



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

EL TERRITORIO DE NOSOTROS

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA TERRITORIALIDAD
DE UNA COMUNIDAD ÉBĒRA CHAMÍ EN EL SUROESTE LEJANO DE
ANTIOQUIA, COLOMBIA.

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO (A) EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

LAURA GAVIRIA VARGAS

DIRECTOR DE TESIS

DR. SANTIAGO BASTOS AMIGO

MONTERREY, NUEVO LEÓN; ABRIL DE 2025



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
PROMOCIÓN 2022-2024**

COMITÉ DE TESIS

TÍTULO: *El territorio de nosotros*. La construcción histórica de la territorialidad de una comunidad ébēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia.

ESTUDIANTE

Laura Gaviria Vargas

DIRECTOR

Dr. Santiago Bastos Amigo
CIESAS – Unidad Sureste

LECTOR(AS)

PhD. Nancy P. Appelbaum
Binghamton University

Dra. Alba N. Gómez García
Universidad de Antioquia

PhD. Aaron J. Pollack
CIESAS – Unidad Sureste



RESUMEN

El territorio de nosotros.

La construcción histórica de la territorialidad de una comunidad

ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia.

Laura Gaviria Vargas

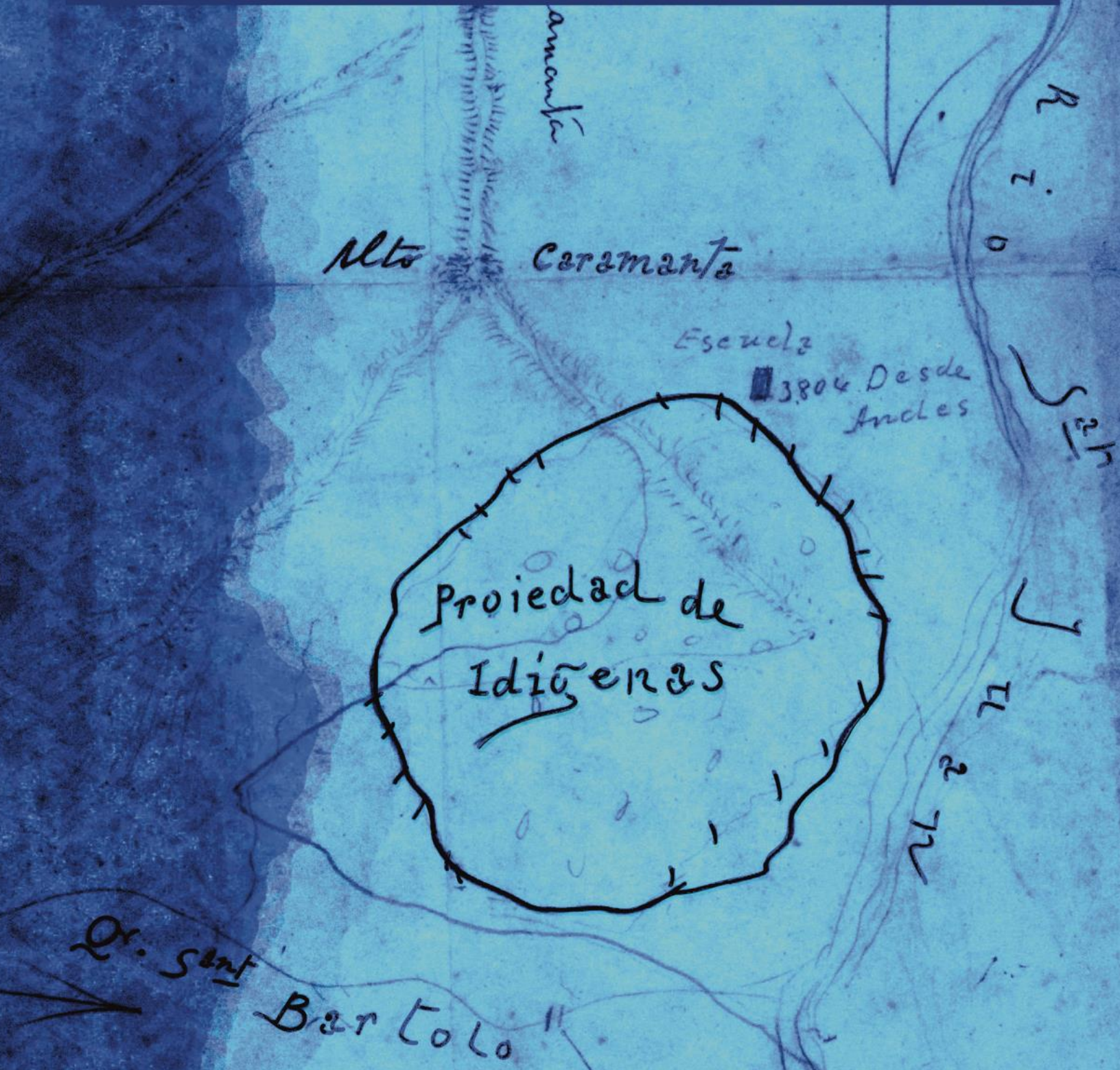
Esta tesis analiza el proceso sociohistórico de la construcción de la territorialidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia. Específicamente, en los municipios cafeteros de Andes y Jardín: dos pueblos herederos de la colonización antioqueña del siglo XIX, que no han sido estudiados como parte de un territorio en el que también coexiste la territorialidad histórica de las y los ēbēra chamí, y que, además, están atravesados por relaciones racializadas de exclusión y disputa étnica. A partir de la metodología reflexiva de la antropología histórica, se estudia cómo se construye la territorialidad ēbēra chamí en tres momentos históricos principales: el territorio titulado del siglo XIX, el territorio de resistencia del siglo XX y el territorio del resguardo del siglo XXI. Cada uno de estos momentos refleja un proceso dinámico y marcado por la marginalidad del siglo XIX, por la lucha por la recuperación de la tierra en las movilizaciones de mediados del siglo XX y por la reivindicación contemporánea en el contexto del neoliberalismo. En esta tesis, el territorio y la territorialidad se presentan como dos dimensiones indisociables, que se construyen de manera relacional y procesual en los diferentes contextos históricos y espaciales en los que coexisten indígenas y no indígenas. Este análisis, además, aborda un territorio y una territorialidad definidos por la tensión entre una territorialidad replegada (relacionada con el territorio comunitario del actual resguardo) y una territorialidad abierta (de un territorio extendido por el suroeste de Antioquia). Finalmente, la tesis propone una lectura crítica sobre las relaciones de poder y desigualdad que han forjado una visión homogénea de la historia territorial del suroeste, y subraya la importancia de integrar enfoques interdisciplinarios e historizados para analizar el dinamismo de las relaciones territoriales y étnicas, de alteridad y dominación, tanto en el contexto colombiano como en el latinoamericano.

El territorio de nosotros

La construcción histórica de la territorialidad de una comunidad
ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia.

Laura Gaviria Vargas

Tesis de Maestría en Antropología Social



AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) por permitirme realizar con éxito el estudio de este posgrado al otorgarme una beca de tiempo completo. También agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en sus Unidades Sureste y Noreste, por acogerme en este proceso de formación académica. Sobre todo, agradezco a las personas que forman parte de estas instituciones y que me ayudaron en diferentes momentos a lo largo de los dos años de mi residencia en México. Gracias a mis compañeras y compañeros de maestría, por leerme una y otra vez cuando este proyecto apenas estaba tomando forma. Y con especial afecto, agradezco a mis amigas Diana y Mayte por sus palabras acogedoras y sabedoras. Al profesor Santiago Bastos Amigo, gracias por sus pertinentes comentarios y análisis, su permanente acompañamiento y diálogo, y ante todo, por su visión horizontal de las relaciones académicas. Asimismo, a mi comité de tesis, conformado por las doctoras Nancy Appelbaum y Alba Nelly Gómez García, y por el doctor Aaron J. Pollack, les agradezco por las detalladas lecturas que hicieron en distintas ocasiones sobre estas páginas, por sus anotaciones críticas y por su presencia en esta parte de mi vida académica.

A la comunidad indígena del hoy resguardo de Karmata Rúa. A Fabián Tascón, quien me ha enseñado a ver el suroeste con una mirada diferente. Gracias por su amistad sincera durante más de una década. A Alejandro González Tascón y su esposa Amanda Cortés, por la generosidad de sus palabras. A todas las personas de Karmata Rúa que me abrieron las puertas y permitieron que una andina entrara en sus casas, sus historias, su vida cotidiana, para preguntar sobre cuestiones que la mayoría del tiempo pasan como obvias, pero que finalmente son profundamente significativas. A la profesora Gladys Yagarí, por creer en mí y en el trabajo que he venido realizando en los últimos años. Así como a los profes de la Institución Educativa de Karmata Rúa: Darío, Marta y Neiva, por acogerme en sus aulas y conversar conmigo. Por supuesto, al Semillero Rubén González. A Yair Cortés, por acompañarme, escucharme y por su compromiso con los jóvenes de la comunidad. A Andrés Tascón, por las actividades con el Semillero, las conversaciones y las fotografías que fueron usadas en esta investigación. A Adrián Vaquiaza, por ayudarme a corregir lo que estaba mal en algunos de los mapas que elaboré. A Irati Dojura, por sus palabras y amistad. A la abuela Rita Lina Siagama por sus historias. Gracias a Amado Carupia y al abuelo Marco Tulio Vélez.

A la Gobernadora de la comunidad, Luz Emilse Panchí, por su apertura. Finalmente, gracias a quienes no mencioné, pero que también son una parte importante en estas páginas.

Por último, pero no menos esencial, a mi familia: a mi madre, Nidia María Vargas, por siempre estar ahí, por su amor incondicional y permanente apoyo tanto en los días alegres como en aquellos en los que hacer investigación social en el contexto latinoamericano resulta opaco. A Sergio de la Fuente, por ser parte de nuestra bella familia de migrantes latinoamericanos. A mis amigos, quienes me han escuchado como una radiola monotemática durante varios años y me han ayudado a desenredar mis pensamientos. A Juan Bernardo Ortiz, María Mercedes Bastidas, David Marín Cano y Juan Camilo Arias, por ser parte de este proceso en sus momentos coyunturales. Aquí también le doy las gracias a Andrea Martínez por su lectura atenta en la redacción de estas páginas y por su valiosa amistad, así como al profesor Gustavo Zapata por su generosidad académica e intelectual. Agradezco, además, a mis amigas del Aquelarre en San Cristóbal de las Casas, en particular a Ana María Murcia, por hacer de mis últimos meses en México una experiencia extraordinaria. Gracias.

Andes, Antioquia.

2025.

¿el mundo de quién está legitimado como real?

Judith Butler (2001)

CONTENIDO

Introducción

Dos siglos de la territorialidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia	12
Sendas teórico-metodológicas	20
El territorio ancestral de los ēbēra chamí	20
Los vacíos detrás de la colonización en la cuenca del río San Juan	24
Balance de los estudios recientes centrados en el resguardo indígena de Cristianía	31
De territorios y territorialidades	34
Construir una estrategia metodológica.....	46
Re-lectura hermenéutico-indicial	47
Inmersión etnográfica	50
Cartografías territoriales	56
El texto y esquema de la tesis.....	59

Primera parte

Colonización y marginalidad	62
Capítulo 1. Caramanta y dojuru en los Andes al suroeste de Medellín	69
El camino de los ancestros.....	73
El telón de fondo de la colonización al suroeste de Medellín	80
El dojuru de los ancestros y los territorios racializados de los Andes	83
Indicios de la territorialidad ancestral de los chamí en el suroeste lejano	92
La montaña de Caramanta (o del núcleo comunitario entre Andes y Jardín).....	99
Dojuru ancestral y dojuru nuevo cerca de los Farallones del Citará.....	104

Segunda parte

El café: arrinconamiento y disputa	113
Capítulo 2. Cristianización de una comunidad indígena en territorio cafetero	115
La evangelización de Cristianía	116
El territorio cafetero al suroeste de Antioquia	128
¿Una comunidad indígena <i>enclavada</i> en el suroeste lejano?	136
Bisagra I. Breve contexto del indigenismo en Colombia	147
Bisagra II. El escenario de la movilización indígena en Colombia	152
Organización indígena en el departamento de Antioquia	153

Capítulo 3. Del indigenismo a la lucha por la tierra	154
El indigenismo en la Cristianía de los indios del paraje de Caramanta	155
Antecedentes de la lucha por la recuperación de la tierra	168
<i>Mátennos si quieren, pero de aquí no nos movemos</i>	188
La “deficiente cuestión territorial” de los indígenas de Cristianía	192
Organización étnica y desafíos comunitarios a finales del siglo XX	195
Construcción de la Troncal del Café en Cristianía	202
Constitución legal del territorio comunitario-resguardo	208
 Tercera parte	
Reivindicación y neoliberalismo	213
Capítulo 4. Re-crear el territorio comunitario en el suroeste lejano	218
Administrar la tierra de la pringamoza	220
Renovar el cabildo para el nuevo siglo	222
Ordenamiento del territorio comunitario en el resguardo	225
Reconstruir la diferencia y reafirmar la comunidad	228
Educación propia en el territorio cotidiano	231
Re-crear el territorio comunitario del resguardo	234
Una comunidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia	238
El suroeste antioqueño: un conflicto social y armado silenciado	240
Defensa de la naturaleza y turismo eco-cafetero	244
Capítulo 5. Historias y territorios ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia ...	249
Reconstruir e institucionalizar la historia territorial de la comunidad	252
Conversaciones sobre la historia y el territorio	262
Los límites del resguardo y las ambivalencias territoriales	267
Etno-turismo en el territorio-resguardo de Karmata Rúa	272
Caminar juntos en el suroeste lejano de Antioquia	282
 Epílogo	289
Reflexiones finales	294
 Fuentes consultadas	297
Archivos históricos	297
Repositorios documentales	297
Fuentes de época publicadas	297
Bibliografía académica	298
Páginas web (redes sociales, noticias online, videos)	314
 Anexo I. Tabla de archivos históricos consultados	319

FIGURAS

Cronologías

Cronología 1. Población indígena en el repartimiento de terrenos en los Andes

Cronología 2. Proyectos institucionales de Cristianía-Karmata Rúa

Cartografías

Cartografía 1. Comunidades ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia

Cartografía 2. Dos siglos del territorio comunitario

Cartografía 3. Esquema movilización ēbēra chamí y de la colonización al suroeste

Cartografía 4. Indicios territorialidades indígenas en el suroeste lejano

Cartografía 5. El territorio comunitario y los dos Dojuru en una zona de reservas

Cartografía 6. Límites históricos del territorio comunitario basados en Roldán y Sánchez

Cartografía 7. Sectorización por familias del territorio ancestral

Cartografía 8. Adquisiciones territoriales de Cristianía en 1991 y 1992

Cartografía 9. Divisiones político-administrativas (y culturales) de Karmata Rúa

Cartografía 10. Karmata Rúa en el contexto hídrico y socioespacial

Fotografías

Fotografías 1. Memorias pueblerinas en los 2000

Fotografía 2. “Lista de los indígenas que tienen derecho a los terrenos de los Andes”

Fotografías 3. Indígenas de Cristianía en la casa parroquial de Andes aproximadamente en 1940

Fotografía 4. Portada del Libro Constitutivo del Cabildo de Caramanta-Cristianía

Fotografía 5. Familia Yagarí en la casa parroquial de Andes

Fotografías 6. El abogado indígena Aníbal Tascón

Fotografía 7. Caminos y armas

Fotografías 8. Empresa Comunitaria en la prensa local de Andes (1986)

Fotografía 9. Vista del área urbana de Karmata Rúa el día del recorrido de los límites territoriales

Fotografías 10. Proceso de construcción del Plan de Vida 2014-2015

Fotografía 11. Laguna Dō Jûra de Karmata Rúa en temporada de sequía

Fotografía 12. Conversatorio Padachuma en la placa polideportiva de Karmata Rúa

Fotografías 13. Cristianía y Karmata Rúa

Fotografías 14. Cañón de Río Claro

Gráficos

Gráfico 1. Escalas y momentos históricos

Gráfico 2. Matriz político-administrativa de Karmata Rúa

Gráfico 3. Estadísticas de educación superior en 20 comunidades de Antioquia

Gráfico 4. Población de las 10 comunidades indígenas más pobladas de Antioquia

Imágenes

Imagen 1. Actual camino al Chamí por el río San Juan de Antioquia

Imagen 2. Representación de la colonización y los territorios colonizados

Imagen 3. Proceso de elaboración y transporte de la cerámica en Carmatá (1950)

Imagen 4. Tipos de tambos o bohíos de la parcialidad de Caramanta (1950)

Imagen 5. Representaciones coloniales de los indígenas y el territorio del alto Chocó

Imagen 6. Artículo de Aníbal Tascón, fotos Graciliano Arcila 1948 y Hermano Daniel (1954)

Imagen 7. Memorial “indígenas residentes en la vereda de Cristianía Jardín”

Imagen 8. Indios Caramanta en el Boletín del Instituto de Antropología

Imagen 9. Detalle de las copias de los títulos de propiedad

Imagen 10. Archivos históricos de la División de Asuntos Indígenas (1978)

Imagen 11. Evento COA en Andes

Imagen 12. Celebración 40 años de Institucionalidad del Cabildo (2016)

Imagen 13. Compilación de memorias para los 41 años de la Recuperación (2021)

Imagen 14. Recorrido territorial

Mapas

Mapa 1. Territorio del Chamí

Mapa 2. Conflicto de tierras cerca de la “Propiedad de Indígenas”

Mapa 3. Ubicación de los predios posiblemente adquiridos para Cristianía

Mapa 4. Cartografía de los sitios sagrados de Karmata Rúa

Tablas

Tabla 1. Resguardos indígenas del suroeste de Antioquia

Tabla 2. Indígenas en la historiografía de la colonización al suroeste de Antioquia

Tabla 3. Integrantes Semillero Rubén González

Tabla 4. Principales actividades en el periodo de trabajo de campo

Tabla 5. Diálogos orientados

Tabla 6. Población indígena en la segunda mitad del siglo XIX

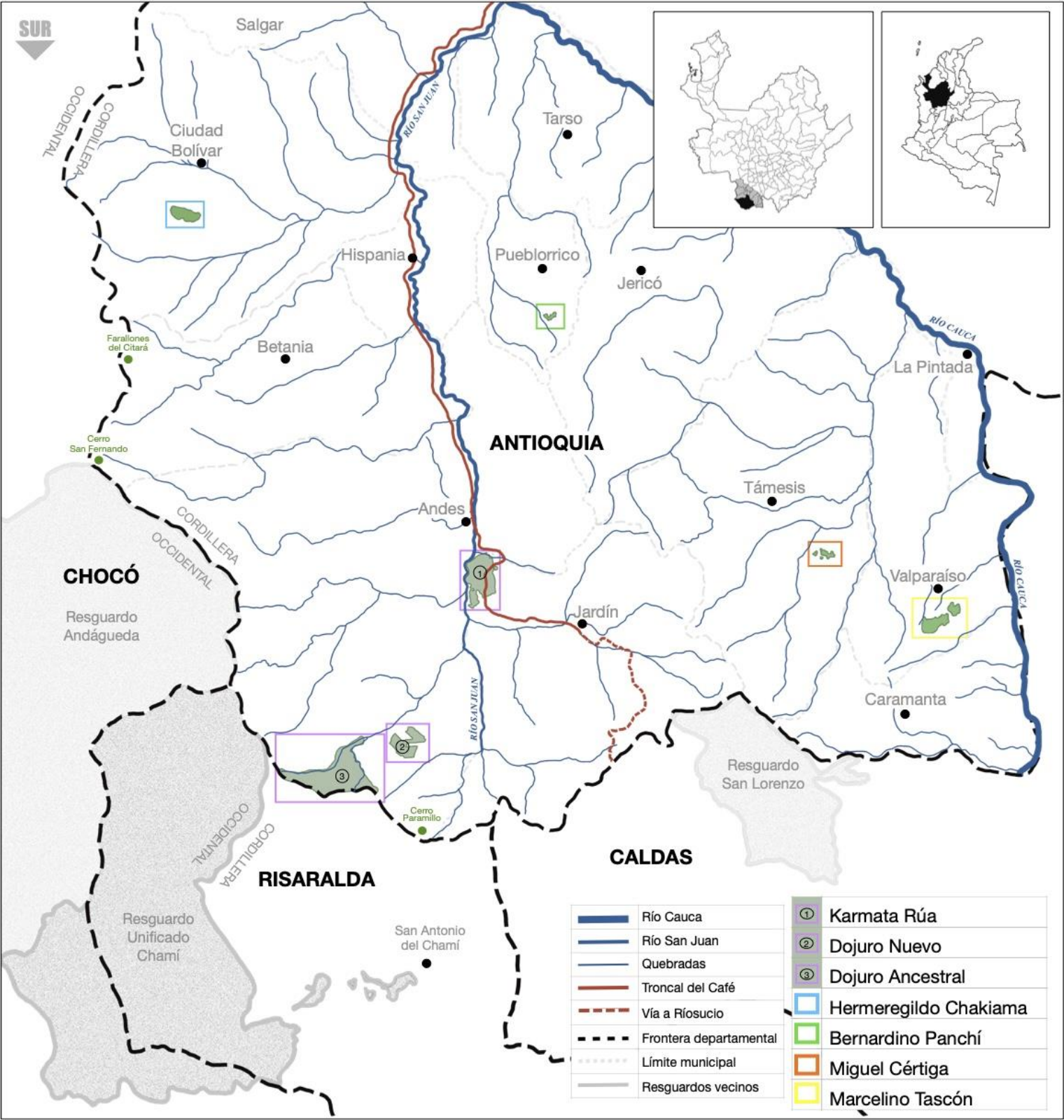
Tabla 7. Límites históricos del territorio comunitario por Roldán y Sánchez (1976)

Tabla 8. Conceptos alrededor del territorio ancestral indígena en Colombia

Tabla 9. Algunas cifras sobre el crecimiento demográfico de Karmata Rúa

Tabla 10. Diferentes versiones (académicas y comunitarias) de la historia reci

Cartografía 1. Comunidades ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia



Fuente: elaboración propia basada en información del Portal de Datos Abiertos de la ANT.

INTRODUCCIÓN

Dos siglos de la territorialidad ñbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia

Las ideas iniciales de esta tesis comenzaron a gestarse hace varios años. Los antecedentes personales y académicos de esta investigación están íntimamente relacionados con mi propia experiencia de vida en uno de esos dos pueblos del suroeste lejano que analizaré en estas páginas. Desde que tengo memoria, mientras crecía en el municipio de Andes, recuerdo haber convivido con las y los indígenas que sobre todo bajaban al pueblo los fines de semana. De los domingos, el día de mercado en el que las y los campesinos de los corregimientos y las veredas llegan hasta el centro urbano, se me vienen a la mente las imágenes borrosas del parque principal, donde sobresalían los grupos de mujeres indígenas vestidas con coloridos ropajes. Además, quedaron en mi memoria las escenas de hombres con atuendos campesinos y rostros indígenas que, junto a los otros campesinos, casi siempre en ese día festivo, se veían borrachos en las esquinas de las cantinas vigilando algún costal repleto de víveres.

Con el paso del tiempo, entre los ocho y los diez años, salía con mi familia en algunas caminatas matutinas por la variante en dirección a Jardín. Por la Troncal del Café, veía cómo las casas campesinas iban desapareciendo poco a poco, y progresivamente, entre un pueblo y el otro, las viviendas se transformaban en habitaciones construidas con paredes de caña brava y techos de hojas de palma. Aproximadamente de los once años, tengo el recuerdo de haber visitado por primera vez el resguardo indígena de Cristianía. Un día, mientras acompañaba a mi abuela y al grupo de mujeres adultas mayores que eran integrantes de la sociedad de San Vicente de Paúl, visitamos la molienda del resguardo como el ejemplo de una empresa comunitaria exitosa. Estos y muchos otros recuerdos conforman los fragmentos de una infancia y una adolescencia pueblerina, en las que, sobre todo, permanecieron algunas sensaciones relacionadas con el trato generalmente despreciativo hacia los indígenas, que se reflejaba de manera simplificada en frases peyorativas como “no sea indio” o “no sea india”.

En mi adolescencia comencé a caminar por las montañas y los ríos de esta parte de la subregión suroeste. En el último apartado del último capítulo de esta tesis, mostraré que una de esas caminatas, que hice junto a algunos amigos de Andes y con un joven indígena del resguardo de Cristianía (hoy Karmata Rúa), fue como una semilla que, si se me permite la metáfora, germinó hasta echar las raíces de esta investigación. Más adelante, en el 2019, cuando estaba por terminar mi formación de pregrado en Historia en la Universidad Nacional

de Colombia, en la sede Medellín, decidí que el trabajo final de una de mis asignaturas estaría relacionado con la historia de los indígenas en el suroeste. En ese momento, ante todo, quería saber si las y los indígenas habían estado presentes en el proceso de la colonización de esa geografía de Antioquia. Por esos días, después de leer durante semanas y de buscar incansablemente en los documentos del Archivo Histórico de Antioquia, encontré las huellas que me permitieron graduarme con una monografía centrada en ese tema.

Mi tesis de pregrado se tituló: *Raíces históricas de los nuevos Caramanta. Poblamiento indígena en las márgenes del río Docató (siglos XVI-XIX)*. Ese trabajo, que precede esta tesis, lo dividí en cinco partes: cuatro capítulos y una sección de anexos. En el primer capítulo, *Ásperos y frágiles caminos de montaña*, indagué sobre el poblamiento tanto español como indígena en lo que hoy es el suroeste de Antioquia. Allí analicé la existencia de la Villa de Caramanta en el siglo XVI y la aparente “extinción” de los nativos de la antigua Caramanta. En la segunda parte de ese texto, *Tribus indígenas establecidas en este territorio*, me concentré en la historia de José Vicente Guaticamá como el primer cacique chamí que se asentó, a

principios del siglo XIX, en lo que después sería el suroeste lejano de Antioquia. En ese capítulo me enfoqué en los conflictos por el reparto de tierras en la colonización de la margen derecha del río San Juan (o también llamado en las fuentes de la época: río Docató).

Fotografías 1. Memorias pueblerinas en los 2000



Fuente: fotografías compartidas por el escritor andino Gustavo Zapata Restrepo.

En el tercer capítulo, *No hay tribu indígena pero sí existen dos tribus*, exploré el proceso de la erección institucional del municipio de Andes y las complejidades del registro de las y los indígenas en los primeros repartos de las tierras entre 1852 y 1859. Finalmente, en el cuarto capítulo, *Posesión formal de la tierra*, profundicé en el modo en el que los geógrafos extranjeros, que formaban parte de la élite regional, como Agustín Codazzi y Carlos Segismundo de Greiff, visualizaron las montañas de la antigua Caramanta como un espacio vacío y destinado a ser ocupado por los “laboriosos” antioqueños.

