étnicos y los que simplemente no pueden ser racionalizados de esta manera. Para ellos (las comunidades campesinas, las poblaciones negras urbanas, los mestizos marginados de las locaciones urbanas en municipios predominantemente rurales), las únicas posibilidades son la exclusión o las demandas por convertirse en sujetos etnicizados.

### Las técnicas de la gobernanza de la diversidad bajo el multiculturalismo neoliberal: la competencia étnica por derechos, recursos y reconocimiento

Pesar a que muchas diferencias e intereses contradictorios existan entre estos grupos, en sí mismas no necesariamente explican el distanciamiento entre unos y otros, y la emergencia de confrontaciones. Estas últimas han venido acompañadas de lo que hemos llamado una gobernanza de la diversidad, esto es, el conjunto de técnicas de gobernanza que caracteriza a este multiculturalismo que, como explicaré a continuación, está marcado por las racionalidades de gobierno neoliberal.

---

entre las opiniones de líderes de las organizaciones y los habitantes de zonas de intersección que nuestras aproximaciones no reflejan o no cubrieron. Otro aspecto tiene que ver con el rol del Estado como responsable, que es reconocido por todos, pero quizás tendría un rol más o menos prominente si se indagara por conflictos sociales en general y no eventos de confrontación étnica en particular.

Una vez se instaura la sedimentación de un discurso que divide a la sociedad, en este caso étnica y culturalmente a través de la constitución del campo político multicultural, las diferentes técnicas de gobernanza que incluyen políticas públicas de carácter étnico, requerimientos administrativos para las comunidades y la instauración de aparatos de seguridad son desplegadas, ahora legítimamente, sobre estas comunidades desde el neoliberalismo como racionalidad de gobierno. Esto implica que consideremos sus dimensiones como ideología política, teoría de ordenamiento económico y forma de organizar la reforma del Estado, en definitiva, que lo entendamos, no simplemente como un recetario de políticas, sino más ampliamente como una forma de comprender el gobierno de la sociedad.

En primera instancia, el neoliberalismo defiende a la libertad individual como fundamento del progreso social, y a la economía de «libre» mercado —organizada bajo los principios de competencia, propiedad e imperio de la ley—, como pilar de la producción y distribución de bienes, deberes y retribuciones en la sociedad. Como reforma del Estado, el neoliberalismo tiende a expresarse a través de la reducción del aparato de Estado mediante la privatización del sector público, la inserción de los principios de la *Nueva Gerencia Pública* y la constitución del ciudadano como cliente más que sujeto de derechos. Finalmente, pero no menos importante, la visión neoliberal de la sociedad se sustenta en una visión moral donde el sujeto virtuoso se define como aquél individuo que se hace responsable de sí mismo y sus decisiones, y que invierte en sí mismo, en su espíritu empresarial, para así ser competitivo y capaz de responder y adaptarse a los riesgos presentes en los diferentes mercados sociales (Thorsen y Lie, s.f.; Birch, 2015).

Como lo ha señalado Harvey (2007) en la práctica estas líneas gruesas toman formas diversas y contradictorias, disparejas territorialmente y temporalmente, llenas de tensiones ideológicas, inequitativas poblacionalmente y, en las cuales una diversidad de actores poderosos encarna un neoliberalismo rara vez coherente con estos principios generales. Aspectos como la ascendencia de determinados organismos multilaterales en la definición de políticas de ordenamiento global, el autoritarismo inherente a muchas de sus prácticas de gobierno nacional, el poder corporativo del capital transnacional y del sistema financiero, y su actuación mediante instituciones de disciplinamiento y control individual y moral, hacen evidente que el neoliberalismo requiere de todo un *trabajo político* para su creación y mantenimiento; esto significa que el libre mercado no se da



de manera natural en la sociedad, sino que la competencia y el libre mercado son políticamente constituidos mediante diferentes tecnologías de poder que actúan sobre instituciones y subjetividades (Foucault, 1991, 2008).

A este respecto, una característica importante del gobierno neoliberal a tener en cuenta es que sus técnicas de gobernanza no están limitadas por lo que el Estado hace, sino que actúan por encima y por debajo del aparato estatal, es decir, el neoliberalismo como forma de gobierno no se limita ni depende únicamente del Estado, y las coordenadas de su «imaginación de gobierno» no son simplemente nacionales, sino que tienen alcances tanto globales como locales. Ahora bien, reconocer que no sólo es el Estado quien gobierna de ninguna manera implica que creamos que la gobernanza de las comunidades desaparece para dejarla al mercado, sino que su punto de partida ya no está anclada al Estado. Existen, por el contrario, una gran cantidad de formas en que las racionalidades de gobierno neoliberal se despliegan para actuar sobre sujetos, espacios y problemas para lidiar con muy variados aspectos de la vida que van desde la criminalidad, pasando por las enfermedades, hasta la educación, las industrias culturales y por supuesto la diversidad étnica (Barry, Osborne y Rose, 1996; Lazzarato, 2009; Nieto, 2012b; Restrepo, 2004).