Al final de esa monografía, concluí que la concentración de los indígenas en una de las varias montañas conocidas en esa época como “de Caramanta” fue parte de una estrategia de control territorial, así como de un mecanismo de exclusión material y simbólica en la incipiente configuración de dos pueblos allende del río Cauca. Sin embargo, ante el fracaso de la tentativa de trasladar a los indígenas hacia las márgenes de la cordillera Occidental, específicamente a Dojuru ancestral, en el Citará, la comunidad que se estaba formando en la montaña de Caramanta no solo sobrevivió, sino que se fortaleció, al establecerse en ese pedazo de tierra que los empresarios antioqueños les habían donado para evitar que “vagaran errantes por los montes”. En definitiva, entre esos y otros resultados, en ese trabajo pude cuantificar la cantidad de indígenas registrados por la iglesia católica entre 1855 y 1884, además de constatar que el flujo de indígenas movilizándose desde el antiguo territorio Chamí, en dirección a la montaña de Caramanta, fue permanente en el tiempo de la documentación revisada. Adicionalmente, en los anexos, logré sistematizar el contenido de la entrega de los terrenos de Dojuru y complementar con cinco árboles genealógicos de las primeras generaciones de las familias Panchí, Yagarí, Tascón, Baquiza y Naqueamá.

Esa primera tesis se centró en el contexto del siglo XIX, y podría leerse de manera articulada con el primer capítulo de este nuevo trabajo. En esa ocasión, desde la historia social, con algunos enfoques iniciales de la antropología histórica, pude reflexionar sobre la práctica misma de la construcción de la historia, a partir de mi formación disciplinar. Es decir, en ese momento, comprendí la importancia de posicionar al investigador(a) y de preguntarme por qué es significativo observar qué se cuenta y cómo se cuenta. A diferencia de la antropología y de otras ciencias sociales y humanas, en el taller del historiador rara vez se posiciona al investigador dentro del mismo proceso de construcción de su campo académico. Especialmente, durante mi formación como historiadora (antioqueña y centrada en la historiografía regional) entendí que, muchas veces, el quién y el dónde del narrador quedan al margen, como si no importara el lugar desde el que se reconstruyen las historias. Sin

embargo, es precisamente desde esas posiciones —desde las condiciones de posibilidad del investigador y las condiciones generales del trabajo científico institucionalizado (Giglia, 2003)— que se configuran las narrativas históricas: lo que se muestra y lo que se omite. Fue en ese momento cuando comencé a ser consciente de la necesidad de adoptar una visión crítica sobre la perspectiva y el rol que ocupa cualquier investigador en su quehacer científico. La antropología me permitió, no solo acercarme a esas reflexiones, sino también a las personas que con sus palabras, paciencia y amistad me ayudaron a escribir estas páginas.

Finalmente, esta tesis es la continuación de ese proyecto inicial, pero ahora centrado en el análisis de un proceso sociohistórico en el que, a lo largo de los dos últimos siglos, se ha construido la territorialidad de una comunidad *ēbēra chamí* en el suroeste lejano de Antioquia. El suroeste al que me refiero, principalmente, corresponde a los municipios de Andes y Jardín. Lo llamaré “suroeste lejano” porque, aunque la lejanía o la cercanía pueden variar según el punto de observación, este suroeste está directamente vinculado con el límite artificial que lo conecta con el Chocó biogeográfico y con los departamentos vecinos de Caldas y Risaralda. El suroeste de Antioquia, como una de las nueve subregiones en las que se divide administrativamente el Departamento de Antioquia, está constituido por veintitrés municipios que representan uno de los territorios más emblemáticos de la antioqueñidad. Toda esta subregión es reconocida como la cuna de “la cultura paisa”. Sin embargo, en medio de seis de estos pueblos antioqueños existen también ocho resguardos indígenas, que se encuentran formalizados bajo una jurisdicción especial (Entidades Territoriales Indígenas).

Tabla 1. Resguardos indígenas del suroeste de Antioquia

Resguardo Indígena	Grupo étnico	Municipio	Certificación	Ampliación
Cristianía (Karmata Rúa)	Embera katio*	Andes y Jardín	7/12/1995	24/09/2001
La María (Marcelino Tascón)	Embera chamí	Valparaíso	11/05/1998	25/01/2006
La Mirla (Miguel Cértiga)	Embera chamí	Támesis	5/05/1999	10/04/2003
Bernardino Panchí	Embera chamí	Pueblorrico	25/01/2006	No aplica
Hermeregildo Chakiamá	Embera chamí	Ciudad Bolívar	05/03/2018	No aplica
Majore-Ambura	Embera katio	Urrao	24/05/1996	No aplica
Valle de Perdidas	Embera katio	Urrao	17/10/1995	No aplica
Andabu	Embera katio	Urrao	31/05/1999	No aplica

Fuente: elaboración propia basada en CNPV del DANE (2018) y en el Portal de Datos Abiertos de la ANT.

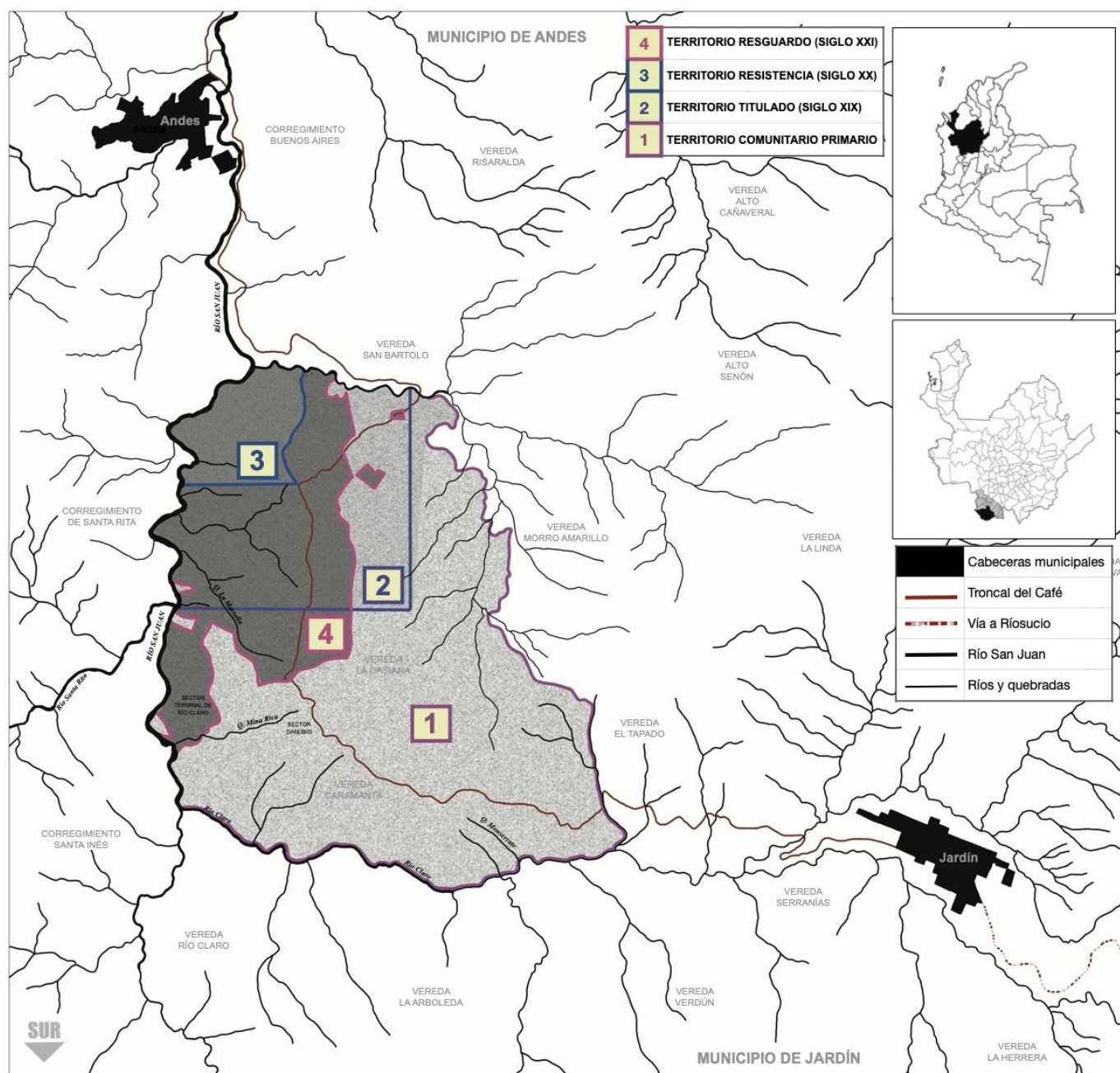
En estas páginas, sin embargo, no abordé la problematización de la relación histórica de configuración y reivindicación entre los ocho resguardos indígenas mencionados. Tampoco incluí los desafíos que enfrentan otras comunidades indígenas, especialmente aquellas desplazadas del Alto Andágueda por la violencia contemporánea desde las últimas

décadas del siglo pasado, tanto en las zonas urbanas como rurales de estas geografías lejanas. No obstante, por la presencia de distintas comunidades indígenas y por las generalizaciones despectivas de las élites locales y regionales, la comunidad indígena de estas páginas ha sido tradicionalmente identificada como *katía, a pesar de que su etnicidad ha correspondido históricamente al pueblo chamí. Todavía hoy la Agencia Nacional de Tierras (ANT) y el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) registran a Cristianía como katía aunque solo el 5% de sus integrantes se reconozca con esta identidad.¹ Es posible que esta confusión también esté relacionada con la presencia de los antropólogos a mediados del siglo XX. Durante esa misma época, cuando comenzó el auge de las visitas etnográficas de la escuela de Antropología de la Universidad de Antioquia, la alcaldía de Andes dio inicio a lo que en los últimos años se ha consolidado como su tradición más importante: la Bienal Katía. Las fiestas populares, hoy Fiestas Katías, comenzaron entre 1959 y 1961 con motivo del centenario del nacimiento del escritor andino Juan de Dios Uribe, conocido como el Indio Uribe. Y en su primera edición “rindió homenaje a la mujer indígena” a través de Ana Lucía Yagarí González, una joven chamí de Cristianía (Zapata R. y Mejía A., 2019, p. 108).

Ahora bien, más allá de estas discusiones, en esta tesis me centraré en analizar el territorio comunitario de Karmata Rúa no como una entidad estática ni preexistente a la comunidad, sino como parte de una relación presente y acumulada en el proceso sociohistórico de la configuración de la territorialidad. Este proceso no es homogéneo, pero aquí está marcado por tres momentos históricos en los que su dinamismo se podría comprender a través de una territorialidad replegada (en términos del territorio comunitario del hoy resguardo) y una territorialidad abierta (y extendida por el suroeste lejano). Este planteamiento pretende desnaturalizar la categoría de territorio, a veces presentada como si únicamente fuera parte de una estructura inmutable del poder o de un escenario esencial de la alteridad. Lejos de solamente observar el territorio bajo un contexto meramente administrativo y estatal o de analizarlo como esencialmente vinculado a la diferencia de la etnicidad: aquí trataré de comprender las distintas dimensiones de su propia historicidad con relación a los contextos socioespaciales específicos de una comunidad indígena particular.

¹ De acuerdo con el último Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) realizado en el 2018 por el DANE, en el Resguardo Indígena de Cristianía, ubicado en jurisdicción de los municipios de Andes y Jardín, existen siete pueblos étnicos diferentes: Emberá Chamí (1436 personas), Emberá Katío (73), Emberá General (2), Cuna Tule (1), Emberá Dóbida (1), Eperara Siapiadara (1), Muruí (1), además de 2 personas sin información. Actualmente, estos datos han cambiado: en el último censo realizado por el cabildo de la comunidad en el 2024 se registraron un total de 1962 habitantes identificados solo como del pueblo chamí.

Cartografía 2. Dos siglos del territorio comunitario



Fuente: elaboración propia.

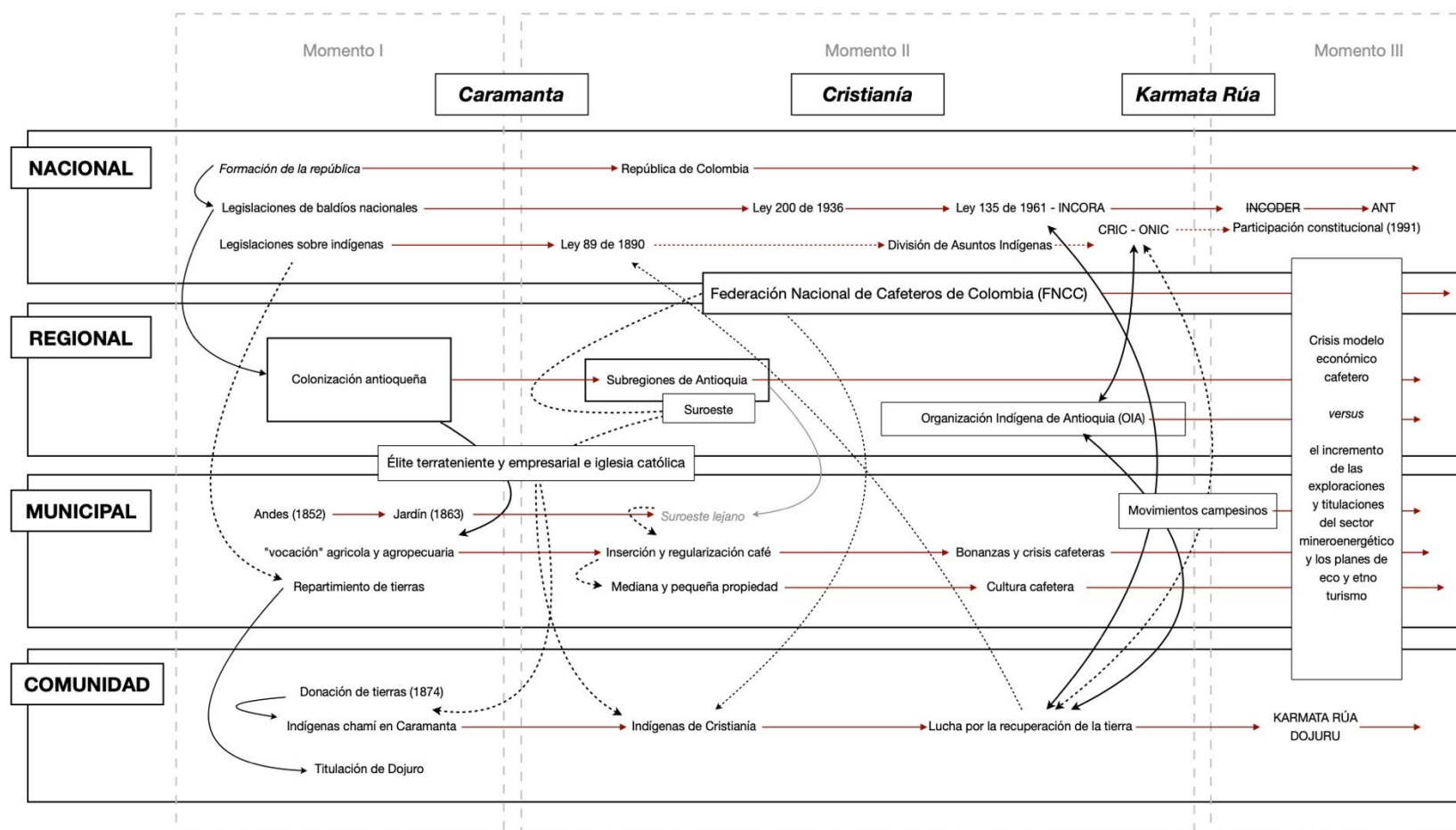
La historicidad de los territorios representados en la cartografía anterior (**Cartografía 2**) forma parte integral de la construcción de las diferentes tramas de la territorialidad de esta comunidad a lo largo de dos siglos. De territorios configurados en tres momentos históricos específicos: el territorio titulado del siglo XIX, el territorio de resistencia del siglo XX y el territorio del resguardo del siglo XXI, que además están marcados por la interacción continua entre indígenas y no indígenas en el suroeste lejano. En este caso, mediante las

diferenciaciones generadas por una etnicidad (o una alteridad caracterizada por la desigualdad), construida y reconstruida a través de interacciones que generalmente justifican la dominación de un grupo social sobre otro. En el suroeste lejano, concretamente, con un grupo dominante compuesto por colonos, campesinos, terratenientes, la iglesia, la academia y los demás organismos del Estado-nación, en sus diversas escalas y relaciones, sobre un grupo dominado, e históricamente considerado como inferior, y por lo tanto excluido, debido a las diferencias fenotípicas o los “rasgos culturales”, que casi siempre son presentados como características “atrasadas” y de una organización comunitaria “primitiva”.

En el caso general de América Latina, esta dominación está relacionada con el ser indígena en al menos dos aspectos diferentes pero complementarios. El primero tiene que ver con la perpetuación de una idea de etnicidad que, con el paso del tiempo, se convirtió “en el principio rector de las relaciones sociales al dotar de sentido la desigualdad” (Bastos, 2019, p. 21). En otras palabras, sobre una etnicidad construida a partir de la perpetuación de una brecha histórica de diferencias, que se transformaron en diferenciaciones a través de la desigualdad y la dominación, y que se basa (todavía hoy) en una historia de colonización y exclusión y asimilación de los pueblos actualmente reconocidos como originarios. Esta brecha, en el presente, se reactualiza con el reconocimiento de la diversidad étnica (por ejemplo, en las constituciones políticas basadas en la identidad multicultural), que en muchos casos está inserta en un modelo neoliberal y resulta funcional a la perpetuación de las inequidades (Bastos, 2017, p. 151). Todo esto es reflejado, además, en una paradoja en la que coexisten al mismo tiempo la integración y la diferenciación (Gros, 1998).

Se trata de una contradicción vinculada con la etnicidad, que funciona como una herramienta tanto para la resistencia como para la negociación de la dominación. En un segundo aspecto, la etnicidad es recreada por las mismas comunidades que históricamente han sido subordinadas a través de las formas peyorativas de la diferenciación impuestas por los grupos dominantes. A lo largo de este texto, veremos que ser indígena hoy no es lo mismo que haberlo sido en el siglo XIX o antes. Y si bien la etnicidad generalmente ha sido un instrumento de poder que se ha usado para marcar las relaciones de abuso y marginalidad. Por ejemplo, y de manera simplificada en el contexto de esta investigación, mediante relaciones económicas desfavorables en las que *es tradicional* escuchar expresiones como: “solo contratan a los indios porque les pagan menos y recogen más café”. A partir de los años setenta y ochenta del siglo pasado, el ser indígena, originario, nativo o *ēbēra chamí*, no implica las mismas relaciones de sentido que construyeron esas marcaciones en el pasado.

Gráfico 1. Escalas y momentos históricos



Fuente: elaboración propia. Las escalas de este esquema, al igual que la distinción en momentos, son analíticas y no inherentes al proceso histórico estudiado.

La etnicidad de Karmata Rúa, a diferencia de la que marcaba a los indígenas de Caramanta, está atravesada no solo por su relación con el poder (como lo estaba en el siglo XIX), sino también por los modos actuales de su reivindicación y reinterpretación. Está asociada con la resistencia que las comunidades aprovechan en las mismas contradicciones de la sociedad para reafirmarse y resistir (Abu-Lughod, 1990). Además, en el caso de la comunidad indígena de Karmata Rúa-Cristianía, como ha sucedido con otras comunidades indígenas en Latinoamérica (Bastos, 2024), el proceso de asociatividad comunal ha sido transversal a la vivencia que por siglos ha implicado la subordinación étnica (Bastos, 2023, p. 126). De hecho, el genérico de *comunidad indígena* es usado en este texto no como la simple suma de individuos (alterizados) que han nacido o viven en un espacio compartido: sino como una entidad de carácter complejo y asociativo entre quienes crean y recrean unas instituciones y unas relaciones de sentido alrededor de su pertenencia como miembros de un todo colectivo y corporado (ibid.). En ese sentido, y siguiendo al antropólogo Santiago Bastos Amigo, la comunidad indígena, más que ser una forma de permanencia precolonial, es una construcción histórica ligada a la transformación y resignificación de la diferencia.

SENDAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

El territorio ancestral de los ěbĕra chamí

A mediados del siglo pasado, en Colombia, se comenzaron a institucionalizar los estudios antropológicos, arqueológicos y lingüísticos, que dieron lugar a importantes investigaciones sobre el pasado prehispánico, la historia colonial y el presente de las poblaciones indígenas del país (Perry, 2006). Herederos de esas incipientes corrientes indigenistas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta, algunos etnógrafos y antropólogos, como Luis Guillermo Vasco Uribe (1975, 1985, 1998), Mauricio Pardo Rojas (1980-81, 1983, 1987) y Patricia Vargas Sarmiento (1990, 1993), analizaron ampliamente los antecedentes histórico-míticos —vinculados con las grandes transformaciones o los asentamientos territoriales— de la macro etnia ampliamente categorizada como embera, emberá o, en este texto, ěbĕra.

A partir de la lectura de esas investigaciones, se puede plantear que las poblaciones ěbĕra de Colombia se han dividido tradicionalmente en dos grandes regionalizaciones que, por lo general, coinciden con su clasificación en distintas áreas lingüísticas y socioeconómicas. A grandes rasgos, es posible observar esas variaciones a partir de la relación habitual que las comunidades mantienen con los ríos o las montañas que las rodean.

Por ejemplo, una primera macrorregión estaría conformada por “la gente de río”, que abarca las poblaciones desde el Tapón del Darién panameño y el río Atrato (medio y bajo) hasta los afluentes del Pacífico, en la desembocadura de los ríos San Juan y Baudó en el Chocó. Por el otro lado, se agruparía a “la gente de montaña”, que tradicionalmente habitarían los territorios ubicados desde el Alto Chocó o los nacimientos del río San Juan, hasta el suroeste de Antioquia y el corredor cordillerano entre Urrao, Frontino y Dabeiba, en la extensa cadena montañosa que forma parte del Chocó biogeográfico, y que se extiende hasta las estribaciones de la Serranía del Abibe, cerca de los ríos Sinú y San Jorge en el departamento de Córdoba.

En la vida cotidiana de esas comunidades, estas clasificaciones han sido mucho más complejas de lo que aquí se describe. Con los años, y a medida que las reivindicaciones estatales han llegado a las mismas comunidades, esas tipificaciones han experimentado un sinnúmero de variaciones. Sin embargo, podría decirse que el pueblo *ēbēra* todavía se agrupa, principalmente, en las comunidades *dóbida* o de la gente de río (que están mayormente asentadas en el departamento del Chocó), y las *eyábida* y *chamí* o de la gente de montaña (generalmente distribuidas entre los departamentos de Córdoba y Antioquia); además de otras como las *eperara*, ubicadas en los departamentos de Cauca y Nariño (Licht et al., 2013, p. 27). A pesar de ello, en las últimas décadas, las formas de territorialización de esas poblaciones *ēbēra* se han transformado notablemente. Hoy en día, no resulta extraño advertir que algunas comunidades *eyábida* (de gente de la montaña o del monte) se encuentren en territorios tan alejados de sus regiones culturales y lingüísticas como las llanuras amazónicas.

Con todo, las variaciones entre los *ēbēra* de las montañas o de los montes cordilleranos (de los *ēbēra* *chamí* y *ēbēra* *eyábida*) corresponden a otra gran diferenciación geográfica. Aunque ambas poblaciones tienen su origen en las vertientes medias y altas de la cordillera Occidental, los *ēbēra* *eyábida* se distinguen por su predominante presencia en los territorios montañosos al norte de la cordillera, como en el noroccidente de Antioquia y en el departamento de Córdoba, mientras que las comunidades *chamí* se reconocen por su dispersión en las zonas altas y medias del río San Juan (del Chocó) y en los actuales municipios de Pueblo Rico y Mistrató, en el departamento de Risaralda. En ese sentido, sobre las poblaciones *chamí*, se ha establecido que, desde finales del siglo XVII hasta las postrimerías del régimen colonial, estuvieron organizadas bajo la forma administrativa, sociopolítica y religiosa denominada “pueblos de indios”. Específicamente, en los diferentes pueblos de indios del Chamí, que se encontraban distribuidos por la extensa área montañosa

donde nacen los ríos San Juan Bravo (o del Chocó), el río (o quebrada) Chamí y el río Tatamá (Zuluaga Gómez, 1988, 1996; Vargas, Ulloa y Zuluaga, 1995; Aguirre Licht et al., 2013).

Esa zona geográfica ha sido comúnmente considerada como el “núcleo tradicional” o el “territorio ancestral” de las comunidades *ēbēra* chamí que habitan las vertientes y los pliegues de los montes cordilleranos.² Un centro histórico sobre el que algunos investigadores han propuesto que, tras la expulsión del poder colonial, comenzó la migración o dispersión de las y los chamí hacia otros lugares cercanos (una hipótesis que ha sido particularmente considerada por el antropólogo Mauricio Pardo Rojas y el etnohistoriador Víctor Zuluaga Gómez). Esta situación generó, además, una relativa independencia de los indígenas respecto a la apenas emergente política y economía republicana. Más aún, cuando los chamí se desplazaban hacia los territorios vecinos que todavía no habían sido completamente reglamentados por alguna de las políticas o gobernaciones coloniales. En un trabajo anterior, analicé con mayor detalle el escenario de las alianzas y las colaboraciones interétnicas durante el periodo colonial en ese corredor interandino, donde nacen dos grandes ríos con el mismo nombre: el San Juan de Antioquia y el San Juan del Chocó (Gaviria Vargas, 2023a).

Y si bien esas investigaciones destacan que una posible explicación de la “dispersión territorial”, o de las “fronteras fluidas” de los *ēbēra*, habría dado lugar a la conformación de nuevos grupos —siendo uno de los más estables y significativos el de Cristianía entre Andes y Jardín (Pardo Rojas, 1987, p. 58; Zuluaga Gómez, 1988, p. 48)—, estos estudios (ya clásicos) no profundizaron en la historicidad de esas movilizaciones ni en la configuración del territorio o de la territorialidad étnica en un espacio que, aunque sea adyacente a su núcleo ancestral, no ha sido considerado como “territorio indígena”. En la segunda parte de este trabajo, cuando me acerque a las particularidades de los estudios indigenistas sobre esta comunidad “enclavada” en “la región cafetera” de Antioquia, también mostraré que los escasos análisis sobre la historia territorial de ese poblado indígena están contruidos sobre la base de grandes generalizaciones, que han resultado en confusiones como la antes mencionada sobre las “fiestas katías” en un territorio predominantemente chamí.