Tomando en cuenta este último aspecto, lo que queremos delinear acá es la comprensión del neoliberalismo en sus prácticas concretas como forma de gobernar, esto es, de disponer y direccionar sujetos, espacios y conductas a través de racionalidades de gobierno en el campo social del multiculturalismo. La pregunta es, más específicamente, sobre la articulación entre el neoliberalismo como racionalidad de gobierno y el multiculturalismo como campo de organización de las relaciones políticas. A continuación, mostraré cómo esto ha tomado forma cuando consideramos la articulación entre el gobierno neoliberal y la gobernanza multicultural de la diversidad presenciada en la región del Norte Del Cauca en tres instancias básicas:

### **a) Regímenes de propiedad y sujetos étnicos emprendedores**

Uno de los aspectos sobresalientes del gobierno de la diversidad étnica tiene que ver con las contradicciones que enfrenta en términos de los regímenes de propiedad y los sujetos productivos. Como hemos visto, el multiculturalismo ha abierto espacios para la defensa del territorio como una espacialidad que

no se limita a una visión productiva de la tierra y el entorno. La ampliación de Resguardos, la titulación colectiva para las comunidades negras y el ordenamiento territorial propuesto por figuras como las ZRC aparecen como alternativas de manejo autónomo dependientes de formas de gestión comunitaria. Sin embargo, son estas las que, a su vez, más controversias generan, que más dificultades burocráticas tienen para prosperar, que más llevan a enfrentamientos y disputas con las autoridades y, finalmente, frente a las cuales buena parte de las tensiones entre comunidades emergen.

La cuestión tiene que ver con la resistencia que existe frente a estos modelos no-hegemónicos de manejo de la tierra, de los derechos de propiedad y de los sujetos «deseables» que las habitan. En particular, cuando se habla de estos espacios siempre se ponen en contraposición con el ciudadano propietario y empresario, aquel que trae el desarrollo y prosperidad a la región. Es también la historia de los individuos exitosos, los que han logrado superar sus obstáculos y dificultades sociales para alcanzar el reconocimiento social. Es un individuo sin historia social o parte de una historia social que deja de lado cualquier viso de las geografías de desposesión histórica sufrida por estos grupos.

La constitución de los *sujetos emprendedores* como agente normativo social es una característica fundamental del gobierno neoliberal. La constitución del sujeto emprendedor significa que el Estado no va a tomar responsabilidad por nadie, sino que cada quien es responsable de su propio destino, de hacer de sí mismo el mejor emprendedor. ¿Podemos decir que indígenas, afrodescendientes y campesinos sufren estas presiones, esta demanda hacia los sujetos en el neoliberalismo de tomar responsabilidad por su vida y ser emprendedores productivos? En este sentido, la presión que sufrimos por parte de los discursos emprendedores para volvernos individuos del mercado exitosos y competentes es puesta también sobre los cuerpos *eticizados*.

Efectivamente, los colombianos se sienten muy orgullosos de su herencia cultural diversa, pero estas poblaciones son generalmente valoradas siempre y cuando limiten sus contribuciones a la producción de artesanías decorativas, la presentación de bailes y música en festivales y a la pequeña agricultura local, y donde todos deben estar disponibles, además, a muy bajos precios. El *sujeto étnico emprendedor* debe hacer de su cultura, es decir, de su identidad, una mercancía interesante para el consumo en el mercado global para ser socialmente

valorado, a tal punto que esta es, en muchos casos, la única manera en la cual pueden formar parte del imaginario social valorado (Díaz, 2013).

Reconocemos la «cultura» afro, indígena y campesina cuando la tenemos así, despolitizada e «inofensiva», presentada como algo pacífico, tradicional y armonioso, pero desconectada de procesos violentos de desposesión, exclusión y marginación. Pero cuando se trata de la tierra, de los reclamos por autonomía y soberanía sobre los territorios, y de demandas por la reparación de heridas pasadas, entonces son descartadas como algo disruptivo, irracional o sin valor.

No es poco común encontrar referencias en la opinión pública criticando a los resguardos y calificándolos como cunas de guerrilleros, e igualando las prácticas mineras tradicionales afro con las ilegales de gran escala. Recientemente, el gobierno ha propuesto la creación de Zonas de Interés de Desarrollo Rural Económico y Social (ZIDRES) para contrarrestar los límites a la acumulación de tierra definidas por los proyectos de ZRC y otras leyes de reforma rural, de esta manera, se sostiene atraer inversiones grandes de capital «para el bien» de estas regiones (Verdad Abierta, s.f.-c). Más aún, todos estos territorios son continuamente acusados de tener relaciones con la producción de droga y la economía de la guerra, una acusación a la que las comunidades han tenido que responder estableciendo su compromiso con la protección sostenible de la tierra, y muchas veces poniendo los muertos de esa guerra.

Esta separación entre los rasgos culturales, políticos, geográficos y económicos de la diversidad es sostenida por el discurso emprendedor que diluye las injusticias y desigualdades estructurales históricas a las que estas comunidades han sido sometidas, en una individualización de responsabilidades que recaen sobre las mismas víctimas. El multiculturalismo neoliberal celebra la diversidad, ciertamente, pero sólo mientras la puede hacer una «mercancía cultural» que borra los rastros de las injusticias atadas a la producción de espacialidades bajo la constante amenaza de apropiación y desposesión.