Sobre todo, considero que ha sido la desarticulación entre los estudios disciplinares de la antropología y los de la historia lo que ha constituido uno de los mayores vacíos en la comprensión de las relaciones —territoriales, políticas, económicas, sociales o simbólicas— en torno a las comunidades chamí y los procesos de poblamiento derivados de la colonización

² Véase, por ejemplo, el **Mapa 1** del Capítulo 1.

antioqueña. En la primera parte de este trabajo, profundizaré en lo que propongo como un proceso de invisibilización en dos direcciones. La primera de estas direcciones, que abordaré más adelante, está relacionada con los letrados, geógrafos y funcionarios del siglo XIX. La segunda dirección, planteada a continuación, tiene que ver con la adaptación y perpetuación de la no-visión que la historiografía antioqueña ha tenido hacia esas comunidades “otras” que no encajaban en el “adentro” del “ethos sociocultural del pueblo antioqueño”. Especialmente en los análisis que han considerado que los territorios al suroeste del río Cauca y del centro administrativo de Medellín, poblados en el siglo XIX con la colonización, permanecieron como “espacios vacíos” durante tres siglos después de la temprana disminución de las “razas indígenas de Antioquia”. Dicho de otra manera, la primera dirección se vincula con la historia, mientras que la segunda está relacionada con la escritura de esa historia.

En este caso, la falta de perspectivas colaborativas e integradas entre estas dos disciplinas ha fragmentado los estudios sobre una comunidad indígena que se configuró simultáneamente en el proceso de la colonización antioqueña, y ha soslayado los efectos de esa figura de la alteridad (o de esa otredad interna) en una subregión históricamente enunciada como “la más antioqueña de toda Antioquia”. Este texto debe, entonces, ser leído a partir de esa clave: desde la idea de una antropología histórica reflexiva, que no se limite a una historiadora que lee el material de archivo a través de un “filtro antropológico” ni a una antropóloga que considere la “dimensión histórica del trabajo de campo”. Es, más bien, a partir de un enfoque que, como señalan Coello de la Rosa y Mateo Dieste (2016), reconoce que “toda división resulta imposible” (p. 94). Después, en el apartado sobre la construcción de una estrategia metodológica, destinaré un par de anotaciones más a este tema.

Por ahora, y para comenzar a cerrar esta sección, me centraré en los estudios que, desde un entorno institucional, han perpetuado el imaginario del suroeste como un territorio sin población indígena. Particularmente, en las principales investigaciones que desde la historia han analizado el fenómeno de la colonización en el corredor interandino entre los Farallones del Citará, el río San Juan de Antioquia y el río Cauca. Es decir, en la geografía al norte del territorio ancestral del pueblo chamí, que está conectada directamente con este núcleo a través del punto de Paramillo, donde además nacen los dos ríos San Juan (el San Juan de Antioquia y el San Juan del Chocó). El análisis de estas páginas, más allá de revisar el contenido general de esas investigaciones —que abordan temas como la institucionalidad, la infraestructura de los caminos o la integración geopolítica y socioeconómica del suroeste

al resto de Antioquia—, busca resaltar la manera en la que las y los indígenas han estado o no presentes en los debates académicos sobre la configuración histórica de esta subregión.

Los vacíos detrás de la colonización en la cuenca del río San Juan

En primer lugar, el siguiente cuadro sintetiza lo que propongo como la matriz inicial de los estudios sobre lo que hoy es la subregión al suroeste de Medellín. Este énfasis reiterado no es injustificado, pues, como destacó la historiadora Lina Marcela González Gómez (2015): “los dos movimientos migratorios más dinámicos durante el siglo XIX, hacia el sur y suroeste de Antioquia, son los que han dado paso a la llamada colonización antioqueña, uno de los aspectos más estudiados de la historia de Colombia” (p. 210). Entre los análisis más destacados (y ahora clásicos), se encuentran los de Álvaro López Toro (1970), Jorge Villegas (1977) y Jaime Jaramillo Uribe (1982), así como los de Catherine Le Grand (1988) y Hermes Tovar Pinzón (1995). Estas publicaciones, al igual que otras sobre la historia regional de Antioquia, fueron en gran parte influenciadas por la pionera tesis doctoral del norteamericano James Parsons escrita en 1949 (González Gómez, 2015, p. 71). Con esta tesis, Parsons construyó un modelo de la colonización antioqueña, basado en el análisis de fuentes documentales (de archivo) y bibliográficas, que marcaría un antes y un después en la interpretación de los territorios y las identidades de la colonización. Veamos, entonces, un resumen de las referencias relacionadas con los indígenas del pueblo chamí en el suroeste:

Tabla 2. Indígenas en la historiografía de la colonización al suroeste de Antioquia

James Parsons	La colonización antioqueña al occidente de Colombia (1979)
	“Los pocos indios sobre vivientes en la región no fueron olvidados en la distribución de tierras. La lista de las familias elegibles para el sorteo indicado arriba incluye 18 indios camíes [sic] además de los 434 antioqueños. En 1852, cuando se distribuyeron las tierras para la población de Andes, se reservaron 10 fanegadas para los naturales [sic]. Los chamíes habían llegado recientemente a Antioquia, habiendo emigrado pocos años antes de un pueblo del río Andágueda, en la hoya del Chocó. Su asiento en el alto río San Juan (Antioquia), llamado Golota [sic], permaneció hasta 1852. Además de los chamíes, hubo otros pocos restos de la tribu de Caramanta cerca de las cabeceras del río San Juan, algunos de los cuales vienen todavía a las plazas de Andes y Jardín” (p. 114).
Roberto Luis Jaramillo	La otra cara de la colonización (1984)
	“Sin tener en cuenta a los indios para nada, el doctor Restrepo repartió algo de sus tierras y trazó un caserío (hoy Andes), pero la ceremonia la hizo en presencia de la junta repartidora de Titiribí [...] Acusaron a los de Titiribí de que tenían la tierra para venderla y no para cultivarla. Y todos los involucrados, ahí sí se acordaron de los indios. En medio de las discusiones sobre las diferentes clases de colonos, aprovecharon la condición de los indígenas, como argumento jurídico. [...] En lo

tocante a los indígenas de Andes, el problema fue de fácil solución para el doctor Restrepo, pues entró en arreglos con don Gabriel Echeverri, mediante los cuales éste prometió donar 100 cuadras de tierras, pero dentro de su propia concesión y en las goteras de la cabecera de Andes. Así se hizo, mediante escritura ante el notario 2° de Medellín, en 1874, pero con la condición de que se pusieran ‘bajo la protección’ del doctor Restrepo” (p. 42).

Roberto Luis Jaramillo

La colonización antioqueña (1988)

“La cuenca del río San Juan, desde su nacimiento hasta su boca en el Cauca era territorio en que se movían los indios del Chamí; también algunos negros huidos de sus amos habían establecido un palenque desde comienzos del siglo pasado. [...] También entraron en escena los indios, pero para usarlos en argumento jurídico. ‘En primer lugar —alegaba el mismo doctor Restrepo— esos indígenas tienen en su favor el respeto debido a esa clase ignorante, desgraciada y perseguida desde la época memorable de la Conquista; desde entonces el español persigue al indio y nosotros no debemos asemejarnos aquellos caníbales detestables’, aclarando que los indios poseían esas tierras por más de 200 años hasta que llegaron los de Titiribí que ‘los habían arrojado de sus casas, de sus sembrados y habían tenido que ir a buscar asilo en otras partes’ (*ibíd.*). [...] En cuanto a los indios, se les repartió tierras en Tapartó y Caramanta en donde fracasaron como vecinos incómodos; don Gabriel Echeverri, el empresario y colonizador, les donó 100 cuadras de tierra pero en la otra margen del río, y con la condición que se ubicaran allí y se pusieran bajo la protección del fundador de Andes; así lo hicieron, quedando entonces como colonos con tierra propia y como mano de obra a disposición de los colonos vecinos” (p. 202).

Juan Carlos Vélez Rendón

Los pueblos allende el río Cauca (2002)

El trabajo de Juan Carlos Vélez Rendón es singular dentro de esta recopilación. A diferencia de las investigaciones previas, que se centraron en los procesos generales de la colonización, su texto abordó específicamente la formación histórica del suroeste y su progresiva integración al espacio sociocultural de la antigua provincia de Antioquia. A lo largo de las aproximadamente 400 páginas de su libro, resultado de su tesis de maestría de 1998, el autor mencionó a las poblaciones indígenas unas doce veces. Sin embargo, lo hizo de manera generalizada y subrayando que: a pesar de la “milenaria presencia indígena”, evidenciada en los “cementeros” y las “sepulturas”, la temprana “destrucción de esas antiguas razas” en el “territorio selvático” allende del río Cauca, hizo que este espacio “permaneciera vacío”. O al menos, que se caracterizara por la inexistencia de una “población importante”, o por la total “ausencia del hombre en el territorio”, con excepción de una “tribu de salvajes” que habitaba entre los nacientes núcleos urbanos de Andes y Jardín. Además, siguiendo la interpretación de Jaramillo, Vélez Rendón mantuvo el uso de las poblaciones indígenas como un “argumento jurídico”. Finalmente, también señaló que la legislación de la época incluía a los indígenas como “antiguos pobladores”, pero no profundizó en este o en otros aspectos relacionados.

Fuente: elaboración propia basada en los textos citados.

A partir de la continuidad que se puede observar en estos tres autores, es posible identificar lo que —en otro contexto de producción académica— Edgar Espinosa Martínez (2007) denominó una “operación historiográfica” (p. 94). En otras palabras, lo que aquí planteo como un breve análisis del quehacer historiográfico enfocado en unos actores (la población indígena) y en una geografía específica (el suroeste de Antioquia). Inicialmente, la somera descripción de los indígenas que hizo Parsons sirvió para legitimar la construcción

conceptual del “espacio vacío” inspirado en el planteamiento turneriano de la frontera hacia el Oeste de los Estados Unidos (Londoño Mota, 2002, p. 190). Ese modelo explicativo, que fue construido sobre la base discursiva de los precursores de la versión rosa de la “empresa antioqueña” —entre otros: José Manuel Restrepo Vélez y Manuel Uribe Ángel—, además contribuyó a la sobredimensión de la sociedad antioqueña y a la generalización del mito paisa. Más tarde, Roberto Luis Jaramillo, aunque estableció cierta distancia con esta idealización, continuó con la “lectura medio romántica” del modelo parsoniano (González Gómez, 2015, p. 215).³ Finalmente, y de manera similar a Jaramillo, el historiador Juan Carlos Vélez Rendón, quien ha sido catalogado como “la persona que más ha investigado la configuración del suroeste antioqueño” (ibid., p. 215), también se apropió del modelo de la “ocupación e incorporación” de los territorios “vacíos” o “no integrados”, que “permanecieron invisibles” para las élites que vivían en Medellín (Rendón, 2002, p. 15).

Uno de los primeros investigadores en replantear el modelo parsoniano de la colonización fue el historiador Jaime Eduardo Londoño Motta (2002, 2003, 2008). Según este autor, el corpus general de la historiografía colombiana, enfocada en los procesos de colonización y poblamiento, “recibió, adecuó y aplicó” ese paradigma en una zona geográfica mucho mayor y comúnmente conocida como la “región antioqueña o paisa” (mencionada de nuevo en el Capítulo 2 de este texto). Londoño Motta clasificó la literatura de la colonización en dos bloques: los “defensores – continuadores” y los “críticos – continuadores” (Londoño Motta, 2002, p. 196). Su argumento principal se centró en resaltar que muchas de estas investigaciones, desde distintas perspectivas (locales, regionales o nacionales), se apropiaron de manera pasiva o mecánica de las hipótesis del geógrafo norteamericano. Esto favorecería, en otras palabras, una mirada unidireccional sobre los procesos de colonización, que a su vez perpetuaba la visión de un avance progresivo encabezado por una “sociedad democrática” de “pequeños y medianos propietarios” portadores de una “raza vigorosa y sana”.

Más allá de entrar en los complejos debates teóricos sobre las nociones de frontera o colonización, lo que quisiera destacar en este punto es que, aunque los tres autores mencionados en la tabla anterior también hicieron críticas a la versión glorificada de la

³ En palabras del historiador Roberto Luis Jaramillo (2020): “leí el texto de James Parsons, sobre la colonización antioqueña, y comencé a complementarlo; entonces un poco el viaje que él hizo, lo repetí yo, pues con otro punto de vista”. En entrevista con el profesor Roberto Luis Jaramillo realizada por Alexander Múnera en UN Radio, 100.4 FM, Locos por los archivos, Laboratorio de Fuentes Históricas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín: <https://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/laboratorios/fuentes-historicas/15-locos-por-los-archivos/radio/52-roberto-luis-jaramillo.html> (consultado en agosto de 2024).

colonización antioqueña, sus análisis no se apartaron completamente de esas ideas. De hecho, en su mayoría, terminaron reforzando, consciente o inconscientemente, el mismo discurso mitológico de la colonización decimonónica.⁴ En el caso particular de los estudios sobre el suroeste antioqueño, el trabajo del historiador Juan Carlos Vélez Rendón ha marcado la trayectoria de las posteriores exploraciones en este tema. Su libro es de lectura casi obligatoria para quienes reflexionan sobre la configuración histórica del Estado-nación (regional y nacional) a partir de la perspectiva local de una geografía que por siglos fue “considerada periférica”. En todo caso, y citando a la historiadora Nancy Appelbaum (2004):

Los pueblos allende el río Cauca es un excelente estudio de la formación del Estado desde sus cimientos. Vélez Rendón demuestra que la formación de regiones fue un proceso moderno y dinámico que tuvo lugar paralelamente a la formación del Estado-nación. El libro, sin embargo, se habría beneficiado de una definición revisada de “frontera” a la luz de la reciente literatura revisionista sobre este tema tanto en Norteamérica como en Suramérica. El autor se basa en una concepción tradicional de la frontera como un espacio en gran parte vacío que invita a la “penetración” y la “ocupación” (p. xxiv). A pesar de su énfasis en la dominación y su intención declarada de trascender los mitos regionales, en última instancia deja intacta la hegemónica “leyenda blanca” regional de Antioquia, según la cual los virtuosos pioneros blancos antioqueños domesticaron una frontera salvaje y vacía. Por ejemplo, el autor menciona de pasada la existencia de comunidades indígenas en el suroeste antioqueño, pero no profundiza en las reclamaciones territoriales que pudieron haber tenido. Estas omisiones pueden estar relacionadas con el punto de vista reflejado en el título del libro. Al elegir ver estos distritos desde el centro de Antioquia, mirando hacia el oeste, el autor pasa por alto aspectos que podrían salir a la luz si también se vieran desde el punto de vista de la vecina provincia occidental del Cauca, mirando hacia el este. Por ejemplo, no entra en muchos detalles sobre las relaciones económicas y demográficas que unían a esta zona con los pueblos mineros mestizos adyacentes del Cauca. Nos preguntamos qué podría haber revelado si hubiera considerado que la frontera estaba formada por ambas partes (traducción propia).

Vélez Rendón, en última instancia, basado en los relatos de los geógrafos ilustrados —entre los que se encuentran los ya mencionados Restrepo Ramos y Uribe Ángel, así como Carlos Segismundo de Greiff y el general Agustín Codazzi—,⁵ caracterizó el suroeste *como si* efectivamente fuera un “desierto, vacío, aislado y abandonado”. Según su visión, esta geografía, ubicada al suroeste del río Cauca y al norte del núcleo ancestral del pueblo chamí, *solo comenzó a ser* cuando los colonos, empresarios, contrabandistas, políticos, sacerdotes,

⁴ La historiadora Mary Roldán, por ejemplo, señaló que James Parsons también anotó que la “Antioquia contemporánea fue moldeada a partir de la mezcla inicial de españoles, indígenas y esclavos negros” aunque estos habían abrazado la “herejía etnológica mediante la cual los habitantes se refieren a sí mismos como la raza antioqueña” (Roldán, [2002] 2003, pp. 62-63). Por otro lado, la historiadora Lina Marcela González Gómez destacó que tres aspectos centrales definían la importancia de los estudios de Roberto Luis Jaramillo, a saber: “su crítica a la historiografía tradicional con pervivencia del mito paisa sobre una sociedad igualitaria y democrática, su análisis de la conflictividad generada por el proceso colonizador y su propuesta de empezar a construir una nueva imagen sobre la Antioquia del siglo XIX” (González Gómez, 2015, p. 176).

⁵ El paso de estos dos últimos por el suroeste lejano lo abordé en mi tesis de pregrado (Gaviria Vargas, 2020).

científicos, educadores y otros funcionarios antioqueños desarrollaron estrategias de integración a su centro de poder en Medellín. Y aunque su análisis va mucho más allá de la premisa del “vacío”, ese telón de fondo contribuyó a la continuidad de la no-visión de las y los indígenas en los círculos académicos especializados del suroeste (Ramírez Patiño, 2007, 2014; Ramírez Bacca y González Toro, 2010; Ramírez Bacca y Londoño Uriza, 2013; Pimienta Restrepo, 2013; Londoño Uriza, 2013, 2015; González Toro, 2016).

Estos autores, con investigaciones posteriores al trabajo de Vélez Rendón, algunas veces más románticas que otras, continuaron describiendo los territorios allende el río Cauca como espacios colonizados por la “exhaustiva faena” de la “población antioqueña blanca” que buscaba una “tierra prometida”. En algunos casos, refiriéndose a los colonizadores como parte de una sociedad “de buena moral” y “poco acostumbrada a las relaciones de servidumbre”. Además, ajustando la imaginación del vacío sobre las “selvas enteramente vírgenes” en las que los colonizadores solo eran “acechados por el peligro de las fieras o de las tribus salvajes”. Afirmando, en unos casos más que en otros, que los indígenas solo eran visibles por las “sepulturas” o por su “errancia” en los territorios progresivamente integrados.

En esta tesis afirmo que esa historiografía regional adaptó y perpetuó lo que he denominado la no-visión de los letrados decimonónicos, pues, como demostré en mi monografía de pregrado y en la primera parte de este texto, las y los indígenas sí estuvieron presentes en el proceso institucional de la colonización en el corredor interandino entre los Farallones del Citará, el río San Juan de Antioquia y el río Cauca. En la mayoría de los casos, su presencia evidenció las distintas formas del racismo, que implicaban el poder y la dominación sobre los cuerpos racializados —es decir, sobre los cuerpos “no blancos”—. No obstante, los indígenas estuvieron presentes tanto en esos territorios como en los mecanismos administrativos de los censos, las legislaciones o las listas de repartimiento, etc. A fin de cuentas, sus nombres y sus luchas quedaron registrados en el Fondo Baldíos del Archivo Histórico de Antioquia, en el Boletín Oficial de Antioquia y en los archivos históricos locales.

Del grueso de esta operación historiográfica, solo los planteamientos de Pimienta Restrepo (2013) y Londoño Uriza (2015) señalaron a los indígenas como parte de los “antiguos pobladores” con derecho sobre la tierra repartida en el suroeste. Sin embargo, en sus análisis, más que incorporarlos al contexto general de la colonización, las y los indígenas fueron relegados a un trasfondo que “no se tuvo en cuenta”. Esto, a pesar de que Londoño Uriza, por ejemplo, transcribió en los anexos de su tesis varios “cuadros de los indígenas” (2015, pp. 229-230 y 245). Estos enfoques, finalmente, también contribuyeron a adaptar y

perpetuar esa no-visión que históricamente el discurso antioqueño ha tenido hacia esas comunidades “otras”, que no encajaban en el “adentro” de su “ethos sociocultural”.

La reconocida socióloga María Teresa Uribe de Hincapié (1990), directora de la tesis de maestría de Vélez Rendón, planteó que “el proyecto de los intelectuales orgánicos de Antioquia no fue solo una formulación retórica” sino que, además, “tuvo un contenido esencialmente práctico” que fue transmitido de los grupos dirigentes al resto de la sociedad antioqueña (p. 97). Ese proyecto, en sus palabras, consistió en consolidar “procesos de cohesión social e integración cultural y política a través de los cuales operaron con relativa eficiencia los mecanismos de control social y los recursos institucionalizados del poder público” (p. 98). Así, desde principios del siglo XIX, fue especialmente importante la “integración de territorios” al “espacio geodemográfico de la vieja Antioquia”. Según esta autora, el “blanqueamiento” de Antioquia fue un “mecanismo por excelencia” para la “formación del pueblo” que, bajo una “dinámica de inclusión-exclusión”, incluyó a los “blancos o blanqueados” y “excluyó, invisibilizó y nombró como un problema” a los “otros” (p. 103). Los “otros”, siguiendo esta reflexión, los diferentes, antagonistas: los negros, mulatos, indígenas, perezosos o las malentretenidas, que fueron “separados (geoespacialmente)” de los territorios “tradicionalmente” articulados (pp. 104-105).

Uribe de Hincapié vinculó esa dinámica, de inclusión-exclusión, a lo que también denominó “territorialidades histórico culturales” que correspondían “en líneas gruesas con el poblamiento decimonónico” (p. 104). Es decir, con “el espacio acotado por redes mercantiles y partidos tradicionales” que además configuraban “el campo de expresión del ethos sociocultural del pueblo antioqueño” (p. 105). De esta manera, el “suroeste cafetero”, junto con las áreas circundantes a Medellín, Santa Fe de Antioquia y Rionegro, hicieron parte del “‘adentro’ integrado, cohesionado y estable” que se diferenciaba de un “‘afuera’ excluido” en donde estaban los otros distintos (p. 106). Este análisis, sobre todo, se centró en los conflictos y la violencia en los espacios que también categorizó como “territorios vastos o de colonización reciente”. En otras palabras: “los territorios que [como Urabá, el Bajo Cauca o el Magdalena Medio] no estuvieron en el orden de las prioridades de desarrollo de la sociedad decimonónica y de principios del siglo y que se colonizaron tardíamente bajo presupuestos económicos y políticos totalmente diferentes a los del proyecto original” (p.106). A fin de cuentas, territorios que se comenzaron a estudiar de cara a los procesos de la violencia de mediados del siglo XX y bajo las nuevas formas de modernidad que irrumpían en la “frontera histórica y tradicional del pueblo antioqueño” (Uribe de Hincapié, 1990).

Ahora bien, como insinué antes, esa perspectiva de la naturalización de una “vieja territorialidad sociohistórica” —que se ha estructurado como si fuera “la columna vertebral del pueblo antioqueño y de su centro dinamizador en Medellín”— también hace parte de la invisibilización de las “comunidades otras” en el “adentro” de un proyecto que comenzó en el siglo XIX y que todavía no ha finalizado. Un proyecto en el que persiste el discurso sobre Antioquia como un territorio en el que históricamente las comunidades indígenas están “separadas” o en el “afuera” del “ethos sociocultural blanco” o de la “cultura pueblerina blanqueada”. Es más, en la misma línea de la reflexión que esta autora trazó sobre esos “territorios vastos”, esto significaría una continuación de la configuración de un modelo ideológico de dominación que, a su vez, dificultaría la comprensión de las relaciones que intervienen en la construcción histórica, así como en la esencialización e invención de esas distinciones (identitarias y territoriales o socioespaciales).⁶

A lo largo de esta tesis mostraré que esa alteridad, que se creía del todo distante, está en realidad en el interior y desde el inicio del propio proyecto de las élites en el suroeste de Antioquia. En un proceso sociohistórico abordado, además, a través de las interacciones, los conflictos y las tensiones territoriales entre dos grupos sociales que generalmente se han estudiado de forma separada y borrando (o limitando) su relación por la misma naturalización de sus identidades. En todo caso, el tejido de afirmaciones que se derivan de la premisa del espacio vacío o de la esencialización de las territorialidades histórico culturales (en las que unos —integrados, cohesionados y estables— están separados de los otros —errantes y salvajes—), también ha direccionado la producción del conocimiento académico en Antioquia. Consciente o inconscientemente, la perpetuación de las relaciones jerárquicamente ordenadas y socioespacialmente diferenciadas, en las que un tipo de personas se ubican en un lugar y no en otro, también hace parte de la continuidad de ese discurso. Un discurso que, aunque puede ser utilizado por grupos con intereses diversos e incluso contradictorios, no es ideológicamente neutral o “inocente” (Hall, 1992, pp. 72-78).

⁶ En resumidas cuentas, la reflexión de Uribe de Hincapié (1990) se centró en estudiar cómo, especialmente en la época de La Violencia, esos “territorios vastos” (hoy Urabá, el Bajo Cauca o el Magdalena Medio —“en las márgenes de Antioquia”—) quedaron en el “afuera” del proyecto político de la territorialidad sociohistórica de la Antioquia blanqueada. De este modo, la autora analizó la “configuración de un modelo ideológico de dominación” que, siguiendo los patrones de poblamiento del siglo XIX, *enmarcó sus propios límites y excluyó a los grupos sociales que no aceptaron los comportamientos impuestos por las élites* (González Gómez, 2015, p. 47). Sin embargo, este análisis no consideró que, en el “adentro” de esos *territorios tradicionales*, donde el proyecto de las élites “funcionó”, también existían complejas relaciones de alteridad.

Así, este análisis refuerza la idea de que la colonización fue un proceso de exclusión e invisibilización a través del cual las poblaciones indígenas (no consideradas como parte del “hombre y de la sociedad” por los letrados decimonónicos) también fueron marginalizadas en la producción de la historiografía posterior. En ese sentido, aquí me permitiré observar las publicaciones sobre la colonización al suroeste de Antioquia al menos desde dos perspectivas distintas: como fuentes de información y como objetos de análisis (Espinosa Martínez, 2007, p. 95). Lejos de ser una trivialidad histórica sobre el territorio y su historia, esa no-visión ha sido una constante que ha contribuido a que, como ya mencioné, el suroeste haya sido considerado históricamente como un territorio sin indígenas; excluyendo, de esta manera, a todas las poblaciones que no se ajusten al modelo (prístino) de la colonización.

A través de un modelo que, a lo largo de dos siglos, se ha mantenido primero mediante la figura del colonizador y luego con la del cafetero como el “tipo ideal del ser antioqueño”. Siempre bajo una categorización étnico-racial que propone valores concretos sobre el progreso (y su heredero: el desarrollo) o la “pujanza paisa”. Con el tiempo, y sobre todo en las últimas décadas, las comunidades indígenas están comenzando a ingresar (no sin complejidades) en los nuevos discursos (académicos y culturales) sobre la defensa territorial en el suroeste de Antioquia. Sin embargo, estas nuevas iniciativas no están exentas de cuestionamientos acerca de la renovación de una esencialización en la que las y los indígenas, generalmente, aparecen despojados de sus conflictos internos, de los escenarios de las disputas simbólicas o de los utilitarismos con intereses políticos y económicos marcados.

Balance de los estudios recientes centrados en el resguardo indígena de Cristianía

En las últimas dos décadas, desde el 2002 hasta la actualidad, los estudios particulares sobre la comunidad indígena de Cristianía aumentaron notablemente. Las investigaciones más recientes, centradas en uno o varios aspectos de esta comunidad, se podrían agrupar en cuatro o cinco bloques temáticos. En primer lugar, reuniré las investigaciones de corte antropológico y etnográfico. La mayoría de estos estudios, están relacionados con el cambio político y de reivindicación social de la comunidad en las últimas décadas del siglo XXI.