## **b) El multiculturalismo como forma de ‘gobierno a la distancia’**

En segundo lugar, e inherentemente relacionado con los principios emprendedores y gerenciales de la gobernanza, se encuentra el desarrollo de formas de «gobierno a la distancia». En este caso, implica que el Estado no interviene

directamente, sino que sólo regula la administración de servicios que están, en general, externalizados (*outsourced*) o que dependen de los intereses de los actores privados que los proveen. Esto se refleja en la cantidad de ONG's que intervienen en la implementación de proyectos sociales y étnicos, así como las instituciones académicas, sin mencionar muchos otros actores privados, quienes hacemos parte de esta cadena que tiende a complementarse –y en muchos casos a competir– con las administraciones públicas locales y regionales. Parece haber una estrategia de responsabilización, o lo que otros llamarían una cadena de gobernanza, en donde las instituciones privadas, no-gubernamentales y las autoridades públicas, compiten por proveer servicios a las comunidades en las que el Estado no está dispuesto a invertir directamente. Esta es la razón por la cual los principios multiculturales de la autonomía y autogobierno no son necesariamente contradictorios con aspectos de la descentralización y el gobierno neoliberal.

Esta forma de gobernanza también le abre paso a la presión por la inserción de las racionalidades del emprendimiento y gerenciales en las formas autónomas de gobernanza y administración dentro de las comunidades. La consecución de recursos para las organizaciones, sean públicos o de cooperación internacional, está atada a requerimientos de eficiencia, y a la formulación, implementación y evaluación de los proyectos sociales que ellos mismos son responsables de gestionar con pequeños presupuestos y en cortos períodos de tiempo. La incapacidad de llevar a cabo esta tarea trae de vuelta imágenes estereotipadas de pereza, ineptitud y paternalismo basadas en estándares Eurocentristas y mestizos del manejo de recursos. Bajo estas presiones, no sorprende que algunas de estas organizaciones hayan tenido que aceptar esta racionalidad de proyectos, indicadores y «buenas prácticas gerenciales» dentro de ellas mismas, con el fin de garantizar el financiamiento estatal y no-estatal, poniendo en tensión sus propias lógicas comunitarias de gestión y decisión política. Esto, por último, nos lleva al aspecto central: la competencia por recursos y reconocimiento.

### **c) El principio de competencia y las relaciones étnicas**

Como hemos dicho, *la competencia* se vuelve el principio general que gobierna la administración de los bienes públicos y las comunidades multiculturales.

En el contexto del multiculturalismo neoliberal, los derechos diferenciales, las exigencias territoriales, el autogobierno y, por encima de todo, las identidades étnicas son una forma de *ventaja competitiva* en la carrera por obtención de recursos que los actores marginados tienen que correr como consecuencia de la modificación de su cultura. Estos actores son incluidos en las transacciones del mercado siempre y cuando entren en la gramática del marco multicultural. Es la constitución de un mercado especial de bienes públicos para la competencia entre ellos, un mercado multicultural para obtener financiamiento para sus iniciativas, para volverse visibles políticamente ante las agencias del Estado, o simplemente para ser atractivos para la economía de mercado de bienes y servicios. Así, la diferencia étnica y cultural se convierte en el valor añadido de la competencia; es la posibilidad de exigir una ventaja sobre otros.

Este es el carácter más peligroso del multiculturalismo neoliberal. Si combinamos la ética del emprendimiento con formas rígidas de identificación étnica, el competidor de mercado fácilmente se convierte en el enemigo existencial. Cuando vemos estas disputas por territorios ancestrales, o por la administración y provisión de los servicios educativos y de salud, hay algo difícil de comprender en ellas y es *la articulación del sujeto económico con el sujeto étnico*. El marco del multiculturalismo neoliberal pone a estos actores en una posición extremadamente peligrosa entre ellos, pues sus relaciones dejan de ser básicas transacciones del mercado entre individuos arrebatados de cualquier forma de identidad cultural, es decir, no son simplemente transacciones propias del *homo economicus* del libre mercado imaginado por las racionalidades neoliberales de gobernanza. Estas relaciones son, como ya he planteado, relaciones absolutamente políticas, pero no están dirigidas a construir un espacio político compartido, se dan en el reino competitivo del mercado, en donde el paso de la competencia a la confrontación violenta es muy corto debido al carácter esencialista de las identidades étnicas en el marco del neoliberalismo multicultural.

La emergencia de estos conflictos, entonces, no es la consecuencia directa de una imposibilidad de construir lazos o vivir juntos por parte de afros, indígenas y campesinos. Más bien, estos conflictos son una consecuencia de la incitación de un discurso racista sobre la etnicidad, que da sustento a las frágiles interacciones políticas construidas en esta gobernanza de la diversidad multicultural y que busca impregnar las identidades, relaciones y prácticas dentro y entre

cada grupo.<sup>6</sup> El carácter intensamente racista del multiculturalismo neoliberal explica por qué el tratamiento diferenciado del Estado hacia grupos indígenas, afrodescendientes y campesinos, que comparten o se intersectan en un espacio político o territorio determinado, consolida dentro de ellos formas esencialistas de identificación basada en la etnia. Este fortalecimiento de las formas esencialistas de identificación étnica crece al lado de éticas de competencia particulares que permean toda la racionalidad de gobernanza bajo el neoliberalismo y, en consecuencia, la del multiculturalismo.

El multiculturalismo de hoy, el multiculturalismo colombiano como se vive en una región marcada por la diversidad étnico-cultural, se basa fuertemente en estas nociones de etnicidad para inculcar el principio neoliberal de competencia entre sujetos étnicos y alrededor de la propiedad y uso de la tierra. La asimetría en derechos y titulaciones entre estos sujetos sólo puede ser entendida dentro de este marco más amplio de políticas de modernización y el conjunto de estrategias señaladas que buscan dar sentido a la gobernanza de los espacios multiculturales rurales.

### **Identificaciones étnicas e interculturalidad participativa: hacia espacios políticos interculturales y éticas plurales**

Para cerrar esta discusión quisiera señalar que, en lugar de cuestionar el valor de la diversidad cultural en un régimen que se pregona como democrático, el objetivo acá es poner de relieve la necesidad de redefinir la comprensión y el tratamiento de la diversidad étnica en las políticas públicas. El problema no es la existencia de formas étnicas de identificación en sí mismas, sino su encuadre en la racionalidad del multiculturalismo neoliberal.

La pregunta sigue siendo sobre cómo podemos mantener el reconocimiento de la diversidad cultural que la multiculturalidad se supone defiende, mientras que, al mismo tiempo, evitamos las consecuencias paradójicas a que ha llevado.

---

6. Acá me refiero al racismo en el sentido amplio empleado por Foucault (2003) para designar las maneras en que el biopoder requiere de formas de división de la sociedad para ejercer formas de poder soberano, es decir, formas de violencia, exclusión y marginación de algunas poblaciones frente a otras dentro de una comunidad política.

El hecho de que la racionalidad del mercado haya «contaminado» estos principios no debe tampoco conducirnos a contemplar las intervenciones del Estado como una solución al problema, tal y como ha sucedido cuando surgen conflictos y la estabilidad en estas regiones es puesta en tela de juicio. Los problemas que las intervenciones burocrático-administrativas «desde arriba» provocan son bien conocidos tras la experiencia de las políticas del bienestar. Ellas homogeneizan y desarticulan tanto como lo hace la competencia del mercado, para no hablar de su cuestionable sostenibilidad material y comunitaria. Los problemas de reconocimiento y participación no se pueden resolver simplemente mediante intervenciones materiales y burocráticas, donde tecnócratas o funcionarios son enviados a apagar incendios con mesas de negociación, mientras los problemas de fondo siguen presentes.

A pesar de que no tendría sentido desarrollar una política de reconocimiento sin una preocupación sobre las condiciones materiales, estas últimas requieren, en primer lugar, una redefinición de la ciudadanía más allá de un estatus jurídico y administrativo (Dahl y Fraser, 2004). Si el reconocimiento se reduce a la administración de recursos, ya sea desde las instituciones del Estado o cualquier otra instancia de gobierno, esta aproximación no va a resolver el problema de los conflictos emergentes entre los actores étnicos. La(s) ciudadanía(s) deben convertirse en posibilidades de encuentros con los otros con el fin de construir espacios políticos compartidos para la toma de decisiones colectivas desde la diferencia. Por lo tanto, esto implica no homogeneizar/simplificar estos actores hasta la negación de sus particularidades dentro de una categoría de «lo étnico», sino permitir encuentros agonísticos desde su propia visión del mundo para definir sobre sus territorios y su presupuesto (Nieto, 2012a). Como se registran en algunos capítulos de este volumen, experiencias interesantes se han desarrollado en propuestas que las mismas comunidades han puesto en práctica, tales como formas de territorios interculturales, la resolución de disputas en mesas inter-culturales, o formas de acción colectiva conjunta.

Sin embargo, estas experiencias implican una importante demanda sobre estos actores: el abandono del sujeto competitivo-empresarial y la adopción de una ética pluralista. Esto implica la transformación y articulación de las identidades étnicas con formas de subjetividades democrático-pluralistas. De esta manera, las formas de participación democrática y de encuentros inter-culturales defenderían el valor de la diversidad, no desde el esencialismo étnico, sino a

través de una constitución común del espacio público en el que el valor de los otros reside en ser la condición de posibilidad de mi propia existencia. Esto debe convertirse en la regla de oro en la constitución participativa del gobierno de la diversidad. Una ética pluralista reconoce esta función fundamental en la política de la identidad, donde los sujetos que dan vida a las interacciones inter-culturales parten de una conciencia de su propia «incompletud», es decir, cuestionando cualquier tipo de forma preestablecida, dogmática, atemporal y esencialista de identificación.

El segundo aspecto, refiere a la necesaria vinculación de las reivindicaciones presentes con una perspectiva de tiempo y escala amplia, esto con el objetivo de evidenciar los puntos de encuentro compartidos y de una mejor comprensión de las raíces de las divergencias. Me refiero a la necesidad de concebir la interculturalidad como un proyecto político que se inserta en las luchas por el buen vivir dentro de un sistema-mundo, en el cual determinados proyectos de desarrollo se benefician de las divisiones entre actores comunitarios, y frente a los cuales es necesario actuar de manera compartida en formas de participación, resistencia y creación que han tenido lugar y perviven en diferentes regiones del continente (Escobar, 2010, 2014; Walsh, 2010). En este escenario, la recreación y progresiva reconstrucción del multiculturalismo y sus diferentes instancias políticas en el contexto colombiano, y de la región del Cauca en particular, debe recorrer sus propios caminos y transformarse a partir de una reflexión crítica de lo logrado y lo construido hasta ahora.