Entre ellas, incluyo los artículos de Álvaro Villegas Vélez (2003), María Mercedes Arias y Carmen de la Cuesta (2004), y Marc Jiménez Mazo (2018), que abordaron la interacción entre los *ēbēra chamí* y la sociedad antioqueña contemporánea. Estas investigaciones exploraron, en términos generales, la superposición de los rituales indígenas,

del chamanismo o jaibanismo, con algunos elementos de la religión católica, que dieron lugar a un sincretismo de cosmovisiones en el que se fusionaron prácticas espirituales con otras influencias políticas y culturales. El análisis de estos procesos evidenció, además, que los ěbĕra chamí de Cristianía reinterpretaron sus prácticas religiosas, integrándolas con otros elementos culturales y adaptándolas a las nuevas dinámicas sociales.

Un segundo bloque lo clasifiqué como el de las investigaciones sobre los procesos etnoeducativos. Esta temática fue abordada principalmente en los estudios de pregrado y maestría realizados por integrantes de la comunidad indígena de Cristianía (hoy Karmata Rúa); en su mayoría, de la Facultad de Educación o de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra de la Universidad de Antioquia. En este bloque incluyo los trabajos de Gladys Yagarí (2010), Alejandro González Tascón (2013), Gilberto Yagarí Tascón (2013), Pompilio Saigama (2013), Paula Andrea Tascón Panchí (2019) y Dora Yagarí González (2017), así como los de Carlos Foronda Restrepo et al. (2009), Zayda Sierra y Alexandra Henao (2010), María Omaira González Yagarí y María Dolly Niaza Panchí (2018), y Alfredo Franco y Juan Guillermo Tascón Yagarí (2019). Todas estas investigaciones se centraron, principalmente, en el análisis de la construcción de un currículo intercultural o en los modos de integrar los saberes propios de la comunidad en los nuevos entornos institucionalizados. En su mayoría, estos estudios problematizaron la hegemonía de la enseñanza occidental y plantearon los desafíos de incorporar otros conocimientos interculturales en el contexto escolar.

En un tercer bloque, agrupé las investigaciones que abordan temáticas relacionadas con el contexto organizacional de la comunidad indígena de Cristianía desde perspectivas administrativas, jurídicas y de la ciencia política. Por un lado, incluí los trabajos de posgrado (de especialización y maestría) enfocados en el cabildo como una figura de gestión y dirección de la comunidad, así como en las políticas étnicas para la gobernanza del resguardo, a partir de la recuperación de la tierra y su posterior interacción directa con las políticas estatales. En este bloque se encuentran las tesis de Ángela López Urrego (2011), Silvia Hernández Amaya (2012), Amanda Tascón Panchí (2020) y Yully Marcela Niaza Tascón (2024). Por otro lado, pero en la misma línea, incluí las investigaciones de María del Pilar Valencia (2002) sobre la administración de justicia en la comunidad, y de Marcela Velasco (2011, 2013, 2017) sobre la participación de los ěbĕra chamí, del resguardo ubicado entre Andes y Jardín, en el proceso de la movilización indígena a nivel nacional.

Un cuarto bloque lo conformo con las investigaciones sobre el territorio y la historia de la comunidad. En primer lugar, la tesis de pregrado en historia de Elizabeth Karina Salgado

Hernández (2010) analizó la participación de las mujeres *ēbēra* en el movimiento indígena de Colombia entre 1970 y 1991. A través de la revisión del periódico *Unidad Indígena*⁷ y de entrevistas a líderes y lideresas de la comunidad, esta autora destacó que las mujeres indígenas, inicialmente influenciadas por las mujeres campesinas del movimiento de la ANUC, se involucraron en los enfrentamientos directos con terratenientes y las fuerzas del Estado para recuperar sus tierras comunitarias. En segundo lugar, para optar por el título de trabajadoras sociales, Mariana Moncada López y Diana Monsalve Mesa (2014) estudiaron las dinámicas de resistencia frente a los procesos de desterritorialización. Las autoras se centraron en las memorias de las acciones jurídicas y organizativas durante la recuperación de la tierra, y en las prácticas orientadas a la resignificación del territorio y la cultura mediante nuevas narrativas y expresiones artísticas. Finalmente, en este bloque también incluyo el ensayo no publicado de Silvio Aristizábal Giraldo (2021). Es importante destacar que, aunque la mayoría de los trabajos mencionados en esta sección (del balance) abordaron la historia reciente de la comunidad, solo el documento inédito de Aristizábal vinculó de un modo historizado la trayectoria de las y los *ēbēra chamí* con el racismo del proceso de la colonización antioqueña y con los posteriores conflictos sociales alrededor de la lucha por la recuperación de la tierra. A diferencia de los otros trabajos, que casi siempre comenzaron la contextualización histórica en los años setenta u ochenta, el análisis de este antropólogo, sintetizado en aproximadamente treinta páginas, coincide en varios apartes con esta tesis.

Asimismo, el investigador local Gustavo Zapata Restrepo ha destacado la presencia de esta comunidad indígena en la historia del municipio de Andes. En el caso particular de este autor, sobre la base de una lectura atenta del archivo histórico local de Andes, en varios de sus escritos sobre esa municipalidad señaló la participación de las y los indígenas en los procesos políticos o territoriales de la sociedad y de la educación andina (1997 y 2019). En 2017, Zapata Restrepo recopiló sus anotaciones sobre la lucha de los indígenas, desde la antigua denominación de Caramanta hasta la actual de Karmata Rúa, en un artículo publicado en una revista de divulgación subregional (*Revista Mirador del Suroeste*). Aquí cabe subrayar

⁷ *Unidad Indígena* fue el primer órgano editorial indígena del país. Publicado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) desde 1975 y con una tradición de 35 años y 125 números editados. En la primera publicación, escrita por el líder indígena Trino Morales, se explicó que el periódico serviría para: “[...] mantener informadas a todas las comunidades indígenas y demás sectores populares colombianos sobre los sucesos de nuestro movimiento y a través de esta información aprender a tener mayor claridad sobre nuestros problemas: de dónde vienen, por qué los tenemos y cómo vamos a hacer para resolverlos [...]” (Sánchez Gutiérrez y Molina Echeverri, 2010, pp. 126-136).

que en casi todas estas investigaciones, de los cinco bloques temáticos presentados, prevalece la denominación del resguardo indígena Cristianía sobre la nueva de Karmata Rúa.

Un bloque adicional está conformado por los estudios medioambientales sobre Dojuru y Karmata Rúa. En este sentido, resalto las investigaciones de Jesús David Torres Navarro y Yudith Muñoz Zea (2010), Lucía Andrea Morales Meneses (2016) y Gloria Patricia Zuluaga Sánchez (2020). Estos trabajos abordan las complejidades de los nuevos mercados verdes y las formas emergentes de la conservación de la biodiversidad desde una perspectiva étnica y territorial. A grandes rasgos, estas autoras plantearon que los incentivos para la conservación de los ecosistemas, como los Pagos por Servicios Ecosistémicos (PSE), son herramientas efectivas para delimitar el ordenamiento territorial del resguardo indígena de Karmata Rúa. En estos análisis también se discutió la visión de las comunidades indígenas como guardianes del medio ambiente, a la vez que señalaron otras problemáticas relacionadas con las zonas de traslape entre el territorio legal indígena y las áreas o reservas naturales protegidas, así como los desafíos ambientales específicos que enfrenta Karmata Rúa.

Los estudios con los que formo este balance, en algunos casos más que en otros, serán retomados a lo largo de esta tesis. Un análisis más detallado de estas investigaciones también contribuyó a la elaboración de las siguientes páginas. Además, la búsqueda de nuevas fuentes bibliográficas para esta investigación incluyó la consulta de publicaciones de divulgación no académica relacionadas con esta comunidad indígena en particular. Entre ellas se encuentran las cartillas *Hijos de los espíritus. Una historia mágica del pueblo emberá Chamí del suroeste Antioqueño* (2011), y *Näberârâbâ büi dâpêdâdâ. Lo que los ancestros nos dejaron. Nuestra identidad embera en el suroeste de Antioquia* (2015), así como el *Manual de enseñanza y escritura ēbēra chamí. Karta ebera bedea buu kawabiyita* (2013) y los *Cantos en ēbēra chamí* de Alejandro González Tascón, publicados en *Letras desde el Atrato y el Cauca. Memorias y archivos literarios. Literaturas y culturas de Antioquia* (2017). Estos trabajos tienen un enfoque más práctico y están orientados a la difusión cultural y a la afirmación de la identidad de la comunidad indígena en la subregión suroeste.

DE TERRITORIOS Y TERRITORIALIDADES

Quiero comenzar esta sección planteando la siguiente pregunta: ¿por qué es significativo que hoy en día sigamos hablando de territorios y territorialidades? Estas dos categorías, desde las últimas décadas del siglo pasado, han experimentado una transformación (y sobreutilización)

que resulta importante abordar en este texto. Más aún cuando ambos conceptos, como categorías de análisis socioespacial, forman parte de dimensiones móviles, que no solo están atravesadas por el tiempo, sino también por las relaciones de sentido (y de poder) a través de las cuales se reproducen las diferenciaciones sociales y sus contradicciones latentes.

El territorio, por un lado, en la actualidad, y especialmente en el contexto (cultural, político y académico) colombiano, parece ser una categoría *naturalmente* asociada a las luchas de los pueblos indígenas, a las lógicas de la subalternidad y a la profundidad de lo rural. Sin embargo, más allá del dinamismo de una simple etiqueta —que, algunas veces, y solo por poner un ejemplo, implica señalar que todo lo que tenga algún signo de urbanidad, en el sentido de una ciudad o de un municipio, “no sea territorio”—, esta noción, lejos de ser simplemente un dato para la enunciación, forma parte de una compleja trama sociohistórica de enfrentamientos por el reconocimiento y el poder sobre su fijación o delimitación.

Esta categoría, la de territorio, a diferencia de otras como espacio o región, no proviene ni de una sólida tradición filosófica ni de las ciencias geográficas (Ramírez Velázquez y López Levi, 2015, p. 127; Saquet, 2019, pp. 29-30). El territorio, ante todo, ha sido un concepto estrechamente vinculado a la formación del Estado-nación y a la delimitación de un control político y económico de corte eurocéntrico. En términos generales, desde el siglo XIX, bajo la matriz hegemónica de la teoría política occidental y de la configuración de la escala nacional, el territorio adquirió “una fuerza simbólica capaz de unificar sentidos en torno al espacio habitado y económicamente ocupado” (Rajchenberg y Héau-Lambert, 2007, p. 42). En otras palabras, durante mucho tiempo, en la construcción de una comunidad imaginada, los representantes de los gobiernos nacionales (geógrafos, funcionarios, etc.) ofrecieron una imagen fija del territorio, y vinculada a distintos dispositivos simbólicos como los mapas, los himnos o las leyendas de los próceres, entre otros. Estos recursos, contribuyeron a naturalizar las fronteras territoriales a partir de la delimitación de las diferencias entre un “nosotros” y un los “otros”, o mejor aún, a convertir esas diferencias en diferenciaciones; es decir, en otredades del todo separadas y antagónicamente marcadas por la identidad nacional.

Con el paso del tiempo, ya en el siglo XX, ese antiguo escenario de dominio sobre el territorio del Estado-nación se transformó en un debate en el que entraron las resignificaciones de los pueblos originarios para la recuperación de sus condiciones materiales de producción y reproducción de la vida (Bartra, Betancourt y Porto-Gonçalves, 2016, pp. 43-44). A partir de los años sesenta, en el contexto de las luchas campesinas por la

explotación y redistribución de la tierra, múltiples comunidades indígenas de toda América Latina levantaron las banderas de la reivindicación para reconstruir los territorios y las identidades que, durante generaciones, a sus ancestros les habían sido históricamente negadas, o cuando menos, completamente condicionadas por los grupos hegemónicos. En las décadas siguientes, diferentes círculos académicos, sobre todo desde la geografía, la sociología y la antropología, y especialmente en el escenario latinoamericano, comenzaron a plantear otras propuestas sobre un concepto de territorio que, a partir de entonces, incorporó casi implícitamente la experiencia de las comunidades históricamente alterizadas.

En esos estudios, el concepto de territorio se redimensionó como una parte de las relaciones comunitarias que se tejen en la vida cotidiana, y en donde otras abstracciones (como paisaje o lugar) no se adecúan completamente a lo que las propias comunidades conciben en su existencia diaria (Ramírez Velázquez y López Levi, 2015, p. 149). Además, esas discusiones ambientalistas permitieron observar que esos territorios, que desde el predominio de las visiones nacionales se habían comprendido como “naturales”, “sin población” o “vacíos” —y que, a partir del siglo XIX, desde la frontera norte de México hasta el sur de Argentina, fueron narrados como desiertos inhóspitos, habitados por indios indómitos y catalogados principalmente bajo referencias negativas (Rajchenberg y Héau-Lambert, 2007; Zusman, 2013; Bernard, 2016)—, en realidad habían sido históricamente poblados por grupos cuyas condiciones materiales (de producción y reproducción) estaban ligadas (esencialmente) a lo que hoy entendemos como “medio ambiente” o “naturaleza”.

Desde esas perspectivas, la dicotomía (por cercanía u oposición) entre el hombre y la naturaleza se tornó aún más compleja. Un ejemplo de esto se encuentra en las investigaciones del geógrafo y activista brasileño Carlos Walter Porto Gonçalves, quien centró su atención en el *movimiento seringueiro* del estado de Acre. Este movimiento adquirió relevancia tanto a nivel nacional como internacional debido a las emergentes luchas por los derechos territoriales y laborales de los trabajadores del caucho en Brasil durante las décadas de 1970 y 1980 (Porto Gonçalves, 2001). Porto Gonçalves dedicó gran parte de su trabajo a la noción de la *territorialidad seringalista*, entendida como una construcción social en la que la defensa del territorio estaba, al mismo tiempo, atravesada por una lucha simbólica contra los procesos de despojo y desplazamiento provocados por las políticas de la globalización de la segunda mitad del siglo XX. Según su análisis, esa lucha fue el “producto del entrecruzamiento” entre las determinaciones del capital, provenientes de los países denominados “primermundistas”, y el contexto sociogeográfico de la Amazonía (ibid., p. 89).

Asimismo, desde la sociología, la dimensión cultural y simbólica del territorio comenzó a adquirir mayor relevancia. Las investigaciones de Alicia Barabás Reyna sobre el concepto de *etnoterritorialidad* ilustran muy bien este punto. Siguiendo el análisis de Gilberto Giménez,⁸ y basándose en el trabajo etnográfico realizado durante varios años en las comunidades indígenas del estado de Oaxaca (México), Barabás Reyna definió el territorio como un “espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional” (Barabás Reyna, 2010, p. 20). Desde esta perspectiva, los etnoterritorios fueron planteados como espacios habitados por poderosas entidades anímicas y territoriales, conocidas como “dueños o señores de los lugares”: del cerro, del monte, de la tierra, de los animales, el agua, el viento, el rayo, entre otros. De este modo, cada territorio “pertencería” a una “entidad territorial” poderosa, ante la cual las personas o comunidades realizan rituales u ofrendas para apaciguar su ira, obtener permisos o ayudas sobrenaturales, y tienen como resultado la abundancia y el bienestar (p. 17).

En relación con esto, el antropólogo Arturo Escobar fue otro de los investigadores que, ahora desde el contexto colombiano, centró sus análisis en las discusiones sobre la construcción (y conceptualización) de la noción de territorio en otras comunidades con identidades y conocimientos subalternos. Escobar (2010) recopiló las experiencias de su trabajo de campo etnográfico, iniciado a principios de los años noventa, en torno a las diferentes formas de resistencia y autonomía territorial, especialmente de las y los campesinos afrodescendientes del Chocó biogeográfico en Colombia. Su enfoque retomó los debates del ambientalismo y de la ecología política para problematizar los conflictos relacionados con la distribución económica, ecológica y cultural entre esas comunidades locales y el Estado-nación, que están profundamente ligados a las dinámicas globales del capitalismo. En ese texto, Escobar abordó el postdesarrollo y la colonialidad mediante la noción de *ecología política de la diferencia*: un marco teórico y etnográfico que consistió en

⁸ En el contexto de la sociología mexicana, Gilberto Giménez introdujo la noción de identidad en los debates sobre el territorio. Principalmente, enfocándose en la dimensión subjetiva y en los modos en los que la interiorización de los símbolos y valores contribuyen a la construcción de “territorios identitarios” o “territorios culturales”. Para este autor, esos “territorios identitarios” —a diferencia de los “territorios abstractos”, que estarían atravesados “en mayor medida por las nociones de poder (jerarquías), de administración y de frontera” (Giménez, 1999, p. 31)—, serían espacios inmediatos, del entorno cotidiano, y concebidos como vitales para la sociabilidad y el refugio. Finalmente, desde esta perspectiva, los espacios “geosimbólicos” serían elementos geográficos antropizados, que se materializarían como partes del relieve o como verdaderos “monumentos naturales” cargados de significados políticos, religiosos, culturales y afectivos (p. 42).

“leer” los eventos mundiales en términos de la diferencia y sus conexiones, en lugar de solamente hacerlo en los términos (convencionales) de la dominación (ibid., p. 34).

A partir del cambio constitucional de 1991 en Colombia, el autor reflexionó sobre cómo las luchas de organizaciones como la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), la Organización Regional Embera Waunana (OREWA) y el Proceso de Comunidades Negras (o Movimiento del PCN) contribuyeron a reconfigurar el concepto de territorio. En su análisis, sostuvo que este proceso de redefinición surgió en articulación con las disputas jurídicas por el reconocimiento social y la reivindicación territorial, y fue impulsado por las nuevas posibilidades abiertas en la época de la Asamblea Nacional Constituyente (1900-1991) en términos de inclusión de las voces subalternas. Según el autor, ese cambio permitió una revalorización del concepto de territorio, no solo como un espacio físico o de gobierno estatal, sino también como una categoría profundamente vinculada con la identidad cultural y la lucha por el derecho a la autonomía y la autodeterminación.

Es más, en ese momento histórico, una idea concreta sobre el territorio respaldaba las movilizaciones políticas, así como “la supervivencia física y cultural de las comunidades”. De acuerdo con Escobar, el concepto de territorio apenas comenzó su trayectoria en el Pacífico colombiano después de los años sesenta del siglo pasado, y en los orígenes de su uso (político y cultural), algunos de los factores que más influyeron fueron los siguientes: a) la ley de 1959 sobre las tierras bajas del Pacífico declaradas como baldías; b) la presencia creciente, desde los años sesenta y setenta, de los misioneros, agencias del Estado y proyectos de desarrollo; y c) la crisis del poblamiento tradicional. Así, la conjunción de estos elementos encontró su punto álgido en los años ochenta, cuando personas y empresas externas a la región expandieron la extracción de recursos (como las compañías madereras), y esto motivó novedosas estrategias de organización para la defensa de sus territorios por parte de las comunidades negras en la parte media del río Atrato (Escobar, 2010, pp. 66-75).

En efecto, los argumentos sobre los usos particulares de estas comunidades (negras e indígenas) y sus diversas formas de arraigo cultural y simbólico con el monte, el mangle o el mar fueron fundamentales en la renovación conceptual del territorio en los años noventa. El concepto de territorio, de este modo, empezó a asociarse con las prácticas consuetudinarias de las comunidades étnicas. Sobre todo, con un territorio configurado a través de las actividades diarias de grupos negros, indígenas y campesinos mestizos, cuyas identidades estaban fuertemente vinculadas a geografías históricamente racializadas; es decir, a los territorios tropicales y húmedos, que tradicionalmente fueron asociados (por el Estado y las

esferas hegemónicas) a los grupos definidos bajo preceptos raciales desde los cuales su “cercanía con la naturaleza” los hacía “incapaces de la razón y el progreso”. Desde este punto de vista, entre muchas otras, Escobar formuló algunas preguntas claves alrededor de esas identidades que, reconfiguradas a finales del siglo XX, podrían haber sido un producto del Estado neoliberal —por ejemplo, a través del Art. transitorio 55 de la Constitución o de la Ley 70 sobre los derechos territoriales y culturales—, o una consecuencia de la acción social decidida de los movimientos activistas, o quizá de la intermediación entre ambas.

En ese contexto, la propuesta de Arturo Escobar sobre los *territorios de la diferencia* integró los planteamientos centrales de los movimientos y activismos del Pacífico colombiano durante los años noventa. Uno de sus análisis principales, relacionado con una crítica a la supuesta universalidad de la modernidad y la globalización eurocéntrica, se ocupó de los esfuerzos cooperativos a través de los cuales existen diversos sentidos de la “economía” en esos territorios diferenciados. Es decir, sobre la posibilidad de alternativas comunitarias en las que no predominaría la estructura jerárquica de la producción capitalista, o donde sería posible una distribución o reinversión de la plusvalía dentro de las auto-organizaciones. De hecho, Escobar sugirió que esas comunidades del Pacífico colombiano podrían pensarse bajo la perspectiva de las “modernidades alternativas” presentada por los estudios de modernidad/colonialidad/descolonialidad (MCD) (pp. 193-195). Un enfoque que, citando al autor, formaría parte de un “intento de hacer visible este potencial transformador de las historias locales en el desarrollo del diseño global”, además de representar “una reconceptualización en términos de alternativas a la modernidad” (p. 195).

De hecho, las estrategias de esa perspectiva se concentrarían en tres posibilidades: a) un desarrollo alternativo en el que los medios de subsistencia y la autonomía comunitaria sean puntos centrales; b) el potencial de las modernidades alternativas, protectoras de los diversos conocimientos sobre la economía, la ecología y la cultura; y c) alternativas a la modernidad como procesos interculturales y descoloniales, desde donde es posible imaginar y reconstruir la diferencia (p. 219). Sin embargo, en una nota al pie de su etnografía, el mismo autor aclaró que su análisis no se centró en “decidir si estas prácticas califican más adecuadamente como capitalistas alternativas o no capitalistas”, pues ese estudio “exigiría seguir el proyecto en detalle durante varios años” (p. 130, nota 28). Una cuestión que terminó restringiendo su propuesta sobre la diferencia, llevándola a un punto cercano a la idealización de las luchas étnicas, sobre los modos determinados en los que esas comunidades siguen participando, tanto internamente como externamente, en las lógicas del desarrollo de la

globalización o en la capitalización de sus territorios; por ejemplo, en la tensión alrededor del reconocimiento (identitario y territorial), que con un renovado aparataje socio-jurídico garantiza la explotación de unas formas y no de otras, a la larga asociadas con la redistribución neoliberal (como se podrá ver al final de esta tesis con el etnoturismo).

En este punto, considero que uno de los aportes más importantes del marco analítico de Escobar fue el de comprender la naturaleza (y el Pacífico colombiano) no como algo dado, sino como una construcción que contempla el rol (ecológico, económico y cultural) de las comunidades que han habitado los montes y las selvas durante generaciones. En otras palabras, aunque los bosques húmedos tropicales o la selva amazónica “parezcan” territorios vírgenes al no haber sido configurados, hasta hace relativamente poco tiempo, bajo las lógicas de la globalización y de la matriz epistemológica occidental, esto no significa que su constitución (en términos de forma, reproducción o sostenimiento, etc.) esté desarticulada de las prácticas de aquellas comunidades que, durante siglos, han esparcido sus semillas, cazado sus animales o sembrado el agua de sus ríos. En suma, desde esta perspectiva, el territorio se entendería como una formación sociocultural y medioambiental única, que se articula tanto con la historia cultural como con la economía y la vida social y política de las colectividades.

Ahora bien, en las últimas décadas, el geógrafo brasileño Rogério Haesbaert ha sido otro de los autores que también abordó la cuestión territorial en el contexto latinoamericano, pero desde una perspectiva contraria a los planteamientos anteriores. A partir de un análisis empírico sobre la presencia de los gauchos en el oeste del estado de Bahía (en el nordeste brasileño), Haesbaert comenzó a identificar que los procesos de “desterritorialización” y de “reterritorialización” estaban dialécticamente interrelacionados. Así, siguiendo la tradición de la geografía humana y una revisión exhaustiva de los debates onto-epistemológicos de las ciencias sociales en general, definió el territorio como un espacio “vinculado *siempre* con el poder y con el control de los procesos sociales”. Esto es, un espacio en el que, tanto en sentidos positivos como negativos, “la desterritorialización *nunca puede disociarse de la reterritorialización*” (Haesbaert, 2013, p. 13). Este autor planteó una genealogía de las diversas concepciones del territorio en el pensamiento occidental. Esas definiciones, sobre cómo se ha entendido históricamente el concepto de territorio, abarcaron desde las visiones más tradicionales del territorio como recurso natural; hasta perspectivas más complejas del territorio entendido como un espacio de relaciones sociales, políticas y naturales (como un espacio relacional); además de otras en las que se plantea como un campo de representaciones simbólicas y culturales o un espacio de dominación económica y funcional.

Para Haesbaert (2013) el territorio implicaría tanto la movilidad como la acción, de ahí que su análisis haya estado centrado en las dinámicas de (des o re) territorialización más que en los “territorios estables” (pp. 34-35). Además, propuso que tanto el territorio como el proceso de territorialización serían dos cuestiones inherentes al ser humano y al mundo, de modo que no pueden ser completamente “extinguibles” por la desterritorialización, “salvo que desaparezcan tanto los seres humanos como la tierra que habitamos” (Haesbaert, [2004] 2011, p. 307). En ese sentido, en cada acción territorial, de fragilización o pérdida de control territorial (léase también de desterritorialización —o de lucha—), surgiría simultáneamente un nuevo proceso de territorialización (o reterritorialización), que de manera simultánea o sucesiva generaría otras experiencias territoriales o multi-territorialidades. En esa propuesta, a partir del análisis de cuatro perspectivas (económica, política, cultural y filosófica), el geógrafo planteó que tanto la reterritorialización como la desterritorialización consistirían en dos caras distintas de la misma territorialidad. Así que, la “des-territorialización” (con guion intermedio) sería una forma de entender cómo se re-estructuran espacialmente las dinámicas de la territorialización a lo largo del tiempo (Haesbaert, [2004] 2011, p. 149).

Esta perspectiva supondría que, en la medida en la que una forma de territorialización “desaparece”, otra se superpondría a la anterior, e incluso, sin que la primera se desvaneciera por completo, podrían surgir nuevas territorialidades en el mismo espacio-tiempo. Si bien Haesbaert centró su enfoque teórico sobre la desterritorialización por la creciente movilidad del capital y las nuevas dinámicas de la virtualidad y el trabajo en la digitalidad contemporánea, su estudio no se limitó solo al presente y también rastreó algunas referencias históricas indirectas del fenómeno de la des-territorialización. Principalmente, sugiriendo que, a lo largo del tiempo, las formas de territorialización antiguas han permanecido incluso cuando otras se les superponen. Un ejemplo de esto sería la construcción del dominio del Estado-nación sobre los antiguos estatutos sociales, o la yuxtaposición del sistema capitalista global frente a los estados nacionales previos. En estos casos, las nuevas territorializaciones no borraron completamente esos viejos procesos territoriales, sino que los integraron.

De acuerdo con este autor, el punto central estaría en las relaciones de poder y la gestión o dominación que algunos grupos sociales específicos pueden ejercer sobre otros, así como sobre el territorio en el que habitan. En esta propuesta, el mayor dilema de la reconfiguración territorial en la actualidad no sería la des-territorialización (que, sobre la base de lo anterior, consideró un mito), sino la multi-territorialidad asegurada para unos pocos (grandes empresarios y ejecutivos globalizados) y la precarización territorial para muchos

otros; como ocurre con los millones de migrantes que, según él, viven en una “territorialidad sin territorio” (Haesbaert, [2004] 2011, p. 2013). Ese escenario, de la configuración y reconfiguración de los territorios, al estar basado en parámetros tan amplios y relacionados con la flexibilidad y la fluidez o circulación de las mercancías, los agentes o los símbolos, dejaría por fuera algunos elementos que también atravesarían la construcción de las desigualdades territoriales, y que además están marcados por las condiciones de opresiones sistemáticas. La predominancia del enfoque filosófico en el análisis de Haesbaert, en suma, desarticularía las relaciones de sentido que producen las diferenciaciones y los conflictos (no siempre visibles, pero siempre presentes) en el interior de los propios territorios. Siguiendo a Blanca Ramírez Velázquez y Liliana López Levi (2015), esa visión de la multiterritorialidad planteó una operación autónoma y desconectada, que finalmente rompió con el proceso y lo ajustó en pedazos (estructuralmente) fragmentados (pp. 156-157).

En otras palabras, a partir de las consideraciones de Haesbaert, al menos desde una perspectiva coherente, sería posible que los seres humanos permanentemente estuviéramos siendo territorializados, y que debamos desterritorializarnos según el sentido que el autor finalmente retomó de los filósofos Deleuze y Guattari. Sin embargo, ese razonamiento, visto desde las dimensiones procesuales e históricas de los conflictos sociales concretos, no resulta tan armonioso. No terminaría siendo beneficioso, “amoroso” o democrático para todos los actores. Finalmente, a pesar de que Haesbaert primero se enfocó en desvirtuar la idea de la desterritorialización, para luego aceptarla en las esferas más empobrecidas de la realidad global contemporánea, observar su propuesta desde las complejidades del proceso sociohistórico de la construcción de la territorialidad de una comunidad específica en una geografía particular, o de las luchas por el territorio ante las variables de la diferenciación y de la desigualdad, podría revelar que lo que para algunos es multiterritorialidad para otros es desterritorialización, pero no desde un punto de vista relativizante.

En todo caso, Haesbaert llamó la atención sobre el uso de esa categoría relacionada con las “sociedades genéricamente denominadas tradicionales”, sobre todo en relación con lo que consideró el “trasplante” o la “generalización” de la noción de territorio a contextos tan distantes y dispares de las sociedades occidentales y desarrolladas. Para este autor, más que el concepto de territorio, en lo relativo a los pueblos indígenas o a las relaciones étnicas de América Latina, sería más adecuado el uso de la noción de territorialidad, debido a su vinculación con “cuestiones más simbólico-culturales” (Haesbaert, [2004] 2011, p. 63). En otras palabras, por estar en su análisis la territorialidad concebida como “la dimensión

simbólica del territorio”, aunque esta no constituya el “elemento dominante ni agote las características del territorio” (Ramírez Velázquez y López Levi, 2015, p. 151). La territorialidad, desde ese punto de vista, se trataría de un proceso dinámico para controlar personas, recursos, objetos, áreas o relaciones. En última instancia, un enfoque contrario al de los autores antes mencionados, para los cuales, a diferencia de Haesbaert, en términos generales, “no hay territorio sin una determinada territorialidad que no haya sido resultado de un proceso de territorialización” (Bartra, Betancourt y Porto-Gonçalves, 2016, p. 57). De hecho, para académicos como Arturo Escobar, el marco de las territorialidades en conflicto consistiría en una crisis del modelo onto-epistemológico occidental y globalizado que, lejos de simplemente ser un ejercicio del poder, estaría relacionado con la lucha de unas poblaciones en contra de la ocupación y la imposición de pocos sentidos unívocos sobre la vida y su relación múltiple con la tierra que habitan (Escobar, 2014, 2015).

Hasta este punto ha resultado significativo situar la historicidad de esta categoría y su contextualización en el ámbito latinoamericano contemporáneo, debido a las variables culturales, sociohistóricas y de la economía política que todavía hoy atraviesan el análisis y la reinterpretación de este concepto. Del territorio, por otro lado, se derivan otras categorías como la territorialidad o la territorialización. A lo largo de esta tesis, además de los debates anteriores para estudiar esta triada conceptual —sobre el territorio, la territorialidad o el proceso de la territorialización— también me apoyaré en el estudio clásico del geógrafo y teórico francés Claude Raffestin ([1980] 2011). Sobre todo, porque considero que su visión relacional del territorio y la territorialidad constituye una síntesis de los debates en torno a esta noción y sus derivados, a pesar de la anterioridad de su análisis desde la geografía crítica.

El territorio, para Raffestin, es una producción a partir del espacio. Es un espacio en el que individuos, grupos o conjuntos de grupos han proyectado energía e información en virtud de un sistema de acciones o comportamientos. El territorio es una producción social simultánea del espacio y del tiempo: una trama de nudos y redes que, en su forma más elemental, permite delimitar, aislar, abstraer o incluso manifestar el poder en un área precisa (Raffestin, [1980] 2011, pp. 102-109). Por ejemplo, en un territorio fijado (como el territorio-resguardo o territorio-comunitario de esta tesis), que está en permanente vinculación con el poder del Estado-nación y también es atravesado por las resistencias o las estrategias relacionadas con su demarcación a lo largo de doscientos años. De acuerdo con Raffestin, la dimensión del poder —del Estado, económica, de delimitación y control— está inserta en el territorio, así como también lo está la dimensión simbólica —de los conocimientos, las

prácticas y los múltiples sentidos que cotidianamente “producen” el territorio y el entramado de la territorialidad— (Ramírez Velázquez y López Levi, 2015, pp. 137-139).

Desde esta perspectiva, sin embargo, el territorio no se limitaría al ejercicio del poder del Estado. De hecho, según Raffestin, las resistencias y las estrategias territoriales están relacionadas tanto con el posicionamiento espacio-temporal de los actores como con la complementación de las escalas (“moleculares” y “atómicas”) que los integran (Raffestin, [1980] 2011, p. 147). Esto, por un lado, implicó una crítica a las teorías tradicionales de la geografía política en las que casi únicamente se observaba la dimensión (macro) del Estado, o de la relativa soberanía del Poder con mayúscula (es decir: la escala nacional, que mencioné más arriba) (Ramírez Velázquez y López Levi, 2015, p. 137). Y, por el otro lado, consistiría en observar el dinamismo de las relaciones de poder entre los diferentes actores: los individuos, las comunidades o el Estado-nación, que configuran y transforman el espacio territorializado. Al mismo tiempo que, esas distintas dimensiones y posicionamientos, les permiten ocupar roles variados (simétricos o asimétricos) en la producción territorial.

Para Raffestin ([1980] 2011), la construcción social del territorio, en algunos casos, podría derivar en imágenes aparentemente fijas o menos móviles. Es decir, en “imágenes territoriales” que, a veces representadas como unívocas, reflejarían la acumulación de los factores (históricos, políticos, económicos, culturales o simbólicos) que juegan un papel crucial en la “estructuración profunda” de la gestión y la planeación de las relaciones (entre los actores u otros elementos) que producen el territorio. Asimismo, la multidimensionalidad que subyace a la producción de la “vivencia territorial” estaría configurada con los valores particulares en los que al mismo tiempo está presente el “proceso territorial” y el “producto territorial” (p. 112). En otras palabras, esto se refiere a la combinación de un sistema de relaciones existenciales y productivas entre los hombres y el entorno, que configuran el entramado de la territorialidad: de la vida tejida entre la sociedad, el espacio y el tiempo.

En suma, y citando al autor, “la territorialidad aparece entonces como formada por relaciones mediatizadas, simétricas o asimétricas respecto a la exterioridad. [...] se manifiesta en todas las escalas espaciales y sociales y es consustancial a todas las relaciones”. Y, además, su análisis “no es posible más que a través de la especificidad de relaciones reales reubicadas en su contexto socio-histórico y espaciotemporal. [...] Es decir, no es posible comprender esta territorialidad si no se considera lo que la construyó, los lugares donde se desarrolla y los ritmos que implica” (Raffestin, [1980] 2011, pp. 114-113). Después de todo, en los términos concretos de esta investigación, este análisis es una vía para reflexionar

acerca de la construcción de esas imágenes territoriales que, tanto en el suroeste lejano como en el resguardo indígena, constituyen una permanente e indisoluble relación.

Por un lado, en un suroeste que se ha proyectado como si únicamente fuera el territorio racializado de la colonización antioqueña. El territorio paisa blanqueado o el espacio de una blanquitud en la que no existen (o no se han observado) las dimensiones étnicas que están en constante tensión desde las raíces mismas de su configuración. En una geografía en la que no se ha dimensionado el tejido de las relaciones sociales e históricas particulares que configuran la territorialidad tradicionalizada junto con las territorialidades generalmente excluidas y marcadas por la etnicidad. Por el otro lado, desde la representación de un territorio-resguardo (o territorio-comunitario), que hoy en día indiscutiblemente se entiende como un espacio delimitado y mediado por las normativas de una codificación espacial que lo configura a partir de las variables de la alteridad. Sobre la base de las lógicas del reconocimiento político (asociadas al diálogo asimétrico entre el Estado-nación y las estrategias colectivas o las resistencias locales) que lo reivindican, pero siempre y cuando esté contenido y sujeto a la homogenización del Territorio Indígena o de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (Olaya Amézquita, 2009). En última instancia, bajo el efecto de la separación (y esencialización) entre el territorio de unos por una parte y el territorio de los otros por la otra.

Estas reflexiones, además, dan luces para comprender que la territorialidad analizada en estas páginas ha existido (a lo largo de dos siglos) a propósito de su producción elemental, es decir, vinculada con la construcción primaria de un territorio comunitario que luego se convertiría en el territorio del resguardo. Así, teniendo presente los debates anteriores, aquí el territorio y la territorialidad son pensados como dos entramados diferentes, pero profundamente vinculados dialécticamente y procesualmente. Dos dimensiones que hoy en día están relacionadas con la ambivalencia entre el fortalecimiento interno (e institucional) versus la limitación (ontológica) y la delimitación (espacial) del territorio y la territorialidad de una comunidad. *El territorio de nosotros. La construcción histórica de la territorialidad de una comunidad ébēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia*: es un juego presente y acumulado de una tensión expuesta en tres momentos históricos distintos, que están atravesados por el dinamismo de una territorialidad replegada (en el territorio comunitario del resguardo) y una territorialidad abierta (extendida por el suroeste lejano).

A partir de aquí, cuando hable de territorio, estaré haciendo referencia a una tipificación de la noción de *territorio* entendida como una construcción sociohistórica que va

más allá de la delimitación física del espacio, como sucede con el territorio resguardo o el territorio étnico contemporáneo, donde esa demarcación con fines administrativos es predominante. En este caso, se trata de una concepción del territorio como el resultado histórico de las interacciones entre una comunidad indígena y las estructuras de poder, así como de sus procesos de significación y transformación a lo largo del tiempo y el espacio. De ahí se desprenderá, además, que la territorialidad de estas páginas se centra en los modos en los que una comunidad se apropia, relaciona o da significado a esa construcción sociohistórica. Es decir, una *territorialidad* que implica una relación activa y dinámica de un grupo con su entorno, y que está influenciada por factores identitarios y de poder.

En este texto estudiaré la construcción de esa territorialidad (en etapas o fases procesuales) que están vinculadas con la producción del territorio comunitario (del hoy Resguardo Indígena Cristianía-Karmata Rúa) y con los diferentes entramados de las relaciones existenciales y productivas entre esa comunidad *ēbēra chamí* y el contexto histórico en el suroeste lejano (donde también están los municipios de Andes y Jardín). Una territorialidad atravesada por los vínculos recreados y significados en las prácticas cotidianas, así como por su relación estrecha con las dinámicas (espaciotemporales cambiantes) del territorio por el que caminan juntos. Finalmente, una territorialidad que también está incorporada a la relación comunitaria (mítica, ancestral, espiritual, administrativa, generacional e histórica) que día a día se teje con las montañas, las plantas, los animales y los jais, y que hace parte de las relaciones a veces naturalizadas, pero invariablemente contingentes de la alteridad (en sus diferentes dimensiones de la legitimidad o la legalidad, la economía, lo identitario y cultural, de la política o de la construcción de la etnicidad).

CONSTRUIR UNA ESTRATEGIA METODOLÓGICA

Más arriba mencioné que formular este texto me llevó a la idea de construir una antropología histórica reflexiva, que no se limitó a la labor de una historiadora que leyó el material de archivo a través de un filtro antropológico, ni de una antropóloga que consideró la dimensión histórica del trabajo en campo. Se tratará, más bien, de construir una reflexión en torno a la dimensión histórica de todo problema de investigación social. En este caso, para producir una trama teórico-metodológica que se tejió en torno al siguiente objetivo general: analizar el proceso sociohistórico de la construcción de la territorialidad de la comunidad *ēbēra chamí*

del (hoy denominado) resguardo indígena de Karmata Rúa en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia. De este objetivo, además, se desprendieron los siguientes objetivos específicos:

- Definir y describir los diferentes momentos de la territorialidad históricamente construida por la comunidad ēbēra chamí de Karmata Rúa en el suroeste lejano de Antioquia.
- Identificar las diversas formas de construcción de la territorialidad en la comunidad ēbēra chamí de Karmata Rúa del suroeste lejano.
- Interpretar las diferentes nociones del territorio a través de las voces de las y los integrantes de diferentes generaciones de la comunidad ēbēra chamí de Karmata Rúa.

De este modo, para analizar el proceso sociohistórico de la territorialidad de una comunidad específica en un contexto socioespacial particular, diseñé una propuesta metodológica basada en la articulación de tres métodos distintos: el hermenéutico-indicial, el etnográfico-cualitativo y el cartográfico-socioespacial. Esta combinación me permitió organizar los diferentes instrumentos de investigación en niveles (o etapas metodológicas) que se cruzaron y complementaron tanto en la realización de la metodología como a lo largo de toda la tesis.

Concretamente, mi trabajo de campo, lo dividí en distintos niveles distribuidos en los cuatro meses (oficiales) de la experiencia empírica. La formulación general de la estrategia fue la siguiente: en septiembre, comenzar la re-lectura de los archivos históricos y la inmersión etnográfica; en octubre, entablar una vinculación con la comunidad e iniciar recorridos territoriales; en noviembre, proponer diálogos orientados y poner en común algunos archivos o documentos históricos; y finalmente, en diciembre, cerrar las actividades y esquematizar las cartografías. Es importante aclarar que, más que un cumplimiento estricto de este esquema, esta delimitación fue un marco de referencia para esos meses de trabajo en campo. Así, aunque la lectura de los archivos comenzó en septiembre este proceso no terminó allí, sino que se extendió más allá de los cuatro meses destinados al campo empírico. Además, esta metodología también estuvo atravesada por otras actividades derivadas, así como por las conversaciones cotidianas, la observación participante y la escritura sistemática en distintos diarios de campo. A continuación, detallaré algunos aspectos sobre esos tres niveles teórico-metodológicos: hermenéutico-indicial, etnográfico-cualitativo y cartográfico-socioespacial.

Re-lectura hermenéutico-indicial

Al iniciar mi trabajo de campo para la realización de esta tesis de maestría decidí releer algunos de los documentos de archivo que ya había trabajado en mi monografía de pregrado.

Esto estuvo motivado, sobre todo, por los todavía intangibles interrogantes que me quedaron después de mi primer acercamiento a esas fuentes. En ese momento, cuando investigaba para lo que ahora son los antecedentes de esta tesis, esa lectura preliminar implicó dedicar un año completo (o un poco más) a la consulta cotidiana de los diferentes archivos históricos, repositorios y centros de documentación especializados y distribuidos por toda la ciudad de Medellín. Esta investigación también se nutrió de ese proceso, y por eso considero importante mencionarlo. Aun así, en septiembre de 2023, inmediatamente después de regresar desde Monterrey a Medellín, volví a algunos de esos lugares que antes fueron comunes, y además exploré otros sitios de consulta que no había considerado previamente y que ahora también forman parte del acervo documental de esta investigación.

Para empezar, retomé la labor artesanal que implica la búsqueda de fuentes de época. Primero, en el Archivo Histórico de Antioquia (AHA) consulté una vez más algunos de los tomos del Fondo Baldíos y del Fondo Notarial. En esta oportunidad, esta tarea consistió en la consulta para la digitalización de los archivos y su posterior lectura en el municipio de Andes. Así, con los documentos del siglo XIX digitalizados, procedí a la búsqueda de otro tipo de documentación de finales del siglo XX. Específicamente, me dirigí al centro de documentación de la sede central de la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia (CORANTIOQUIA). Allí procedí de la misma manera para que en el transcurso de los próximos meses pudiera emprender la lectura de esos y otros documentos. A grandes rasgos, el corpus de la documentación histórica analizada consistió en los documentos de los archivos mencionados, así como en la consulta virtual en el Archivo General de la Nación y de otros que ya tenía digitalizados (desde mucho antes) del Archivo Histórico Municipal de Andes (AHMA) y el Archivo del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).

En el **Anexo 1** de este texto incluí una tabla con el detalle de cada una de esas unidades documentales. La información de esos archivos y documentos que reposan en distintos repositorios la observé a partir de sus dimensiones temporales y escalares del siguiente modo: la documentación (local de los archivos históricos municipales de Andes y Jardín, así como la regional del AHA) abarcan desde la segunda mitad del siglo XIX a finales de la centuria; la documentación (de la escala nacional) del AGN a partir de 1939 hasta 1976; los archivos (regionales y nacionales) del INCORA desde 1973 a 1982; y los documentos del repositorio de CORANTIOQUIA son de finales del siglo XX hasta 2004. Además, ese compendio lo complementé con otros textos de época publicados (de divulgación o académicos) de un rango temporal bastante amplio, entre ellos: el texto de 1809 de José Manuel Restrepo Vélez,

de Jean Baptiste Boussingault de 1829, de Manuel Uribe Ángel de 1885 o de Juan de Dios Restrepo Ramos en 1885 y Rufino Gutiérrez en 1917. Asimismo, con la consulta presencial de documentos en la Sala Patrimonial de la Universidad de Antioquia (Luis Aníbal Tascón González de 1951, Roque Roldán Ortega y Hernando E. Sánchez de 1976, Alejandro González Tascón de 1985 y Ana Cecilia Hernández Escudero, 1995) y en la Biblioteca Nacional de Colombia Luis Ángel Arango (Ester Sánchez, 1992, y Sofía Sánchez Ledesma y Sandra Vasques Arboleda, 1999); además de la búsqueda de algunas cartografías antiguas en el Archivo General de Indias y la Biblioteca Virtual del Banco de la República (COL).

Para leer y re-leer esta documentación, me orienté principalmente en la teoría hermenéutica del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer y del historiador francés Jacques Le Goff, así como en el paradigma indicial del historiador italiano Carlo Ginzburg. En primer lugar, con base en el método de la comprensión o interpretación de las fuentes originales o primarias, me acerqué a lo que Gadamer (1992) denominó “la experiencia hermenéutica”. Esta perspectiva teórico-metodológica implicaría, por lo menos, una fase inicial en la que se intente superar “la ingenuidad positivista que hay en el concepto de lo ‘dado’” (p. 111). A grandes rasgos, este planteamiento me permitió acercarme a una crítica (interna y externa) de la documentación histórica para intentar descubrir sus intencionalidades manifiestas o encubiertas, y además comprender los lenguajes (técnicos, políticos o populares...) de las épocas examinadas. Procurando, de este modo, reconocer lo qué dijeron y el cómo lo quisieron significar las personas o instituciones involucradas en la producción de esa documentación que ahora es leída por una intérprete (Mesa Bedoya, 2017, pp. 121-123).

Siguiendo la reflexión hermenéutica de Gadamer, una segunda fase, además de ese examen de la forma y el contenido de las fuentes, pasaría por una autocrítica sobre las condiciones de comprensión y precomprensión de quien las interpreta (1992, p. 117). En otras palabras, por observar las diferentes maneras en las que se podrían traspasar las ideas propias a la información de otras épocas (o personas) (Mesa Bedoya, 2017, p. 127). Más adelante, volveré sobre esto a partir de la reflexividad etnográfica. En segundo lugar, y ante este contexto de reflexión hermenéutica, considero que es importante mencionar que, así como el enlistar esas fuentes en diferentes temporalidades y escalas no es algo dado, la categorización de este análisis en momentos históricos o en distintas partes también fue una estrategia metodológica para comprender el proceso histórico analizado. Es decir, empleando las palabras de Le Goff ([2014] 2016), “periodizar la historia es un acto complejo, a la vez cargado de subjetividad y de esfuerzo por producir un resultado aceptable para la gran

mayoría” (p. 13). Aún más, cuando la periodización en este trabajo no es de ninguna manera neutral o pretenda ser naturalizada como si delimitara el inicio o el fin de un proceso de larga duración. Estuvo relacionada, en cambio, con la puesta en escena de las diferentes combinaciones y tensiones entre las continuidades y las discontinuidades procesuales y sociohistóricas de la territorialidad de una comunidad específica en una geografía particular.

En tercer lugar, las raíces del paradigma de inferencias indiciales que planteó Carlo Ginzburg fue otro de los métodos fundamentales en la primera etapa de esta investigación. Este paradigma corresponde, básicamente, a lo que Ginzburg ([1986] 2013) presentó como un conocimiento adivinatorio, indiciario o semiótico. Es decir, un conocimiento indirecto o con un margen de aleatoriedad que faculta revelar —o develar— las “huellas tal vez infinitesimales que permiten tomar una realidad más profunda, de otro modo inalcanzable” (p. 182). Esas huellas que posibilitan reconstruir una secuencia narrativa a partir de “datos aparentemente insignificantes”, y de este modo, estudiar una “realidad compleja no directamente experimentable” (p. 183). Un planteamiento que se equipararía con el de buscar los pormenores de las voces o acciones de “los otros (subalternizados)” en los documentos oficiales. Aquí se trató, entonces, de indicios que adquirieron relevancia precisamente por haber sido considerados triviales o, retomando el análisis anterior, interpretados como “ausencias” y “vacíos” —al no apoyarse, por ejemplo, en discursos racionales e institucionalizados—, y en ocasiones naturalizados como equivalentes a la evidencia de la ausencia. Finalmente, la re-lectura hermenéutico-indicial de esa documentación, de algunas fuentes novedosas y de otras que ya conocía desde años atrás, fue simultánea a lo que en el siguiente apartado explicaré como la etapa o el nivel etnográfico-cualitativo.

Inmersión etnográfica

Comenzaré mencionando que la experiencia del trabajo de campo era completamente ajena a mi formación disciplinaria. Aparte de las clases de Seminario de Investigación de la maestría en antropología social, en las que aprendimos a escribir el diario de campo y leímos sobre las generalidades de la etnografía, no tenía ninguna experiencia significativa en esta materia. Como expliqué antes, algunas de las personas con las que me vinculé durante los meses del trabajo de campo ya las conocía: pocas eran amistades que conservo desde hace más de una década y con otras había interactuado brevemente durante el proceso de mi tesis de pregrado en historia. Sin embargo, la gran mayoría de las personas con las que me

relacioné entre septiembre y diciembre de 2023 hicieron parte de lo que presento como una inmersión etnográfica que, a su vez, fue una introducción al propio método de la etnografía.

Durante estos meses, ambas cuestiones —el ya conocer a algunas personas con las que deseaba dialogar y el acercarme a otras para proponerles una conversación sobre una investigación académica— resultaron complejas en varios sentidos. Inicialmente, el primer nivel de esta estrategia, que comenzó en septiembre, tenía como objetivo el abordar simultáneamente la re-lectura hermenéutica de los documentos históricos y el establecer algunas conversaciones informales para retomar o plantear futuros acercamientos con diversos actores de la comunidad. En otras palabras, mi primer mes de campo consistió en re-leer los archivos y en acercarme a algunas personas para hablar sobre esta nueva investigación. El exponer que ya tenía un estudio previo, y que en esta ocasión buscaba profundizar en aspectos que “habían quedado fuera de ese proyecto anterior”, no fue un asunto menor en este momento de la introducción. De hecho, podría decir que, en esta oportunidad, la puerta de entrada a la comunidad fue la tesis de historia que ya había realizado. Este antecedente fue importante al menos en dos sentidos: 1) gracias a este trabajo, que años antes había compartido de manera virtual con algunas personas, entre ellas con la profesora Gladys Yagarí de la Institución Educativa de Karmata Rúa, obtuve el apoyo necesario para acercarme a uno de los semilleros de investigación del resguardo; y 2) el enfatizar constantemente, durante las conversaciones cotidianas, que “ya había realizado una investigación” fue clave para acercarme a otras personas y sectores de la comunidad.

Así, en esencia, mi inmersión en la comunidad comenzó con una primera reunión a la que me invitó la profesora Gladys, junto con otras y otros docentes de la I. E. de Karmata Rúa, y con algunos(as) estudiantes y jóvenes egresados(as) de esa institución. Todas las personas asistentes a esa reunión hacían parte del Semillero de Investigación Rubén González. Este Semillero se había creado solo unos meses antes de mi llegada a la comunidad. Concretamente, el 19 de agosto de 2023, algunos estudiantes activos y egresados de la I. E. de Karmata Rúa se reunieron por primera vez para compartir sus experiencias en torno a sus investigaciones individuales, y para plantear una posible articulación y reflexión colectiva (entre escolares, universitarios-as y profesores-as) de la comunidad. Las y los integrantes del Semillero, querían honrar la memoria del finado licenciado en etnoeducación, Rubén González, pues para ellos él fue el primer investigador de la misma comunidad que revitalizó la lengua materna y el uso de los números en *ēbēra chamí*. La memoria de su

pedagogía quedó plasmada en una generación que, como me dijo uno de los integrantes del Semillero, “lamentaba haberlo tenido cerca y no haberlo sabido apreciar”.