Sin duda, bajo estas premisas, los acuerdos y consensos pueden llegar a ser mucho más difíciles de lograr, pero el valor del pluralismo es la razón de ser de la diversidad, por lo que deben llegar a ser el límite de cualquier demanda por autonomía y derechos diferenciales. No puede haber un multiculturalismo que niega su propia existencia al negar la existencia de algunos. Es en el encuentro con el otro que se conforman las identidades, en formas contingentes, en permanente reconstrucción y redefinición. A su vez, ese encuentro mismo es el escenario desde donde se constituye el carácter común que vienen a compartir los diferentes actores en el ejercicio de la participación de las decisiones que los afectan colectivamente a todos. Tenemos la convicción que tal capacidad de creación colectiva reside y ha existido entre estas poblaciones en la región Cauca, y es en ese caminar hacia allá que se encuentra la respuesta a muchos interrogantes que los conflictos étnicos han presentado.



## Referencias bibliográficas

- Agudelo, C. (2004). No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. (pp. xx-xx). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Arley Bolaños, E. (27 de mayo de 2011a.). La finca que todos quieren en Cauca. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/finca-todos-quieren-cauca-articulo-273223>
- Arley Bolaños, E. (15 de diciembre de 2011b.). Huellas de la masacre del Nilo. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/paz/huellas-de-masacre-del-nilo-articulo-316819>
- Arley Bolaños, E. (marzo 29 de 2013). Restos de un lugar histórico. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/restos-de-un-lugar-historico-articulo-413075>
- Arocha, J. (1998). Inclusion of Afro-Colombians. Unreachable National Goal? *Latin American Perspectives*, 25(100).
- Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina. (22 de septiembre de 2014). Declaración política del IV Encuentro Nacional de Zonas de Reserva Campesina. Retrieved August 20, 2015. Recuperado de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article15070>
- Bautista, M. (30 de mayo de 2011). El conflicto entre indígenas y afro-colombianos en el Cauca: sangre de tu sangre. Recuperado de <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>
- Barry, A., Osborne, T. y Rose, N. (eds.) (1996) *Foucault and Political Reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. London: The University of Chicago Press.
- Birch, K. (2015). Neoliberalism: The Whys and Wherefores...and Future Directions. *Sociology Compass*, 9(7), 571-584.
- Centro de Estudios Interculturales. (2013). Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca. Recuperado de <https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/>

field-documents/field\_document\_file/analisis\_posesion\_territorial\_-\_tensiones\_interetnicas\_e\_interculturales\_en\_el\_cauca\_1.pdf

- Chaves, M., y Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies Revista Europea de Estudios Latinoamericanos Y Del Caribe*, 0(80), 5-23.
- Chaves, M., y Zambrano, M. (2009). Desafíos a la nación multicultural. In C. Martínez (Ed.), *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Dahl, H. M., y Fraser, N. (2004). Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society: An Interview with Nancy Fraser. *Acta Sociológica*, 47(4), 374-382.
- Díaz, M. (24 de agosto de 2013). Indígenas empresarios. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/economia/indigenas-empresarios-articulo-442215>
- Escobar, A. (2010). Latin America at a crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural Studies*, 24(1), 1-65.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo Territorio y Diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.
- Redacción El País. (1 de marzo de 2014). Comunidades afro e indígenas firman pacto de paz en el Cauca. *El País*. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/indigenas-y-afros-firmaron-pacto-paz-cauca>
- Fajardo, D. (2014). *Las guerras de la agricultura colombiana 1980-2010*. Bogotá, Colombia: ILSA.
- Foucault, M. (1991) Governmentality. En M. Foucault, *The Foucault effect. Studies in governmentality*, (pp. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended*. New York: Picador.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics*. New York: Picador.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Hernández R., A., y Pinilla, D. A. (2007). Visibilización de la población étnica en el Censo general 2005: análisis comparativo de los principales indicadores demográficos. *Revista de La Información Básica (DANE)*, 4(2).

- Hoffmann, O. (2002a). Collective memory and ethnic identities in the Colombian Pacific. *Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 118-138.
- Hoffmann, O. (2002b). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. En C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 351-358). Bogotá: UNICANH-IRD-ILSA.
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*. Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Lazzarato, M. (2009). Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social. *Theory, Culture, Society*. 26 (6), 109-133.
- Mouffe, C. (2005). *On the political*. London: Routledge.
- Moreno Mina, M. (2015). Entre reuniones, acuerdos y nada.
- Nieto, D. (2012a). Democracia y Conflicto: Las contribuciones del pluralismo agonista. En R. Silva Vega, V. Rouvinski, y J. P. Milanese (Eds.), *Desafíos para la democracia y la ciudadanía*. Cali: Universidad Icesi.
- Nieto, D. (2012b). Neoliberalism, Biopolitics, and the Governance of Transnational Crime. *Colombia Internacional*, 76, 137-165.
- Proclama del Cauca. (28 de marzo de 2013). *Continúa enfrentamiento entre indígenas y campesinos del Cauca, por el control de la tierra*. Recuperado de <http://www.proclamadelcauca.com/2013/03/continua-enfrentamiento-entre-indigenas-y-campesinos-del-cauca-por-el-control-de-la-tierra.html>
- Rancière, J. (1999). *Disagreement : politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Restrepo, E. (2004). Ethnicization of blackness in Colombia: Toward de-racializing theoretical and political imagination. *Cultural Studies*, 18(5), 698-753.
- Restrepo, E. (2007). El giro al multiculturalismo, encuadre afro-indígena. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 475.
- Rincón García, J. J. (2009). Diversos y comunes: elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca. *Análisis Político*, 22(65), 53-93.