La importancia de mis propios antecedentes (personales y de investigación) fueron planteados en la primera de otras cuatro reuniones presenciales con el Semillero de Investigación. Estas sesiones, llevadas a cabo en alguno de los salones de la I. E., fueron considerablemente ejecutivas y generalmente se hicieron para concretar alguna gestión o designación de tareas. En el último capítulo explicaré cómo fue mi vinculación con el Semillero. Por ahora, solo mencionaré que rápidamente me integré a una dinámica que apenas se comenzaba a construir, y a partir de la segunda reunión fui designada como la secretaria general del grupo. Mi labor consistía en escribir las actas de las reuniones, registrando nuestros diálogos, los acuerdos adquiridos, y en general, en construir una hoja de ruta basada en lo acordado colectivamente. Esta responsabilidad resultó ser muy provechosa para estrechar mi relación con las y los integrantes del grupo, pues entre nosotros(as) existía una barrera lingüística que me impedía comprender completamente las conversaciones. Ellas y ellos, hablantes de *ēbēra chamí*, y yo, quien redactaba los informes, la única no indígena (o *kapuría*) de las aproximadamente quince personas que asistíamos a las reuniones. Esta situación propició que mis preguntas constantes ya fueran esperadas o que pacientemente me tradujeran lo que no entendía de las intervenciones, que casi siempre se hicieron de manera alterna: primero en *ēbēra chamí* y luego en español, y a veces en una mezcla de ambos.

Las reuniones del Semillero a las que asistí fueron lideradas por la profesora Gladys Yagarí y por Yair Cortés, un joven universitario. Generalmente, seguían el siguiente esquema: primero, una apertura en la que se presentaban los temas principales del día; luego, se leía el acta de la reunión anterior y se evaluaba el cumplimiento o el incumplimiento de las actividades acordadas; después, se dialogaba sobre los temas planteados en la agenda; y finalmente, se cerraba la reunión con la discusión de otros asuntos no tratados, pero que se consideraban importantes para el próximo encuentro. Casi siempre, el cumplimiento de este itinerario nos tomaba entre dos y tres horas. Es importante destacar que el Semillero de Investigación Rubén González fue mi lugar de acogida, mi círculo de confianza y colaboración. La relación que construí con sus integrantes me facilitó el estar en el resguardo, el caminar (sola o con ellas y ellos), el preguntar y aprender de la comunidad *ēbēra chamí* de Karmata Rúa en los últimos meses de 2023. Durante ese período, su núcleo fundamental estuvo compuesto por las personas anotadas en la siguiente tabla.

Tabla 3. Integrantes Semillero Rubén González

Nombres y apellidos	Profesión
Jóvenes	
Yair Alexander Cortés Yagarí	Estudiante de pregrado en Derecho y Ciencia Política
Irati Dojura Landa Yagarí	Profesional en Comunicación Audiovisual y Multimedia
Adrián Vaquiaza	Recolector de café y guía turístico de la comunidad
Andrés Felipe Tascón	Artista plástico y fotógrafo empírico
José Manuel Ramírez González	Estudiante de Licenciatura en Matemáticas (etnomatemáticas)
Diego Vélez Yagarí	Administrador de una tienda en la zona urbana de la comunidad
Adultos (as)	
Darío Cortés Carupia	Docente de la I. E. Karmata Rúa, licenciado en Etnoeducación
Gladys Yagarí González	Docente de la I. E. Karmata Rúa, magíster en Educación
Marina González Yagarí	Docente de la I. E. Karmata Rúa, licenciada en Etnoeducación
Neiva Eliana Carupia Cano	Docente de la I. E. Karmata Rúa, licenciada en Primera Infancia
Olimpo Cortés Carupia	Investigador independiente
Fabián Tascón Tascón	Recolector de café y estudiante de Lic. en Pedagogía de la Madre Tierra

Este listado, sin embargo, no representa la totalidad de las y los integrantes. Algunas personas mayores, como Amado Carupia y Alejandro González Tascón, se fueron sumando a la dinámica del Semillero en el transcurso de esos meses. Además, el Semillero atraía (e integra todavía hoy) a una cantidad considerable de estudiantes itinerantes de bachillerato o recién graduados de la I.E. La mayoría de las y los estudiantes que se acerca a este espacio lo hacen buscando un apoyo para terminar o identificar la temática de sus trabajos de grado, o para la realización de las prácticas necesarias para obtener su profesionalización. El único requisito fundamental para ingresar al Semillero es pensar e indagar sobre o para la propia comunidad. En pocas palabras, el Semillero es una de las formas en las que generaciones más jóvenes, en articulación con profesores y profesoras de la Institución Educativa, han encontrado para pensar colectivamente la vida comunitaria en Karmata Rúa. Finalmente, la gran mayoría de las actividades que hicimos junto con el Semillero estuvieron construidas con la participación de quienes nos reuníamos en las sesiones. En la siguiente tabla, sintetice la mayor parte de mis actividades individuales, además de otras planteadas de forma colaborativa y comunitaria entre octubre, noviembre y diciembre de 2023.

Tabla 4. Principales actividades en el periodo de trabajo de campo

Actividades	Fecha
Reuniones Semillero de Investigación	
Sesión 1	29/09/2023
Sesión 2	13/10/2023
Sesión 3	25/10/2023

Sesión 4	22/11/2023
Sesión Escuela Superior de Administración Pública (ESAP)	27/11/2023
Recorridos territoriales	
Caminata con el curso Pensamiento Ancestral Indígena (PAI)	04/11/2023
Caminata por los linderos del resguardo	07/11/2023
Caminata a los Farallones de Citará	10/11/2023
Caminata a la casa de la abuela Rita Lina	15/11/2023
Caminata del paquete etnoturístico	17/11/2023
Conversatorios comunitarios	
Conversatorio sobre la historia y el territorio	07/10/2023
Conversación en la radio comunitaria (Chamí Stereo)	28/10/2023
Conversatorio con Alejandro González Tascón (Padachuma)	08/11/2023
Otras actividades	
Visita al centro urbano de Jardín	30/09/2023
Caminata zona rural de Tapartó	01/10/2023
Caminata alto de Paramillo	04/10/2023
Ritual bē nēkua con la familia Tascón	02/12/2023
Evento Cinturón Occidental Ambiental (COA)	11/12/2023

En casi todas esas actividades otro asunto bastante importante fue el hacer hincapié en que yo era del municipio vecino de Andes. En la práctica, mi carta de presentación con las personas que iba conociendo, generalmente, consistió en identificarme como una integrante del Semillero Rubén González y como una investigadora andina. Durante esos meses, mis antecedentes personales, además de los de la investigación de pregrado, fueron bastante significativos a la hora de entablar conversaciones con otros profesores y profesoras por fuera del Semillero, con las autoridades del cabildo y la nueva gobernadora de la comunidad, con los otros colectivos culturales, los líderes espirituales o jaibanás, las y los jóvenes que me encontraba en el centro urbano del territorio-resguardo, o con los adultos mayores y otras personas de la comunidad en general. Así, frecuentemente, en mis conversaciones cotidianas, era conveniente hablar sobre mi posición y subjetividad como investigadora: de dónde venía, de Medellín o de México; o por qué siendo de Andes —que está ubicado a quince minutos de Karmata Rúa— había tenido que ir hasta México para estudiar antropología; de qué veredas de Andes procedía mi familia y cómo estaba constituida; o por qué antes había estudiado la historia y en ese momento todavía seguía investigando sobre el territorio de esa comunidad en particular... En ese sentido estuvieron formuladas varias de las preguntas que mis interlocutores me hicieron en nuestros diálogos cotidianos.

En este punto, durante el trabajo de campo, también fue importante retomar y profundizar en algunas de las lecturas sobre la etnografía y la reflexividad, que me ayudaron a fortalecer una visión crítica de la investigación en las ciencias sociales (Grimson, 2003; Guber, 2011; Restrepo, 2018). Al inicio de este apartado, mencioné que dos cuestiones fueron

transversales en la forma en la que me acerqué a esta dimensión etnográfica-cualitativa. Ambas estuvieron relacionadas con las diferenciaciones que establece la propia investigación social al separar al investigador de un lado y a los investigados del otro. Primero, en lo relacionado con el escribir “sobre” personas con las que tengo una relación más allá de estas páginas, a quienes aprecio y considero mis amigas y amigos. Y, segundo, en lo asociado con las condiciones (generalmente) extractivistas del trabajo académico e institucionalizado. De ahí que el marco reflexivo que posibilita la antropología (y el método etnográfico) me haya permitido navegarlas —aunque a veces con torpeza— de una manera más empática y acertada. Finalmente, así como yo buscaba posicionar a las personas con las que dialogaba, ellas también lo hacían conmigo. En esas conversaciones habituales, como apunté antes, también era importante compartir mi propia experiencia de vida en el suroeste, desde el plano de la cotidianidad y en lo relacionado con las dinámicas pueblerinas.

En gran medida, el conjunto de consideraciones éticas sobre la propia etnografía y sobre los análisis que se desprendían de la sistematización del trabajo de campo me llevaron a abordar esa inmersión etnográfica en tres de sus posibles dimensiones: como técnica (de un registro habitual en diarios de campo y observación participante), como una forma de plantear la investigación en sí misma, y como un texto en el que mis experiencias hacen parte de la propia narración. Siguiendo a Eduardo Restrepo (2015), bajo una relación comprometida que además implicó, durante y después del trabajo de campo, una vinculación a partir de la responsabilidad con las diferentes maneras de reunir la información, así como con la transparencia, el respeto y la consideración con las personas con quienes interactué para sacar adelante este estudio (p. 177). Finalmente, más que una investigación **sobre** o para hablar **por los otros**, este texto lo formulé pensando en suscitar conversaciones y reflexiones **con los otros**, de modos colaborativos y comprometidos (Leyva, Burguete y Speed, 2008).

Esto me llevó, por último, a plantear algunas conversaciones (en el sentido más formal) con las personas que consideraba estratégicas para el desarrollo de la investigación (por su trayectoria o conocimientos). Sin embargo, más que entrevistas (estructuradas o semiestructuradas), en este punto retomé de nuevo a Restrepo (2016) y formulé *diálogos formales orientados* con la y los diferentes entrevistados (**Tabla 5**). Cuatro de estos cinco diálogos siguieron el mismo procedimiento: a) mi acercamiento con los entrevistados fue a través del Semillero de Investigación Rubén González; b) la presentación fue considerando los planteamientos anteriores (de la propia investigación y los personales), y dos de estos diálogos fueron en compañía de uno o dos integrantes del Semillero; y, c) al comenzar la

conversación pregunté a todas las personas presentes (a veces en compañía de las y los familiares de los entrevistados) si estaban de acuerdo con la grabación de esa conversación.

Tabla 5. Diálogos orientados

Conversaciones con	Edad	Fecha
Rita Lina Siagama de Vigamá	88 años	15/11/2023
Alejandro González Tascón	80 años	21/11/2023
Amado Carupia	60 años	23/11/2023
Fabián Tascón Tascón	40 años	28/11/2023
Marco Tulio Vélez Tascón	90 años	16/12/2023

Estas conversaciones me permitieron acercarme a las percepciones sobre situaciones pasadas o recientes, mediante las experiencias personales o de la vida comunitaria, en relación con las diferentes nociones del territorio y las múltiples formas de la construcción de la territorialidad. En este punto, decidí entrevistar a personas adultas mayores porque las considero portadores(as) de diversos saberes sobre los oficios, las cosmovisiones, los mitos o de la urdimbre de las relaciones comunitarias. Aun así, como mostré en este apartado, este segundo nivel de la estrategia metodológica se nutrió de acercamientos generacionales, es decir, con las voces de las y los integrantes de diferentes edades de la comunidad *ēbēra chamí* de Karmata Rúa: con jóvenes (de 15 o 16 años en adelante), jóvenes adultos (universitarios y trabajadores), profesores y profesoras (de 40 a 50 años) y con las abuelas y abuelos mencionados en la tabla anterior. En definitiva, y siguiendo con una lectura desde la antropología histórica reflexiva, esto no se trató solamente de *darle voz al otro*, “sino de contextualizarlo en unas relaciones de poder y dominación para analizar los silencios, las exclusiones o las sobre-representaciones” (Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016, p. 95).

Cartografías territoriales

En un principio, en la formulación de esta estrategia metodológica, las cartografías sociales se proyectaron como una de las herramientas principales para abordar diversas discusiones sobre el territorio con la comunidad. La idea central era plantear talleres utilizando tanto mapas antiguos como recientes, además de otros materiales didácticos. Sin embargo, es importante señalar que los últimos meses del año representan el periodo más complicado para llevar a cabo cualquier tipo de proyecto en el suroeste cafetero de Antioquia; y, además, otros factores también confluyeron a la hora de complejizar esta etapa del trabajo de campo.

En primer lugar, durante esos meses, entre septiembre y diciembre de cada año, se desarrolla la “temporada cafetera” o la “cosecha”. Este periodo, que implica la mayor cantidad de recolección de café anual, también es una de las épocas del año más críticas en cuanto a seguridad en toda la subregión del suroeste de Antioquia (que comprende 24 municipios). Según las noticias de la prensa local sobre esta temporada en el 2023, con el aumento de más de 33,000 personas —casi todos hombres recolectores de los granos de café que llegan transitoriamente— aumentaron los índices de las actividades ilícitas en torno al microtráfico y la extorsión. En ese panorama social, además, se presentó el incremento de los homicidios en toda la zona cafetera de Antioquia en un ocho por ciento.⁹ De hecho, solo en Andes, entre octubre y noviembre de ese año, contabilicé quince personas asesinadas en situaciones que localmente se asocian al contexto de control social de estructuras macro criminales como el Clan del Golfo o la conocida Oficina del Suroeste o de Andes.¹⁰

Adicional a eso, en este periodo, entre el 1 y el 6 de noviembre se celebraron las Fiestas Katías en el municipio de Andes. Estas festividades, como mencioné antes, son la celebración anual del folclor popular. Durante este tiempo, además del aumento de personas debido a la cosecha y la afluencia del público por los conciertos y las otras actividades, el ambiente festivo dificulta la realización de reuniones para fines académicos o no relacionados con las festividades. En esos días, en las dos plazas de Andes, se escucha a los hablantes *ēbēra chamí* que, junto con los recolectores y campesinos de los corregimientos y los pueblos vecinos, bajan a participar de la programación, y se ven alrededor de los puestos de comida, en las calles y en las discotecas improvisadas llenas de jóvenes bailando y tomando licor.

Finalmente, un tercer aspecto que convergió en estas fechas, y quizá más importante que los dos anteriores, fueron las elecciones locales a nivel nacional. El 29 de octubre de 2023, se realizaron las votaciones para elegir a los representantes de las alcaldías municipales, gobernaciones, concejos, diputados y ediles. Durante este periodo electoral, que tuvo lugar en todas las regiones del país, los gobiernos indígenas, debido al reconocimiento de su autonomía política, no solo participaron en las elecciones nacionales, sino también en el sufragio para la designación de los nuevos gobernantes de sus respectivos cabildos. En el caso de Karmata Rúa, el sábado 16 de septiembre, se eligió a la nueva gobernadora indígena

⁹ <https://www.elcolombiano.com/antioquia/preocupa-seguridad-en-suroeste-antioquia-durante-cosecha-cafetera-DB22326432>; <https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/antioquia-asi-es-el-plan-cosecha-para-garantizar-seguridad-durante-recoleccion-de-cafe-805855> (consultado en diciembre de 2023).

¹⁰ <https://www.elcolombiano.com/antioquia/seguridad/primer-capturado-por-grafitis-amenazantes-en-el-suroeste-antioqueno-GC15714543> (consultado en diciembre de 2023).

del resguardo: Luz Emilse Panchí. Con un total de 708 votantes, de 15 años en adelante, la nueva mandataria obtuvo 311 votos por encima del segundo lugar. Su elección, que sucedió al gobierno indígena de Freddy Tascón (2021-2023) y, antes de este, al periodo administrativo del joven Camilo González (2019-2021), retomó el liderazgo femenino en la comunidad. Luego de doce años con gobernadores hombres, Luz Emilse Panchí se convirtió en la tercera mujer gobernadora de la comunidad, después de Gloria Elena Tamaniz (2003-2005) y Amanda González (2012-2015) (diario de campo. 17 de septiembre 2023).¹¹

La suma de estas tres circunstancias hizo inviable la realización de las cartografías sociales que proponen las metodologías participativas. En síntesis, los talleres planeados para socializar y construir mapas con la comunidad, con el objetivo de indagar en preguntas relacionadas con el: ¿cómo era el territorio de la comunidad antes? y ¿cómo es el territorio ahora? (Vélez Torres et al., 2012), o para identificar las permanencias y las continuidades en las maneras en que los miembros de una comunidad piensan y habitan su territorialidad (Preciado Coronado J. y Uc P., 2010), no pudieron llevarse a cabo.

Aun así, en la última etapa metodológica de esta estrategia, fue beneficioso continuar con la construcción de cartografías territoriales o con un enfoque socioespacial. Sobre todo, teniendo presente que, siguiendo las reflexiones del giro espacial de las últimas décadas del siglo XX, “el espacio social no es algo neutro, no es un simple contenedor o superficie, sino una dimensión o entramado relacional producido socialmente” (López-Feldman, 2023, p. 203). Este énfasis socioespacial, en otras palabras, me permitió comprender que los mapas, o las cartografías, no son solo herramientas de caracterización geográfica, sino que también son medios para explorar y representar las relaciones y los entramados sociohistóricos en los que el sentido y el poder se fijan “como si” fueran neutrales (ibid.). Por un lado, en las circunstancias históricas del suroeste lejano, donde las representaciones suelen observarse como si no existieran distintas territorialidades en disputa, con asimetrías, diferenciaciones y desigualdades históricamente acumuladas y étnicamente marcadas. Y, por otro lado, a partir del territorio (o núcleo territorial) de una comunidad que, generalmente, se ve como si no estuviera vinculado con el espacio social circundante, del que también forma parte.

¹¹ Adicionalmente, para la alcaldía del municipio de Jardín del 2023, se presentó un candidato del resguardo indígena de Cristianía-Karmata Rúa: José León Dan Yagarí Yagarí, avalado por el partido político Movimiento Alternativo Indígena y Social “MAIS”, y quien obtuvo solamente 5 votos (consultado en agosto de 2024). <https://www.colombia.com/elecciones/2023/resultados/alcaldia.aspx?C=AL&D=1&M=157>)

Finalmente, esta tesis fue elaborada junto con diez cartografías territoriales que, en algunos casos, como las cartografías 7, 8 y 9, fueron creadas con la colaboración (virtual o telefónica en el transcurso del 2024) de algunos integrantes de la comunidad; y en otros casos, como las cartografías 1, 2, 3, 4, 5 y 6, se basaron en la consulta e interpretación de los archivos históricos y los documentos de los repositorios consultados. Al inicio de esta tesis, se puede ver la lista completa de esos esquemas en la sección de **Cartografías**.

EL TEXTO Y ESQUEMA DE LA TESIS

Llegados a este punto, quiero explicar brevemente algunos aspectos de este texto como documento. Como indiqué antes, esta tesis está dividida en tres partes, que comprenden el estudio holístico de tres momentos históricos distintos. Y aunque está estructurada en esas partes numeradas (primera, segunda y tercera), con una separación entre tres diferentes momentos históricos, esta secuencialidad no es más que el fraccionamiento de un problema específico para comprenderlo en sus diferentes dimensiones históricas. En todo caso, no representa una segmentación teleológica en la que “la historia territorial de las y los indígenas chamí en el suroeste lejano comenzó en un punto y terminó en otro”. Esta división es, ante todo, un esquema subjetivo de análisis para comprender, y retomando la historia en rebanadas de Jacques Le Goff ([2014] 2016), las continuidades y discontinuidades asociadas a la periodización de la larga duración. Son momentos o partes que obedecen a contextos históricos diferentes, y que, además, hacen parte de la trama conjunta de esta narración.

Así, buscando darle profundidad a cada uno de esos momentos históricos, las diferentes partes tienen una introducción específica del contexto analizado. Especialmente, en el segundo momento histórico, dada la complejidad de sintetizar contextos espaciotemporales tan amplios, opté por el recurso de los cuadros bisagras. Esta herramienta, usada en dos apartados, Bisagra I y Bisagra II, de algún modo, recapitula los escenarios políticos, sociales y culturales que están vinculados, de diferentes maneras, con la construcción histórica de la territorialidad de una comunidad particular. Por otro lado, el texto está acompañado de abundante material gráfico que, además de los mapas, también introduce cada uno de los capítulos. Finalmente, otra claridad que es importante mencionar está relacionada con la citación de la bibliografía en el texto. A lo largo de la tesis, las citaciones entre paréntesis y corchetes corresponden: primero, a la fecha de edición original de la

publicación, y segundo, a la fecha de la publicación consultada o a la fecha de la reedición usada en este trabajo; es decir: ([fecha de edición original], fecha de consulta).

Este documento está dividido en cinco capítulos. El primer capítulo corresponde al primer momento histórico de la territorialidad de la comunidad ēbēra chamí en un suroeste lejano que apenas se estaba configurando. En este capítulo, mostraré que con el encuentro de dos territorialidades —la del enraizamiento de la colonización desde el centro de Antioquia y la de los ēbēra chamí que se movilizaban desde la geografía del antiguo Chamí— comenzó una primera racialización de los territorios más allá del río Cauca. Esta racialización implicaría, por un lado, que el suroeste fuera considerado como la subregión predilecta del ethos blanco de la colonización, y, por el otro lado, que se designaran al menos dos espacios delimitados y separados (o marginalizados) para los indígenas “errantes” que vivían entre las montañas del río San Juan de Antioquia. Bajo esta premisa, sobre todo, me enfocaré en las maneras en las que una lectura hermenéutico-indicial de los archivos, junto con el trabajo etnográfico y el análisis socioespacial, puede develar una trama mucho más amplia de la territorialidad históricamente construida por las y los ēbēra chamí en el suroeste lejano. Un entramado que, en este capítulo, se configurará desde el siglo XIX hasta el presente.

El segundo y el tercer capítulo de esta tesis dan forma al segundo momento histórico de la territorialidad de una comunidad indígena arrinconada entre los municipios cafeteros de Andes y Jardín. En el segundo capítulo, me centraré especialmente en analizar cómo el hecho de permanecer en su núcleo comunitario se convertiría en una situación crucial para las y los ēbēra chamí en un suroeste donde recién se estaba consolidando la economía-política cafetera a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Aquí, entre otras cuestiones, exploraré los antecedentes históricos de la educación evangelizada y de la figura administrativa del cabildo, así como la transformación de la antigua denominación de Caramanta por la (ahora cuestionada) de Cristianía. Adicionalmente, estudiaré el progresivo acorralamiento de las y los indígenas como una cuestión relacionada con la negación de una comunidad ēbēra chamí en medio de un *pueblo* imaginado con otro tipo de valoraciones étnicas y culturales. A la luz de una construcción ideológica basada en una serie de prejuicios de diferenciación, entre indígenas y colonizadores-cafeteros. En el tercer capítulo, conectaré algunos aspectos de las primeras cohortes de las investigaciones indigenistas con las primeras acciones colectivas que derivaron en el proceso de recuperación de gran parte de su núcleo comunitario. En este capítulo, además, analizaré las complejidades entre la integración o la separación de un territorio que, en ese momento, indiscutiblemente era *territorio indígena*; en especial por

contar con una titulación del siglo XIX y por cumplir con lo reglamentado en la Ley 89 de 1980. En la última parte del tercer capítulo, finalmente, me centraré en las formas de construcción de la territorialidad alrededor de la recuperación de la tierra y los posteriores conflictos derivados del restablecimiento legal del territorio comunitario.

Siguiendo la misma lógica de los dos capítulos anteriores, el cuarto y el quinto capítulo conforman el tercer momento histórico de la territorialidad de la comunidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia. En esta oportunidad, con una comunidad indígena posicionada en un escenario político y social diferente respecto al momento anterior, y en un suroeste lejano marcado por un contexto de transición económica y cultural. En estos dos capítulos, exploraré algunas de las maneras en las que, a nivel interno de la comunidad, se puede observar la modificación del diálogo marcadamente desigual entre los representantes de la comunidad indígena y los diferentes organismos del poder estatal. Concretamente, en estas páginas me centraré en la figura del cabildo como un espacio de intermediación entre el Estado-nación y los organismos descentralizados (como las autoridades ambientales de Antioquia), que a principios del siglo XXI diagnosticaron un déficit territorial (o una falta de territorio) y formularon una zonificación del resguardo, así como diferentes políticas sobre el sentido de pertenencia y la identidad cultural. En última instancia, los lineamientos que, hoy en día, se reflejan en los Planes de Vida, e incluyen temas como el fortalecimiento del liderazgo, la educación política, el empoderamiento, el desarrollo de alianzas, entre otros. En este tercer momento histórico, comenzado en la transición de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, sobre todo, a través de esos planes estatales, la comunidad indígena de Karmata Rúa se incorporó con mayor fuerza en el proceso globalizador neoliberal.

A partir de todo lo anterior, en esta tesis quiero mostrar el proceso sociohistórico de la construcción de la territorialidad de una comunidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia. Específicamente, en los diferentes contextos históricos de dos pueblos cafeteros y herederos de la colonización antioqueña decimonónica, que además están atravesados por relaciones racializadas de marginalidad y disputa étnica. En este texto, a partir de la metodología reflexiva de la antropología histórica, planteo que la territorialidad ēbēra chamí se ha construido en tres momentos históricos distintos: el territorio titulado del siglo XIX, el territorio de resistencia del siglo XX y el territorio del resguardo del siglo XXI. Cada uno de estos momentos refleja un proceso dinámico y marcado por la marginalidad del siglo XIX, por la lucha por la recuperación de la tierra en las movilizaciones de mediados del siglo XX y por la reivindicación contemporánea en el contexto actual del neoliberalismo.

PRIMERA PARTE

COLONIZACIÓN Y MARGINALIDAD

El 22 de noviembre de 1858, a las diez de la mañana, Joaquín Correa Días, un vecino del corregimiento de los Andes, escribió que su vecindad:

[...] a veinte años, poco más o menos, era un terreno inculto *ereaso* i cubierto de montes visitado o transitado solo por los indígenas del pueblo llamado “El Chamí” i de algunos otros individuos que entraban allí con el objeto de buscar tesoros o guacas enterrados por la nación indígena que existía en el nuevo mundo cuando este suelo fue pisado por los espoliadores españoles, que se llamaron conquistadores. Los primeros exploradores i visitantes de los *ereasos* terrenos de los Andes, los abandonaban luego que el objeto exclusivo que allí los llevaba les surtió o no efecto, sin ocurrirles siquiera a la imaginación, procurar aprovecharse de la ferocidad de ellos, poniendo allí algún establecimiento agrícola [...]

Para Correa Días, él había sido uno de los primeros hombres que “saludó y visitó aquella horrorosa región”, y de los primeros que había *emprendido la ardua y difícil tarea de desmontar aquellos terrenos incultos y habitados solo por fieras y por tribus errantes de indígenas* (Gaviria Vargas, 2023b). Su caso, como muchos otros en esa época, se centraba en demostrar que él tenía el legítimo derecho de propiedad en *las incultas selvas de los Andes*. Esos montes, que antes *se llamaban las montañas del San Juan*, y que durante (y poco tiempo después) del periodo colonial, habían quedado en una especie de tierra de nadie. Un territorio intermedio entre las antiguas gobernaciones de Popayán y de Antioquia, que no había sido poblado —oficialmente— con ningún asentamiento reconocido por alguna de esas dos jurisdicciones. Después de las exploraciones, los fracasos, las constantes contradicciones administrativas, los conflictos y las fragmentaciones, así como las estrategias de sometimiento y explotación de los territorios indígenas de la villa de Caramanta, ese antiguo y temprano espacio colonial que había quedado “deshabitado” (Gaviria Vargas, 2023a).