- Rincón García, J. J. (2013). *Territorialidade e conflito entre indígenas e camponeses no departamento do Cauca, Colômbia. 1991-2011*. (Tesis doctoral). Rio do Janeiro, Brasil: Universidade Federal Do Rio De Janeiro.
- Rojas, A. (2004). Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales. En Restrepo, E. y Rojas, A. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. (PP. 157-172). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Semana. (27 de abril de 2013). La nueva guerra en el Cauca. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com//nacion/articulo/la-nueva-guerra-cauca/341389-3>
- Thorsen, D. y A. Lie. (s.f.). What Is Neoliberalism?, unpublished manuscript, Recuperado de: <http://folk.uio.no/daget/What%20is%20Neo-Liberalism%20FINAL.pdf>
- Verdad Abierta. (17 de marzo de 2014). Un error del gobierno los enfrentó, ahora afros e indígenas se reconciliaron. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/lucha-por-la-tierra/5286-un-error-del-gobierno-los-enfrento-ahora-afros-e-indigenas-se-reconciliaron>
- Verdad Abierta. (2009-a). La masacre de El Nilo. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones-seccion/893-la-masacre-de-el-nilo>
- Verdad Abierta. (s.f.-b). La Radiografía del Conflicto en el Cauca. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/images/Especiales/cauca/radiografia-conflicto-cauca.swf>
- Verdad Abierta. (2014-c). Las potenciales regiones para crear Zidres. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/negocios-ilegales/la-lucha-por-la-tierra/5501-las-potenciales-regiones-para-crear-zidres>
- Walsh, C. (2010). Development as *Buen Vivir*: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15-21.
- Wills, M. E. (1999). De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos. *Museo, Memoria Y Nación*, (4), 387-411.

# Sobre los autores

---

## Diego Nieto S.

---

Candidato a doctorado en Estudios Comparados, Internacionales, y del Desarrollo en Educación de la Universidad de Toronto (Canadá). Pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia y maestría en Teoría Política de la Universidad de Essex (Reino Unido). Sus investigaciones han versado sobre la participación local, la historia y la teoría de la democracia, y las políticas de identidad y las relaciones interculturales en Colombia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6163-1573>

Dirección de correo electrónico: [danieto@icesi.edu.co](mailto:danieto@icesi.edu.co)

Página personal: <https://diegonietosa.wordpress.com/>

## Inge Helena Valencia P.

---

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia con doctorado en antropología de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* en París, Francia. Es Fellow del programa Drugs, Security and Democracy (DSD) financiado por el *Social Science Research Council* y la *Open Society* de los Estados Unidos y becaria del *International Development Research Center* de Canadá. Actualmente, es profesora e investigadora y jefa del Departamento de Estudios Sociales en la Universidad Icesi (Cali Colombia). Su experiencia se centra en el campo de la sociología política, el multiculturalismo y el impacto social del tráfico de drogas y crimen organizado en Colombia y Latinoamérica.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1028-9891>

Dirección de correo electrónico: [ihvalencia@icesi.edu.co](mailto:ihvalencia@icesi.edu.co)

Página personal: <https://ihvalencia.wixsite.com/inge>

## **Laura Silva Chica**

---

Antropóloga y magíster en Estudios Sociales y Políticos (ESyP) de la Universidad Icesi (Cali, Colombia). Sus intereses investigativos son el conflicto armado colombiano, políticas multicultural y el tráfico de drogas y economías ilícitas. Dirección de correo electrónico: [laura.silva.chica@gmail.com](mailto:laura.silva.chica@gmail.com)

## **Daniela Trujillo Ospina**

---

Antropóloga e Investigadora del área de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Rural Aplicado del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Antropóloga de la Universidad Icesi (Cali, Colombia). Dirección de correo electrónico: [datrujillo4@hotmail.com](mailto:datrujillo4@hotmail.com)

## **Natalia Escobar García**

---

Antropóloga y magíster en Estudios Sociales y Políticos (ESyP) de la Universidad Icesi (Cali, Colombia). Dirección de correo electrónico: [naties26@gmail.com](mailto:naties26@gmail.com)

## **Karime Ríos Piedrahita**

---

Egresada del Programa de Antropología y Sociología en 2011. Su trabajo de grado estuvo encaminado a rastrear los desafíos de la convivencia entre comunidades indígenas y campesinas, en un lugar de intersección intercultural como San Andrés de Pisimbalá, (Inzá-Cauca). Ha colaborado activamente en procesos de investigación con diferentes universidades de Colombia y Estados Unidos, en temas de historia empresarial, configuración regional, historia ambiental y acceso a la justicia. Actualmente, es la coordinadora general del XVII Congreso de Antropología en Colombia que se llevará a cabo en la ciudad de Cali en el

2019. Desde hace 4 años dirige La Sociedad de las Letras, una sociedad comprometida y convencida de la importancia de los procesos de construcción y transmisión de conocimientos en espacios formales, informales y espontáneos. Dirección de correo electrónico: flechaspin@hotmail.com

## **Inés Mazuera**

---

Politóloga y estudiante de Maestría en Estudios sociales y políticos de la Universidad Icesi. Actualmente, trabaja como Investigadora del Centro de Investigaciones CIES de la misma Universidad.

Dirección de correo electrónico: ines\_mazuera@hotmail.com

## **Alen Castaño**

---

Antropólogo y sociólogo de la Universidad Icesi (Cali, Colombia). Actualmente, investigador del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana sede Cali.