A mediados del siglo XIX, cuando Joaquín Correa relataba sus peripecias en los Andes, los gobernantes de la Provincia de Antioquia ya llevaban varias décadas tratando de *integrar* esos territorios “allende [de lo que se ha considerado su] espacio geodemográfico decimonónico y tradicional” (Uribe de H., 1990, p. 106). La semilla de lo que luego sería un proyecto político “cohesionado” la sembraron, parafraseando a María Teresa Uribe de Hincapié (1990), fundamentalmente los “intelectuales orgánicos” miembros de las primeras Asambleas Constituyentes de Antioquia en 1812 y 1813 (p. 98). Una labor que, sin lugar a

dudas, comenzó con el geógrafo, político e historiador, José Manuel Restrepo Vélez (González Gómez, 2015, p. 47). Restrepo Ramos, por sugerencia de su amigo, Francisco José de Caldas, después de estudiar en la capital (en Bogotá) los rudimentos de la filosofía, el derecho romano y canónico, regresó a su “país” con la intención de cartografiar la primera carta completa de toda Antioquia (Barrera Orrego, 2007, p. 16). Además, con esa primera cartografía, el letrado redactó un documento que luego presentó detalladamente ante la Cámara Provincial de Antioquia. Documento y exposición con la cual, finalmente, fijaría el ideal de una identidad regional en torno al *hombre antioqueño* (González, 2015, pp. 42-47).

En esa época, Restrepo Ramos, con ayuda de su padre, José Miguel de Restrepo Puerta, le dio continuidad a las anteriores leyes sobre realengos que habían propuesto un par de décadas antes dos de los reformadores borbónicos más célebres de toda la provincia (Francisco Silvestre y Juan Antonio Mon y Velarde).¹² A ese proyecto, poco a poco, se fueron sumando otros integrantes de “la gran parentela de los Restrepo” de Antioquia y algunos de sus allegados. Esta estructura, que formaría “un modelo ideológico de dominación”, incluía a personajes de la élite como Juan Jacobo Restrepo Ramos y Juan de Dios Restrepo Ramos, alias ‘Emiro Kastos’ (ambos sobrinos de José Manuel Restrepo Vélez); José Vicente Uribe Restrepo (cuñado de estos dos últimos); Juan de Dios Uribe Restrepo (hijo de Uribe

¹² La historiadora Beatriz Patiño Millán (2011) explicó, apoyada en la información de las visitas reales, cédulas reales, provisiones reales, en archivos de la hacienda, los censos de población, protocolos notariales, mortuorias, pleitos civiles y juicios criminales, que las dinámicas de producción agrícola y de tenencia de la tierra en la provincia de Antioquia, a inicios del siglo XVIII, se basaban principalmente en pequeñas y medianas parcelas para el autoabastecimiento de grupos familiares o de arrendatarios agregados. A mediados de ese siglo, comenzó el otorgamiento de algunos títulos para definir la jurisdicción de la tierra con algunas familias de origen español, pero ese procedimiento se hizo sin la medición precisa de esas propiedades. Más adelante, entrada la segunda mitad del siglo XVIII, debido al incremento demográfico (principalmente de vecinos libres y pobres sin tierra), fue necesaria una nueva expansión agrícola y comercial hacia los nuevos territorios en las distintas provincias. Una cuestión que generó diferentes pleitos entre antiguos y nuevos propietarios. En ese momento, comenzó la persecución de los grupos indígenas en la frontera con el Chocó (en el Occidente antioqueño; cerca de Urrao), además del aislamiento de unos grupos considerados “belicosos” de otras provincias para que no se congregaran y actuaran juntos en contra de los nuevos propietarios de la tierra. Inicialmente, el fiscal de la Real Hacienda, Francisco Moreno y Escandón, consultado por el virrey Manuel Guirior en 1778, conceptuó que se debían conceder esas tierras “realengas y baldías” a quienes las denunciasen con la condición de desmontarlas, sembrarlas y cultivarlas (p. 7). De este modo, fueron perseguidas (por el oidor visitador de Santa Fe de Antioquia, Francisco de Herrera y Campuzano) las tierras que anteriormente, en el siglo XVII, habían sido concedidas por la corona a los resguardos indígenas en San Juan del Pie de la Cuesta, San Antonio de Buriticá, San Lorenzo de Aburrá o el resguardo de Sopetrán. Además, los dueños de grandes extensiones de tierras debían explorarlas, y “si no contaban con recursos para hacerlo, estaban en la obligación de permitir que otros lo hicieran, ya fuera vendiendo parte del terreno o arrendando por una cantidad no exorbitante”. Finalmente, la Real Cédula del 2 de agosto de 1780 acogió parcialmente el anterior dictamen fiscal. Esta fue una normativa, invocada por el visitador Juan Antonio Mon y Velarde, para permitir que tierras realengas fueran repartidas entre los pobladores del nuevo sitio de Urrao, y para que “los vecinos que quisieran fundar poblaciones en los lugares más a propósito de fomentar el comercio” (p. 8). Así que, concretamente, de estas disposiciones se produjeron las “leyes sobre realengos” que fueron usadas a partir de 1812 en la provincia. Leyes que tuvieron efecto en la política de baldíos de todo el siglo XIX (Londoño Urisa, 2015, pp. 156-157).

Restrepo); Pedro Antonio Restrepo Escovar (padre del expresidente de Colombia, Carlos E. Restrepo); Carlos Segismundo de Greiff (ingeniero y geógrafo sueco), y Manuel Uribe Ángel (reconocido médico y geógrafo antioqueño), entre muchos otros. Algunos de estos letrados resaltaban por ser reconocidos como “patriarcas antioqueños”. Este es el caso de Pedro A. Restrepo Escovar, a quien se le atribuye la fundación del pueblo que hoy es Andes, y quien, además, tendría un papel crucial en la historia de la territorialidad de los indígenas chamí que habitaban las cercanías de ese poblado. Otros, por su parte, como Juan de Dios Uribe Restrepo, alias el ‘Indio Uribe’, oriundo de ese pueblo que había “fundado” Restrepo Escovar, escribía sobre la elevada “moralidad” general de los Antioqueños y lo positivo del orden y de la familia patriarcal en esa sociedad (Appelbaum, 1999, p. 642).

Todos estos hombres aplaudían el proyecto político y económico que inicialmente se había trazado con Restrepo Ramos, y privilegiaban la expansión de la *raza antioqueña* por los *montes incultos y vacíos* en donde, como describía Joaquín Correa, solo había *tribus errantes de indígenas*. En los espacios aledaños a Medellín, el centro poblado con mayor fuerza política y económica de la incipiente vida republicana, comenzó a expandirse el “proyecto civilizatorio” que a lo largo de la historia se ha llamado de diferentes formas. El antioqueño era, entonces, y partiendo de las palabras escritas en 1885 por Manuel Uribe Ángel, quien fue uno de los mayores exponentes en la popularización de esa imagen, un ser *apasionado, trabajador infatigable, patriota, excelente padre de familia, valiente, emprendedor, hábil para los negocios, dócil y obediente; caritativo, hospitalario, propenso a viajar y progresista* (citado de González Gómez, 2015, p. 57). Sobre todo, los *buenos antioqueños*, los de una *raza vigorosa y sana*, eran *blancos*. En otras palabras, los antioqueños que emprendieron la colonización, tanto los de arriba (de las élites) como los de abajo (los colonos pobres), se imaginaban como un *tipo regional homogéneo y bien conformado* (Appelbaum, 2017, pp. 57-92). Los mismos que ideó el general Codazzi, y que con el tiempo se convirtieron en el *complejo cultural antioqueño* (Gutiérrez de P., 1975).

Así pues, con la progresiva consolidación de ese ideal, la *colonización antioqueña* se fue expandiendo más allá de sus propios límites. En un avance que se ha categorizado indistintamente en *líneas, etapas, periodos u olas* (Jaramillo, 1984, p. 34). De acuerdo con el investigador Roberto Luis Jaramillo (1984; 1988), esos movimientos migratorios empezaron a finales del siglo XVIII con una primera línea de colonos que se desplazaba “arriba del río Cauca, hasta dirigirse al valle de Urrao”. Una segunda línea de los habitantes de Santafé de Antioquia hacia el valle de los Osos. La tercera hacia el sur del centro de la provincia, que

llegó hasta Manizales y Quindío. Finalmente, una cuarta línea allende del río Cauca, iniciada en Amagá, Fredonia y Titiribí. El investigador, además, dividió esas líneas en etapas cronológicas que iban desde finales del siglo XVIII (en una etapa temprana), otra etapa media en el siglo XIX, y una tardía a inicios del siglo XX. En este primer momento histórico de colonización y marginalidad, me centraré en una pequeña parte de la “etapa” del siglo XIX; es decir, en la línea que se formó desde Amagá, Fredonia y Titiribí, al suroeste de Medellín.

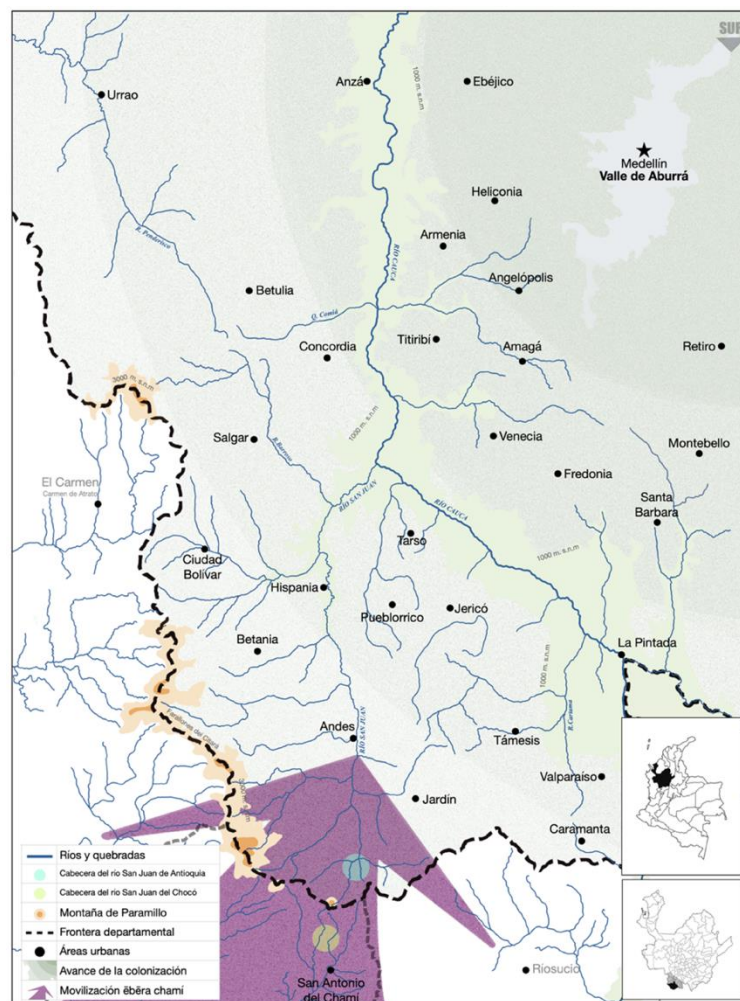
Ese ascenso hacia el suroeste de la provincia de Antioquia se ha clasificado en dos tipos de modalidades colonizadoras: una *empresarial* y otra *democrática*. La empresarial impulsada por grandes propietarios que promovieron la mano de obra para facilitar la apertura de los caminos y la democrática en la que predominó un poblamiento de tipo espontáneo y poco regulado de propietarios (González Gómez, 2015, pp. 215-216). En este texto me enfoco, principalmente, en el segundo de esos dos procesos. Aunque desde mi punto de vista, más que de un modelo democrático, fue parte de una —quizá fallida— colonización *institucional*. Como expliqué en la introducción de esta investigación, aquí también me distancio de la tesis que interpreta esos modelos como una parte esencial para la creación de “una sociedad de pequeños agricultores independientes y casi igualitaria, en donde no sobraba la mano de obra” (Jaramillo, 1988, p. 202). Así como de otros estudios que parten de un análisis en el que sobre la base de esos dos modelos comenzó la “integración” de los espacios “desconocidos”, “abandonados” y “olvidados” por los antioqueños (Vélez Rendón, 2002, pp. 7-8). Ahora bien, otra de las categorizaciones básicas que se han propuesto sobre esas dos modalidades es que cada una correspondía a una de las bandas del río San Juan de Antioquia. De manera que, fijando el punto de observación en el centro de la provincia (desde Medellín), en la margen derecha del río San Juan se consolidó la colonización institucional; y, en la otra margen, a la izquierda del río, se llevó a cabo la colonización empresarial.

El espacio de estas dos bandas correspondía: por una parte, a 150.000 fanegadas de tierra en la banda derecha (en donde está Andes) (Jaramillo, 1984; 1988); y, por la otra (en donde está Caramanta), a 160.496 fanegadas (González Gómez, 2015, p. 57).¹³ En estos dos espacios el poblamiento fue gradual desde la primera mitad del siglo XIX, y tuvo su mayor

¹³ Es importante mencionar que, aunque esas son las cifras más aceptadas, todavía no hay total claridad y existen diferentes versiones. Por ejemplo, las historiadoras Sandra Patricia Ramírez Patiño (2007, p. 34) y Luz Eugenia Pimienta (2013, p. 121) indicaron que, en 1835, los empresarios de la banda oriental (izquierda), de la Sociedad de Caramanta, pagaron exactamente la misma cifra (160.496), pero en pesos. Adicionalmente, Ramírez Patiño apuntó que esa sociedad obtuvo 160.946 fanegadas de tierra por compra al Estado (p. 38). Sin embargo, resulta singular que sea casi exactamente la misma cifra con la transposición de dos de los dígitos: el 4 y el 9.

apogeo en la mitad de la centuria. En la banda derecha, Pedro Antonio Restrepo Escovar, José Vicente Uribe y Juan Jacobo Restrepo fueron los principales representantes del Estado de Antioquia. Del otro lado, en la banda izquierda, el empresario Gabriel Echeverri y sus socios Juan Santamaría y Juan Uribe Mondragón, hicieron una suerte de “gobierno privado” con el que controlaron la colonización de esa margen. Sobre cada uno de estos personajes se desprendían grandes redes de clientelismo y nepotismo encubiertas en el funcionamiento de la institucionalidad decimonónica (Gaviria Vargas, 2020, p. 89). En la margen institucional, uno de los puntos de avanzada, que marcó el límite y la expansión de las prolongadas líneas de colonización, fue el poblado de Titiribí (hoy municipio de Titiribí). Este sitio, junto con el de la Comiá (hoy Concordia) fueron los nudos de la avanzada colonizadora hacia lo que hoy son Salgar, Ciudad Bolívar, Hispania, Betania, Andes y Jardín. Y aunque Jardín estaba en “la otra margen del río”, la creación de este poblado corresponde al mismo proceso ambiguo entre la institucionalidad y los intereses privados de la élite político-empresarial.

Cartografía 3. Esquema movilización ébēra chamí y de la colonización al suroeste



En el escenario que se verá en las siguientes páginas apenas comenzaba a configurarse la idea abstracta que hoy conocemos como Colombia. Desde la misma creación de la república (con la Gran Colombia), hasta la liberalización del mercado (en las Reformas Liberales de mediados de siglo), y la posterior conformación de un Estado (y una nación) que perduraría hasta finales de la siguiente centuria (el católico y confesional que se estableció con la Constitución de 1886) (Bushnell, [1996] 2013; Ceballos Gómez, [2006] 2017). Un largo siglo XIX en el que se consolidó el desplazamiento escalonado de miles de personas por las montañas de las cordilleras Central y Occidental. El movimiento migratorio más dinámico de toda la centuria, que tradicionalmente se ha llamado Colonización Antioqueña, y que se ha propuesto como “uno de los aspectos más estudiados de la historia de Colombia” (González Gómez, 2015, p. 210). Sin embargo, en esta primera parte, dándole continuidad al análisis que comencé en mi tesis de pregrado, propongo dos niveles diferentes de argumentación que se enlazan de forma tangencial con los estudios sobre la colonización.

Uno de esos niveles tiene que ver con la forma en la que otros procesos simultáneos a la colonización desde el centro de Antioquia han sido históricamente borrados. En este caso, el proceso de movilización y poblamiento de las comunidades *ēbēra chamí* que de forma casi paralela a la colonización comenzaron a territorializar de manera continuada esos mismos espacios en las márgenes del río San Juan de Antioquia. Un proceso que ha sido invisibilizado en dos direcciones. La primera, con los letrados, geógrafos y funcionarios del siglo XIX. La segunda, con la adaptación y la perpetuación de la no-visión que la historiografía antioqueña le ha hecho a esas comunidades “otras” porque no encajaban en el “adentro” del “ethos sociocultural del pueblo antioqueño” (Uribe de H., 1990). De ahí que la presencia y la territorialidad de las comunidades indígenas “adentro” del mismo proceso de colonización y de su “espacio geodeomográfico tradicional” no haya sido una problemática observada.

En esta primera parte, sobre la colonización y la marginalidad, veremos que no fue por la “inexistencia” de esos indígenas, pues los archivos históricos y las memorias de una de esas comunidades que todavía persiste en ese territorio de colonización demuestran todo lo contrario. Hoy en día, así como en el siglo XIX, sobreviven las comunidades indígenas en los espacios geográficos al suroeste de Medellín. Así pues, el otro nivel y argumento central de estas páginas es que, a lo largo del siglo XIX, la territorialidad de los *ēbēra chamí* fue marginalizada, controlada y “preparada” para la explotación. En la primera mitad de esta centuria, confluyeron dos procesos diferentes de territorialización en la cuenca del río San

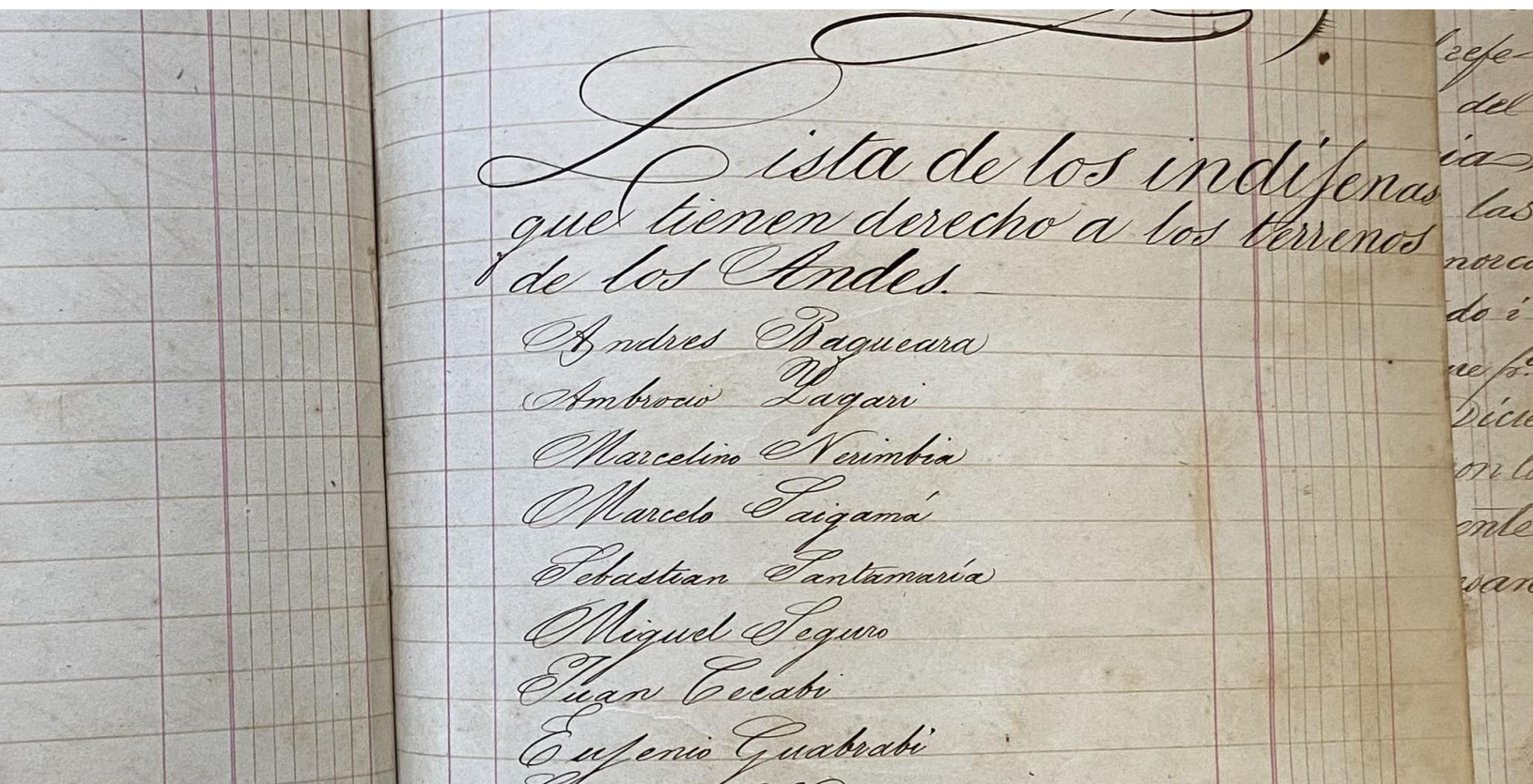
Juan de Antioquia. Uno de esos procesos, el de la colonización, fue el proyecto político de las élites económicas; liderado por la parentela de los Restrepo.

Ese proyecto de expansión significaría la primera racialización de los territorios que a partir de la colonización comenzaron a considerarse como si únicamente fueran un espacio de y para los “colonos blancos”. Un espacio de blanquidad y de capital que resultaría “destinado” para la producción del café desde principios del siglo XIX hasta el presente. Y que, además, implicaría la racialización de los espacios “considerados” para las y los indígenas. En última instancia, este encuentro de dos territorialidades (la *ēbēra chamí* y la colonizadora), también supuso el inicio de la transformación de las dinámicas sociales, culturales y económicas de la territorialidad de la comunidad *ēbēra chamí* que todavía hoy hace parte de los municipios de Andes y Jardín en ese suroeste lejano de Antioquia.

A lo largo de este capítulo entremezclaré la etnografía y las fuentes históricas para analizar ese primer momento histórico como el momento inicial de la racialización territorial del espacio que hoy conocemos como suroeste (lejano) de Antioquia. Una racialización histórica del proceso de colonización que, de alguna forma, ha impedido que la misma colonización se observe a través de sus dimensiones étnicas y raciales. Esta racialización la observo desde sus expresiones estructurantes, con el racismo “discursivo” o “manifiesto” que, para el caso colombiano, ha sido estudiado por los antropólogos Eduardo Restrepo (2008; 2010) y Julio Arias Vanegas (2006) (y Restrepo y Arias Vanegas, 2010). Un racismo que implicaba poder y dominación sobre los cuerpos marcados como cuerpos raciales. Pero que, en el suroeste, no solo operó en el plano de los cuerpos, sino que también en el de los territorios. En las desigualdades a la hora de entregar la tierra a unos u otros. En la marcación de los territorios excluidos, así como de los permitidos.

CAPÍTULO 1

Caramanta y dojuru en los Andes al suroeste de Medellín



Fotografía 2. “Lista de los indígenas que tienen derecho a los terrenos de los Andes” (1859).
Fuente: Libro primero del repartidor de los terrenos comunes entre pobladores del distrito de Andes.

En este capítulo decidí comenzar con la historia de la abuela Rita Lina Saigama de Vigamá, pues considero que su relato está ligado de dos modos distintos a la *territorialidad de los ancestros*. Por un lado, a lo largo de su vida, Rita Lina estuvo enlazada con el antiguo *territorio del chamí*. Un territorio que desde principios del siglo XX es conocido como San Antonio del Chamí, pero que anteriormente, en el periodo colonial, hizo parte de los *pueblos de indios* de San Juan del Chamí y San Antonio de Tatamá en la Provincia del Citará; desde el mismo espacio geográfico del que llegó Guaticamá en las primeras décadas del siglo XIX. A través de la historia de Rita Lina, es posible comprender que las sendas por las que ella caminó, por las que caminaron sus padres, sus abuelas y abuelos, hermanos e hijos, no fueron muy diferentes a los recorridos que históricamente los *ēbēra chamí* habían trazado para pasar de un río a otro, de un lado de la cordillera al otro.

En estas páginas mostraré que los chamí, por lo menos a finales del siglo XIX, aunque posiblemente desde antes, con la familia de Rita Lina, y después con ella misma en las primeras décadas de la siguiente centuria, territorializaron los ríos y las montañas desde lo que hoy es el norte de Risaralda hasta el suroeste lejano de Antioquia. La familia de Rita Lina, como muchas otras, durante décadas se desplazó periódicamente entre un territorio y el otro: desde el Chamí hasta Caramanta. A lo largo de este capítulo, primero con la historia de Rita Lina, y después con la del abuelo Marco Tulio, plantearé que esos dos siglos de territorialidad de los ēbēra chamí todavía están vivos en las historias sobre los rituales, en las prácticas de aprovechamiento del monte, o las infinitas relaciones mediante las cuales las y los indígenas les han otorgado diversos sentidos a las sendas, a los caminos o a las rutas por las que se han desplazado y asentado comunitariamente de generación en generación.

Por el otro lado, me centraré en el territorio al que Rita Lina y los Saigama, además de otras familias (Tascón, Yagarí, y otras detalladas en la **Cartografía 7** del Capítulo 3), llegaron desde el río San Juan del lado del Chamí para asentarse progresivamente cerca de la esquina de una quebrada tributaria del río San Juan de Antioquia. A lo largo de estos párrafos, describiré cómo entre la esquina de la quebrada Bartolo y el río San Juan se conformó una pequeña comunidad, que con el paso del tiempo crecería mientras se veía obligada a defender y permanecer asentada en un territorio comunitario, décadas después reconocido como *su territorio ancestral*. Precisamente, la esquina donde hoy en día vive la abuela Rita Lina, y donde nosotras dos nos sentamos a conversar, que además está ubicada en la zona del actual Territorio Ancestral de su comunidad.¹⁴ La misma esquina donde los funcionarios de la colonización les otorgaron (en 1860, y luego en 1874) un globo de terreno a 43 indígenas chamí para mantenerlos en las márgenes de los incipientes centros poblados de Andes y Jardín. La esquina donde estuvieron arrinconados a lo largo del siglo XX, y por la cual se enfrentaron a los terratenientes descendientes de la colonización. Esa misma esquina que en el presente hace parte de su reivindicación territorial como indígenas.