Dirección de correo electrónico: alencastano@yahoo.com

## **Carlos Duarte**

---

Doctor en Sociología Rural en el Instituto de Altos Estudios en Sociedades Latinoamericanas IHEAL-Paris III, magíster en Sociedades Latinoamericanas de la Sorbonne Paris III y antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador de la línea de investigación Desarrollo Rural y Ordenamiento Territorial del Grupo de Investigación Interculturalidad, Estado y Sociedad del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Cali. Es especialista en procesos de organización social, ordenamiento socio-espacial, análisis de sistemas de información georreferenciada (SIG), antropología del estado, descentralización territorial, metodologías cualitativas

de investigación social, políticas públicas en situaciones de relacionamiento interétnico, etnografía y en la implementación de dinámicas comunicativas con poblaciones en contextos de violencia política.

Dirección de correo electrónico: [caduarte@javerianacali.edu.co](mailto:caduarte@javerianacali.edu.co)

## **Carolina Baltán**

Politóloga de la Universidad del Cauca. Actualmente, es estudiante de la maestría en desarrollo rural de la Pontificia Universidad Javeriana e investigadora del Instituto de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana Cali.

Dirección de correo electrónico: [carolinabaltan13@gmail.com](mailto:carolinabaltan13@gmail.com)



# Índice temático

## — A

### **Afrodescendiente(s)**

06, 28, 45-46, 58, 100, 102, 110, 212, 219-222, 249, 253, 257, 262, 268, 280, 284-285, 287, 321, 351, 358-360, 386-387

## — C

### **Campesino(s)**

31, 38, 44, 47, 50-53, 55-58, 128, 132, 173, 178, 182, 186-187, 189-190, 194-196, 199, 201, 203-204, 242, 321, 339, 358-360, 384

### **Cauca (departamento de)**

06, 13-15, 19-20, 27-29, 31, 33-34, 36-42, 45-46, 50, 52-55, 58-60, 62-68, 73-74, 77, 82, 85-86, 88, 98, 103-104, 108-113, 116-122, 125-127, 129-137, 140, 142, 144-147, 152, 154-171, 175, 179-180, 185, 187-193, 195, 197-198, 205-209, 211-223, 225, 227, 229-233, 235-239, 241, 243-245, 247, 250, 252-267, 269-271, 275-282, 286-291, 296, 300, 302-

303, 306-310, 313-314, 316, 322, 329, 333, 336-337, 339, 343-347, 357-359, 362, 364, 366, 368-369, 371, 373-374, 377, 381-387, 390-391, 397, 404-408

### **Conflictos étnicos**

358, 382, 392, 395, 404

### **Consejo Comunitario**

45, 134, 146, 160, 241, 243-244, 249, 252-253, 256-257, 259-262, 264-266, 269-277, 279-281, 285-286, 288

## — E

### **Etnicidad**

07, 10, 19, 24, 26-27, 31, 51-52, 93, 98-100, 122, 148, 150-151, 154-155, 246, 264, 274, 289, 291, 349, 353, 355-356, 358, 378, 390, 401-402

## — I

### **Indígena(s)**

05-06, 10, 12, 14-15, 19-20, 24-25, 27-30, 34-37, 39, 42, 51-56, 58-59,

61, 64-65, 67-68, 70-71, 75, 80-81, 83, 87, 92-97, 99, 104, 107-129, 133, 136-137, 139-154, 156, 158, 162-163, 166, 169-170, 173-175, 178-180, 185-195, 197-201, 205-206, 213, 215, 223, 234, 236, 248, 254-256, 262, 266, 273-280, 282, 296, 298, 300-310, 312-313, 326, 330, 333-334, 336, 343, 345-346, 351-352, 354-357, 359-361, 363-367, 369, 377-379, 382-386, 389-391, 393-394, 398, 401-402, 405-408

### **Interculturalidad**

04, 11-12, 16-17, 381, 402, 404

## **— M**

### **Multiculturalismo**

05-09, 11-13, 15-18, 20, 23-27, 46, 57-61, 73, 92, 100, 114, 149, 152, 197, 204, 243-244, 246, 248, 260, 273, 333, 355-356, 362, 376, 382-383, 388-390, 392, 394-395, 397, 399, 401-402, 404, 407

## **— R**

### **Resguardo**

10, 23, 27, 31-32, 36, 39-40, 51-53, 58-59, 65, 80, 87, 102, 118-119, 139-140, 142-143, 174, 177, 179, 184, 186, 190, 194-195, 200, 214, 304, 309, 355, 357

## **— T**

### **Territorio**

06, 08, 10, 17, 27-28, 32, 47, 58, 61, 63, 65, 69, 72-74, 79-80, 87-88, 90-93, 95, 97-102, 104, 108-109, 111-114, 118-119, 122-123, 128, 137-140, 142, 148-152, 154-155, 169, 180, 183-185, 189, 194, 197-198, 201, 203, 206, 212-214, 216, 219-220, 224-225, 228, 231-232, 234-236, 242, 252, 254-257, 261, 268, 276, 282-283, 285-286, 288-289, 301-302, 304, 308-309, 314, 318-319, 321, 323, 330, 354, 359-360, 364, 367, 369, 373-374, 378, 382, 386, 391, 397, 402

## **— Z**

### **Zonas de Reserva Campesina**

31, 57, 61, 355, 360-361, 385, 391-392, 405

# Otros títulos de la colección

---

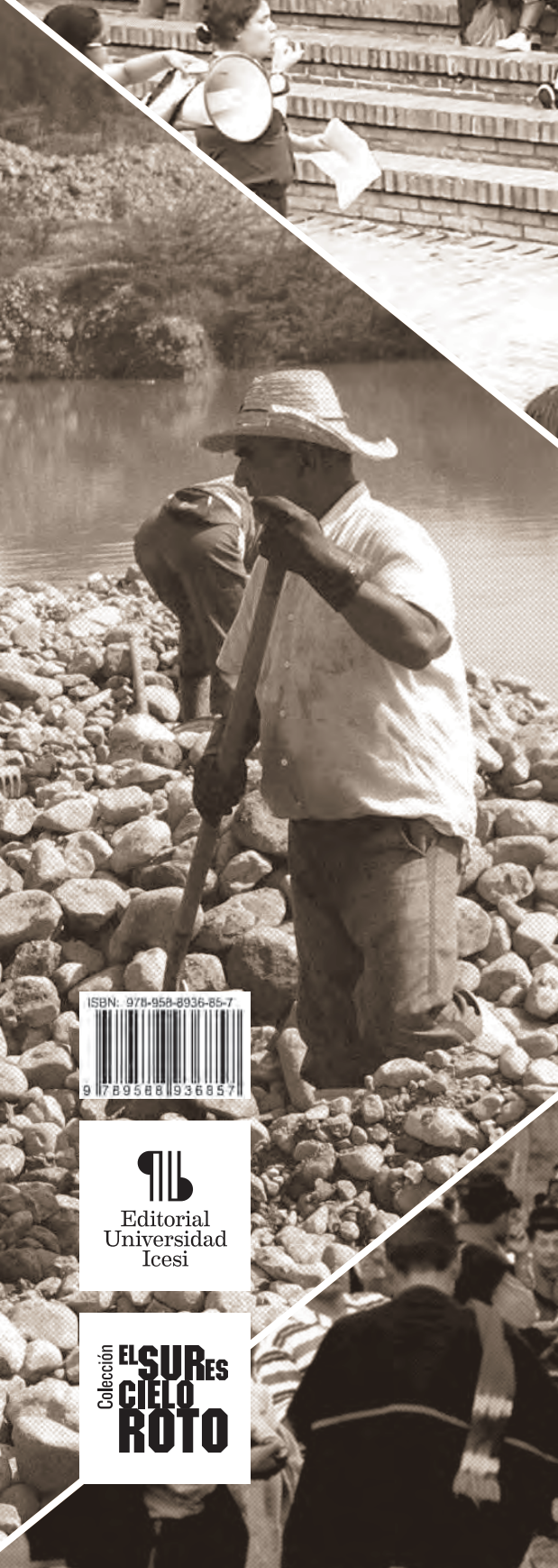
## El Sur es Cielo Roto

- **Perspectivas multidisciplinares sobre las cárceles. Una aproximación desde Colombia y América Latina**  
Omar Alejandro Bravo
- **Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800**  
Carmen Luz Cosme Puntiel y Aurora Vergara Figueroa (eds.)
- **Una década del programa de Psicología en la Universidad Icesi. Trayectorias y enfoques plurales**  
Omar Alejandro Bravo (ed.)
- **Transformar lo público: Perspectivas sobre la reforma administrativa de Santiago de Cali de 2016**  
Pedro Pablo Sanabria Pulido y Enrique Rodríguez Caporalli (eds.)
- **Economía y política de Colombia a principios de siglo 21. De Uribe a Santos y el postconflicto**  
Bruce M. Bagley y Jonathan D. Rosen (eds.)



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en mayo de 2019 en los talleres de Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. ([comercial.editorial@xpress.com.co](mailto:comercial.editorial@xpress.com.co)), en la ciudad de Bogotá D.C., Colombia. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Adobe Garamond Pro en 12/15 y 11/13,5. La edición consta de 150 ejemplares y estuvo al cuidado de Adolfo A. Abadía.





Este libro busca dar cuenta de las racionalidades que enmarcan las prácticas e interacciones de los diferentes actores rurales en relación con la construcción de lo público en el suroccidente colombiano tras más de 25 años del estado multicultural. Esto con el fin de comprender los procesos de convivencia y conflicto, donde la convivencia implica el proceso de encuentro y negociación con el otro, y el conflicto la posibilidad de dirimir la diferencia sin que ello suponga el exterminio del otro o la eliminación total de conflicto. La existencia de prácticas de convivencia y articulación intercultural evidencia las potencialidades de una construcción de lo social que reivindica una diversidad sin esencialismos y una construcción de lo público común desde el respeto a la diferencia, una idea que cobra cada vez más vigencia, en medio de la arremetida de los proyectos nacionalistas homogeneizadores que hoy se ciernen sobre los estados, en diferentes lugares del mundo.

**Diego Nieto S. e Inge Helena Valencia P.**

---

#### **Autores**

Diego Nieto S. • Inge Helena Valencia P. • Natalia Escobar García • Inés Mazuera • Karime Ríos Piedrahita • Laura Silva Chica • Daniella Trujillo Ospina • Alen Castaño • Carolina Baltán • Carlos Duarte



ISBN: 978-958-8936-66-7



9 789588 936667



Editorial  
Universidad  
Icesi

Colección **EL SUR  
ES  
CIELO  
ROTO**