En las siguientes páginas de este capítulo, además, vincularé la territorialidad históricamente construida por las y los ēbēra chamí con lo que denominé el telón de fondo

¹⁴ La diferenciación entre “territorio ancestral” con mayúsculas y sin ellas está relacionada con lo siguiente: 1) con minúsculas: el uso amplio del término para referirse al territorio en el que la comunidad estuvo asentada durante el siglo XIX, es decir, el territorio que hoy forma parte del territorio comunitario o del resguardo, pero que en su momento era mucho más extenso que la actual división administrativa; y 2) con mayúsculas: como se observará en las cartografías 7, 8 y 9 de los siguientes capítulos, el nombre “Territorio Ancestral” pasó a ser el término común o propio para designar el territorio donde la comunidad resistió durante el siglo XX.

de la colonización al suroeste de Medellín. Aquí, mediante algunas descripciones y relatos de los principales letrados de la Antioquia decimonónica explicaré cómo, poco a poco, los territorios de los *ēbēra* (en los que vivía Guaticamá con su comunidad) fueron leídos y proyectados como espacios vacíos que solo serían llenados por el hombre (y la familia) ideal de la colonización antioqueña. El caso de los *chamí* me permite plantear una estrecha vinculación entre el lugar común de la expansión territorial del Estado —con la Provincia de Antioquia del siglo XIX— en los espacios imaginados como vacíos y que en realidad eran habitados por los indígenas. En este primer momento, lejos de ocupar una posición pasiva, las y los *chamí* se adhirieron a los protocolos de la colonización: hicieron las filas necesarias, pagaron el papel sellado y el trabajo de los repartidores, etc. En última instancia, cumplieron con los otros trámites para legalizar un territorio sobre el que, ni los indígenas, ni los colonizadores, ni la misma Provincia de Antioquia, poseían un título colonial.

Aun así, los territorios habitados por los *chamí* fueron repartidos entre los colonos que llegaban desde Titiribí, Concordia y otros municipios de la provincia, así como por las redes de las élites económicas y políticas de Medellín. Con esto, los indígenas fueron marginalizados de diferentes formas. A pesar de estar presentes en los pleitos más tempranos de 1852, de estar incluidos en las ordenanzas y las leyes del repartimiento entre 1853 y 1856, además de conformar lazos familiares con los patriarcas de la colonización, o de ser usados como un argumento para legitimar los discursos sobre el *poblamiento ancestral* de los colonos en las tierras que “estaban vacías aunque eran habitadas por los *chamí*”, e incluso de ser listados una y otra vez por los repartidores en 1859, a los indígenas les otorgaron las tierras más lejanas de lo que se ha considerado el espacio geodemográfico de expansión del *ethos* antioqueño. De este modo, bajo las mismas condiciones de los otros colonos, los indígenas *chamí* fueron listados en un repartimiento con el cual obtuvieron su primera tierra colectiva en 1860: un territorio en el presente reconocido como Dojuru ancestral.

En esta misma época, en 1860, aparte de este proceso de titulación, la comunidad *chamí* también se enfrentó a la legalización del mismo globo de terreno que mencioné anteriormente como el Territorio Ancestral del territorio comunitario en el que estaban asentadas las familias Saigama, Tascón, Yagarí, Panchí, etc. El mismo territorio a donde llegaba Rita Lina y su familia. Esa misma porción de tierra, entre la quebrada (San) Bartolo y el río San Juan, que era diferente a la otra tierra entregada por el repartimiento a los indígenas en las partes más altas de la cordillera Occidental. Ese territorio comunitario que fue “donado” por Gabriel Echeverri a un grupo de “indios semi o medio salvajes” es otra de

las caras de la marginalidad subyacente en el proceso de la colonización. Otra de las versiones de los territorios racializados que propongo a lo largo de este capítulo, pero que también se pueden observar en el territorio-resguardo en el resto de la tesis; principalmente, con la separación ambivalente entre los territorios de los colonos y los territorios de los indígenas.

En este capítulo, estableceré una *trama de territorialidad ancestral* entre los indicios de los desplazamientos históricos desde Chamí (hoy San Antonio del Chamí), con los terrenos otorgados en Dojuru ancestral y las huellas del poblamiento indígena en las décadas más dinámicas de la colonización, así como con la legalización del territorio comunitario en la montaña de Caramanta. Este entramado lo denominaré como (una parte de) la territorialidad históricamente construida por las y los *ēbēra* chamí en el suroeste lejano de Antioquia. Principalmente en este capítulo, pero también a lo largo de la tesis, es importante tener presente la diferenciación entre la trama de estas territorialidades (que son una sola): el territorio del Chamí, el Territorio Ancestral en la montaña de Caramanta (también Cristianía ancestral) y el territorio de Dojuru ancestral (de donde también se desprende Dojuru nuevo)

Finalmente, en las últimas partes de este primer capítulo, me centraré en comprender como esa marginalidad que a mediados del siglo XIX era latente, a finales de la misma centuria, indudablemente, se había transformado. Terminando el siglo XIX, las y los indígenas de la montaña de Caramanta comenzaron a ser “arrinconados” por la expansión de la colonización y por la posterior regularización de los cultivos de café que marcaría definitivamente el siguiente siglo. Las y los indígenas de Caramanta, progresivamente, dejarían de territorializar otros espacios del suroeste lejano para conservar una legitimidad sobre el “rincón” que poseían en Caramanta. Una situación que debe ser leída, sobre todo, en el contexto de la expansión política y económica del monocultivo del café en Andes y Jardín.

Así pues, en este primer momento histórico, la tensión entre una territorialidad replegada (en los términos del territorio comunitario, que luego será el territorio resguardo) y una territorialidad abierta (extendida por el suroeste lejano) está presente. Las historias del abuelo Marco Tulio, y las de su padre, o las de sus hijos que él también me compartió, ponen en evidencia los vínculos de una territorialidad histórica entre el núcleo de Caramanta y las diferentes partes de Dojuro. En este punto, como mencioné en la introducción, es posible comprender la división territorial de lo que en el presente es el resguardo indígena de Karmata Rúa-Cristianía, que está constituido legalmente, mínimo, por tres partes diferentes: Karmata Rúa (antes Cristianía, y antes de eso Caramanta), Dojuru ancestral y Dojuru nuevo.

El camino de los ancestros

El miércoles 15 de noviembre de 2023 fui a visitar a la abuela Rita Lina Saigama de Vigamá. Ese día me desplazé desde Andes en la chiva que a diario sale para el municipio de Jardín, y tan solo quince minutos después me bajé en la tienda de los Tres Tambos, en la entrada principal de Karmata Rúa. Allí me encontré con mi amigo Fabián Tascón, quien en su receso del mediodía y después de su jornada matutina como recolector de café me explicaría la ruta para llegar a la casa de la abuela. Juntos caminamos unos metros desde la entrada, por la única vereda pavimentada de Karmata Rúa, hasta el centro, donde está la capilla y la radio comunitaria, mientras que él me daba las indicaciones de lo que sería mi recorrido. Era la primera vez que iba sola a la casa de Rita Lina, y que caminaba sin compañía por el territorio de la comunidad. Al advertir mi desorientación, Fabián me dibujó un pequeño mapa en la libreta que yo llevaba en la mano; diciéndome, además, que no me preocupara, pues los *jais* me acompañaban, y que si me encontraba con alguien no dudara en preguntarle, porque “allá todos saben dónde vivía *la mayora* Rita Lina”.

En el camino, que no era más que una senda de menos de medio metro de ancho, me encontré con niños y niñas que llegaban de su jornada escolar, así como con dos o tres hombres que también terminaban de recolectar el café de la mañana. Todas esas personas me ayudaron a recuperar mi trayecto, pues en varias oportunidades me perdí en medio de las constantes bifurcaciones que se abrían entre una casa y la siguiente, o entre los abundantes cafetales, los cultivos de plátano y los árboles cítricos. Era temporada de cosechar el café, y por eso todos los montes del rededor se veían frondosos y cubiertos por las variadas gamas de verdes y los puntos rojizos del fruto. La senda por la que caminaba se llamaba el *camino al cielo* o en ēbēra chamí ò bājá (o en su versión mixta: ò cielo). Nombre que según me explicaron algunas personas de la comunidad tiene varios sentidos. El primero se debe a que es una pendiente muy empinada y cuando se sube “da la sensación de llegar al cielo”. Por ese mismo sitio se comienza a formar la “esquina” de la quebrada San Bartolo y el río San Juan, y desde las partes más altas se pueden ver los desniveles que la quebrada forma para depositar sus aguas en el afluente más grande; además se observa la cabecera municipal de Andes, que está ubicada en descenso a pocos kilómetros del territorio-resguardo.

Otra versión es la que cuentan algunos ancianos, quienes dicen que “ò bājá era la forma de llamarlo porque ese sector por muchos años había sido el cementerio de la comunidad”. Una pendiente ubicada en la parte más escarpada del Territorio Ancestral.

Precisamente, donde hoy vive la abuela Rita Lina. Muy cerca de la quebrada que ella llamaba *do sinda* o *sinda do* (la San Bartolo) y que se podía escuchar desde el banco donde nos sentamos a conversar. La casa de la abuela, una vivienda de ladrillos y concreto sin revocar, aunque fue construida en 2019 por la Federación Nacional de Cafeteros, está ubicada en el núcleo donde los *ēbēra chamí* resistieron desde el siglo XIX. Cuando yo llegué al hogar en el que vive con su única nieta mujer, una niña de catorce o quince años, Rita Lina todavía recordaba que en mi última visita con el Semillero Rubén González le había prometido que regresaría a escuchar sus historias. Ella me contó que había nacido en Cristianía en 1934 y que su nacimiento había quedado registrado en el municipio de Andes, pero que toda su vida había transcurrido entre “este” y “el otro río San Juan”.

Su madre, Clara Rosa González Yagarí, era de Cristianía, pero su padre, Julio César Saigama, era de San Antonio del Chamí. Rita Lina recordaba su infancia en Cristianía, cuando su abuela materna, Juana María Yagarí, la “llevaba al pueblo y le daba mecatos”.¹⁵ Aunque esos días “bajando al pueblo” (de Andes), se habían terminado “cuando ella se estaba formando como una muchacha grande”. En ese momento, cuando Rita Lina solo tenía diez años, su papá había decidido que toda la familia se iría a vivir al Chamí, “porque en Cristianía no había tierras para cultivar”; y, por el contrario, en el Chamí “no más tenía tierra, y cultivaba cacao”. En aquella época, más o menos en la década de los cuarenta, solo regresaban a la casa de su abuela Juana María cuando su mamá “quedaba en brazos” (estaba embarazada) y le quedaban pocos días para “aliviar” (es decir, para parir). O “en el tiempo de cosecha, a jornalear”. Aunque una vez se acababa la cosecha del café todos regresaban de nuevo al Chamí. Así, por muchos años, Rita Lina recorrió con toda su familia el mismo camino para atravesar de un río San Juan al otro.

[...] De aquí por Monserrate, y de ahí se baja al río [San Juan], y se pasa por ahí, por caminos así, pasan al Alto Paramillo, eso es una selva el Alto Paramillo. Llegan así, a pie, a pie no más, yendo nosotros... Y hay una señora en Mesenia, una señora llamada Tina. Allá pedía posada cuando ya anda cogiendo la tarde, como a las cuatro se entraba allá, y se pide posada y allá se amanecen. Y al otro día, otra vez se cogen camino. Así llevaba mi papá a nosotros.

Fragmento del diálogo con Rita Lina Siagama. 15 de noviembre de 2023.

Las idas y venidas de Rita Lina poco a poco disminuyeron cuando se casó en San Antonio del Chamí con Fabián Vigamá. Pero casi treinta años después asesinaron a dos de sus hermanos en Chamí, y eso hizo que toda su familia, incluido su esposo y su hijo de unos

¹⁵ Mecato: colombianismo que se refiere a un pequeño refrigerio o dulce que se toma entre comidas.

diez años, retornaran a Cristianía. En aquella época, la situación de la tierra ya había mejorado para los indígenas del río San Juan de Antioquia; ya había pasado el tiempo en el que “los Escobares les daban camisas y pantalones a los ēbēra para dejarlos contentos”. Por eso, su esposo Fabián, con el dinero de algunas vacas vendidas en San Antonio del Chamí construyó una “casa de material con secadora” de café en Cristianía.¹⁶ Ese pueblo del Chamí, en el que Rita Lina vivió con toda su familia y que en ese momento dejaban atrás, había sido fundado unos treinta años antes de su nacimiento. Quizá al padre de Rita Lina le tocaría la creación de ese nuevo asentamiento, y posiblemente él mismo hubiera nacido en otro de los sitios de lo que se conoce como “el núcleo o territorio ancestral del pueblo chamí”. Pues San Antonio, como explicó el antropólogo Víctor Zuluaga Gómez, es un emplazamiento que se remonta a 1903 (Zuluaga Gómez, 1988, p. 57).

A principios del siglo XX, en la cabecera del actual corregimiento de Mistrató, “los terrenos para la nueva población de San Antonio del Chamí fueron donados por la parcialidad de indígenas del mismo nombre” (Zuluaga Gómez, 1988, p. 57). Siguiendo a este investigador, sabemos que esa donación, ratificada por una escritura pública de 1903 en Riosucio (Caldas), fue facultada por el “pequeño cabildo” del Chamí a pobladores que “tuvieran buenas condiciones”. Asentándose, finalmente, algunos vecinos de los pueblos antioqueños de Támesis, Andes, Valparaíso y Jericó que habían quedado sin tierras en el repartimiento de la colonización, y que seguían a un cura del municipio de Andes llamado Ezequiel Pérez (p. 57). El territorio de esos tres lotes rematados como “baldíos” por la cabecera del río San Juan del Chocó, desde la Cuchilla de Cuanza (cerca al actual Departamento de Caldas) hasta el río Agüita (por Mistrató en el Chocó) se puede ver en el siguiente mapa elaborado en Jericó en 1909 (**Mapa 1**).

En esta representación también se ve el camino por el que seguramente pasó Rita Lina con su familia. Al norte de la antigua cartografía: entre el Cerro de Paramillo, el Camino de Jardín y el río San Juan de Andes. Por donde además pasarían centenares de indígenas que desde finales del periodo colonial se movilizaban siguiendo los ríos y las quebradas que nacían en los Farallones del Citará. Como expliqué en otra parte, la desarticulación de los asentamientos coloniales (por ejemplo, de los *pueblos de indios* y las *reducciones*) aumentó la movilidad que estas comunidades tenían en los territorios que histórica e

¹⁶ Hoy en día, esa casa todavía está en pie al lado de la vivienda construida por la Federación en 2019. En la vivienda más antigua, que construyó el esposo de Rita Lina, pasando los años ochenta, vive su hija Girlesa Vigamá Saigama, quien “está casada con un ‘racional’ de Andes”; es decir, con un *blanco* del municipio vecino.

En mi tesis de pregrado expliqué que Vicente Guaticamá se convirtió en una figura mitificada en la breve historia que se ha contado sobre el poblamiento indígena en el suroeste de Antioquia. La leyenda del “indio Guaticamá” comenzó con el médico e historiador antioqueño Manuel Uribe Ángel en 1885. En ese año fue publicado por primera vez su libro *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*. Una extensa recopilación de acontecimientos históricos generales y descripciones geográficas y político-económicas de la entidad administrativa en ese momento constituida como el Estado de Antioquia. En esa obra, el letrado escribió que “era un hecho histórico incontrovertible” que Guaticamá, un “indio que vivía en el pueblo del Chamí”, en “el año de 1820” había “pasado la cordillera” con “el fin de escapar de las persecuciones” por haber “asesinado a su mujer” (Uribe Ángel, 1885, p. 388). Aunque el médico también mencionó, en otra línea de la discusión, que como parte del “campo de las ficciones” Guaticamá decía que “oía contar a su abuelo que del lado de acá de la cordillera de los Andes” se había establecido una ciudad poblada por “blancos, negros e indios” (p. 387).

Para Uribe Ángel, casi tres siglos después del fracaso de la antigua Villa de Caramanta, “todo ese territorio [que] quedó desconocido para los habitantes de Antioquia” había sido poblado inicialmente por un *indígena asesino que huía de la justicia*. De esta manera, antes de que llegara la colonización antioqueña, ¿qué legitimidad tendría al reclamar su territorio un personaje previamente acusado como un criminal? Desde principios del siglo XX, el relato comenzado por Uribe Ángel ha sido replicado una y otra vez por investigadores locales y académicos de diferentes disciplinas que han mantenido al “indio Guaticamá como el primer asesino de la región” (Gutiérrez, 1921; Cervecería Unión, 1941; Ángel González, 1974; Zuluaga Gómez, 1988; Orozco D. y Melguizo P., 1994; Echeverri E., 2007, 2011; Zapata Restrepo y Mejía A., 2019). En estas investigaciones se ha discutido si Guaticamá llegó en 1818 o en 1820 a lo que hoy es el suroeste de Antioquia, pero ninguno de estos textos ha cuestionado las implicaciones de las palabras de Uribe Ángel. Pasando por alto el discurso del racismo manifiesto con el cual se deslegitimaba el poblamiento indígena para explicar las “profundas soledades” de las tierras “olvidadas” por los gobernantes de Antioquia.

Aun así, y al margen de esas discusiones, la comunidad indígena que a principios del siglo XIX se asentó en lo que hoy es el suroeste lejano de Antioquia ha reconocido a Vicente Guaticamá como su primer cacique y establece que su llegada fue en 1823 (González Tascón, 1985, p. 241-242). Guaticamá, un indígena que posiblemente, como observó en 1829 el francés Jean Boussingault a los indígenas de Chamí que estaban “todos pintados y tatuados”,

andaría cubierto “de rojo con achiote o de azul con una fruta de carne blanca que gradualmente se torna azul oscuro cuando se aplica sobre la piel” (Boussingault, [1829] 1985, p. 409). Poco sabemos de la vida de Guaticamá, pero en algunos archivos históricos quedó consignada su presencia. Primero, en 1807 fue registrado en la lista general de indios tributarios del corregimiento de Chamí (AGN, Visitas-Cauca, f. 241 v). En ese momento, Guaticamá fue anotado con 25 años y con su esposa Silberia y su hijo José María de un año y seis meses (Gaviria Vargas, 2023, p. 40). Más tarde, en 1852, su firma quedó consignada como uno de los “granadinos” presentes en el pleito de las tierras del distrito de los Andes (Gaviria Vargas, 2021, p. 304). Por último, en 1857, Mariana Guaticamá, como “vecina de esa viceparroquia”, bautizó a su hijo Santiago Guaticamá (hija y nieto de Vicente Guaticamá) en la Capilla de San Juan de los Andes (Libro 1, f. 32v).¹⁹

No cabe duda de que Vicente Guaticamá estuvo presente en el proceso de colonización. Reclamó sus tierras y fue parte de los argumentos jurídicos de esa época, pero con el paso del tiempo su rastro dejó de ser localizable en los archivos históricos. A pesar de esto, con esas pocas huellas sabemos que, en 1823, cuando llegó al río San Juan del otro lado del Chamí, tendría 41 años. En 1852, cuando reclamó una porción de tierra para su comunidad, alcanzaría a los 70 años. En 1874, cuando les entregaron 100 fanegadas de tierra a los indígenas de “la montaña de Caramanta”, Guaticamá cumpliría 92 años. Y en 1885, cuando Uribe Ángel escribió que Guaticamá había “muerto hace poco en el distrito de Andes” después de “haber vivido más de un siglo” (Uribe Ángel, 1885, p. 387), el indígena estaría llegando a los 103 años. Este recuento es significativo por dos cosas: primero, este personaje tendrá relevancia en las siguientes secciones de este capítulo (y a lo largo de la tesis); y, segundo, debido a que la memoria de su asentamiento todavía hoy sigue estando presente en la comunidad que inició con su poblamiento en las márgenes del río San Juan de Antioquia.

Esta comunidad ha explicado su llegada a este río San Juan de diferentes formas. Algunos de esos relatos explican que desde el conocimiento mítico de la comunidad de Karmata Rúa, heredera del poblamiento iniciado con Vicente Guaticamá, la entrada de los primeros *ēbēra* chamí a ese territorio fue a raíz de un *aribad’a* o ser sobrenatural del mundo espiritual chamí. Esta versión, que ha sido plasmada principalmente en las investigaciones de pregrado y posgrado de la Licenciatura de la Madre Tierra (Yagarí, 2010; Tascón Yagarí,

¹⁹ Unos años después, en 7 de julio de 1874, Ana Rita Guaticamá quedó registrada en el Libro 6 de Bautismos de la Parroquia de Andes (f. 266 v). Hija de Francisco Guaticamá y Petronila Itagua. Finalmente, después de esto, se pierden las señales del apellido Guaticamá en los bautismos y otros documentos de los Andes.

2013; Yagarí González, 2017), cuenta que antes de convertirse en un espíritu —el *aribad'a*— fue conjurado para que empezara a llevarles carne y alimentos de los montes lejanos a sus parientes. Abriendo, en esa búsqueda, la senda que condujo a los primeros *ēbēra chamí* para habitar el territorio donde hoy está el resguardo de Cristianía-Karmata Rúa.

Otra de las narraciones de los ancestros es la que me contó la abuela Rita Lina Saigama de Vigamá. Con ese relato quiero cerrar este apartado y retomar brevemente la etnografía con la que comencé los primeros párrafos de esta sección. El día que fui a visitar a la abuela Rita Lina, ella me enseñó su *boropará* (corona ritual) y sus tres antiguos bastones de mando que como *jaibaná* necesitaba para acercarse a los *jais* (espíritus de sus ancestros).²⁰ Instrumentos que todavía hoy hacen parte de los principales rituales de los *ēbēra chamí* y que, además, para Rita Lina, habían estado en el *bē nēkua* que se había hecho para que sus ancestros llegaran desde el Chamí hasta el territorio del otro río San Juan. Rita Lina me contó que su abuela, Juanita Niasa, que había nacido en el Chamí, le contaba una historia sobre el ritual que se había hecho para “abrir el camino” en las orillas del río San Juan “de acá”. Ritual en el que se necesitó la labor de varios *jaibaná* para la celebración de un *banco grande* o *bē nēkua*. Una ceremonia en la que se necesitaba “abundante caldo de pescado, hojas de bijao blanco y mucha colada fuerte”; es decir, mucha chicha²¹ de *bē* (maíz) *nēkua* (liquido dulce) para “trabajar cantándole a los *jais*”. Para abrir el camino por el que sus ancestros del Chamí transitaron. Una senda que durante todo el siglo XIX, y quizá desde antes, fue recorrida por las y los *ēbēra* que llegaban desde los antiguos emplazamientos del poder colonial.

Probablemente, esas historias que le contaba Juanita Niasa a Rita Lina no eran muy diferentes de las que oiría Vicente Guaticamá de sus abuelos en el Chamí. Narraciones en las que se entremezclan las prácticas materiales y simbólicas de la territorialidad *ēbēra chamí*, y con las cuales es posible comprender que las rutas y los caminos formados desde los nacimientos de los ríos y las cumbres de las montañas eran transmitidas de generación en generación. Una versión que, desde la visión hegemónica de la colonización, instaurada por personajes como Manuel Uribe Ángel, se ha arraigado en el sentido común de manera simplificada como “parte del campo de las ficciones”. Así, en las siguientes páginas, veremos que otros letrados, pocos años antes que Uribe Ángel, labraron el camino para que los eufemismos de la época —tales como que *solo había bosques seculares, animales feroces y*

²⁰ Para un análisis detallado sobre los bancos, los bastones de mando y las coronas con flores de la ritualística de cultura *ēbēra*, véase: *Jaibanás. Los verdaderos hombres* del antropólogo colombiano Luis G. Vasco (1985).

²¹ Chicha: bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz en agua azucarada caña procesada.

uno que otro salvaje errante, llamado allí por el atractivo de la caza y de la pesca—, fueran equivalentes a la naturalización, en diferentes dimensiones, de un discurso en el que esos espacios al suroeste de Medellín, que no habían sido poblados por “blancos” y “fornidos” antioqueños, se consideraran vacíos.

El telón de fondo de la colonización al suroeste de Medellín

El 1º de febrero de 1809, a la edad de veintiocho años, el joven abogado José Manuel Restrepo Vélez publicó por primera vez el *Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de Antioquia*. Este documento, que se complementaba con el *Mapa de la provincia de Antioquia*, contenía las anotaciones de sus observaciones etnográficas y físicas sobre la cultura y las montañas de su *país*.²² A lo largo de su texto, Restrepo Vélez plasmó algunos de los idearios morales que había construido hasta ese momento de su vida; y, sobre todo, las observaciones registradas en el último año y medio, de enero de 1807 a junio de 1808. En esa temporada, el antioqueño estuvo ocupado recorriendo los cabildos de Antioquia, Medellín, Rionegro y Marinilla, para analizar sus “frutos, industria y población”. Su investigación condensaba el proyecto ilustrado de las reformas borbónicas, que durante toda la segunda mitad del siglo XVIII se había intentado asentar en la antigua Gobernación de Antioquia.

En aquella época, las descripciones del *Ensayo* sirvieron como una advertencia ante “la inacción y el descuido” de los antioqueños en la “regeneración” de la agricultura, industria y moral de toda la provincia. Aunque con el paso del tiempo sus palabras prácticamente delinearon el devenir del *ser antioqueño* por más de una centuria. La narración de Restrepo estuvo cargada de condicionantes con los que el pueblo antioqueño *podría, debería,*

²² En Antioquia la palabra *país* tiene antecedentes históricos particulares. En la segunda mitad del siglo XVIII se reconocían cinco “países” diferentes en la Gobernación de Antioquia: *país de Antioquia, país de Medellín, país de Rionegro, país de Marinilla y país del Bajo Cauca*. Progresivamente, con los constantes cambios en las denominaciones político-administrativas (Gobernación, Provincia, Estado y Departamento), se fue reemplazando el uso del término *país* por el de *región*; es decir, los que antaño eran *países* hoy son, a grandes rasgos, las *subregiones* de Antioquia. Sin embargo, la palabra *país* permaneció en la expresión *paisano* o *perteneciente a los países de Antioquia* (Pérez Morales, 2005). Finalmente, el uso cotidiano del plural *paisanos* produjo la derivación más célebre de *paisas*. Etiqueta que, tradicionalmente, ha significado la adhesión cultural y política a una identidad en la cual es común la reproducción de discursos hegemónicos y homogeneizadores sobre el imaginario de una sociedad “blanca”, “verracca” o vigorosa, “laboriosa”, “fiel seguidora de la ley y de la religión católica”. En el texto de Restrepo Vélez, la palabra *país* tiene un sentido unitario de los países de Antioquia, es decir, de la *región* antioqueña (Barrera Orrego, 2006, p. 17). Para un análisis más detallado sobre los *países de Antioquia* y su variación en *lo paisa*, véanse: Jaramillo (1991); Vélez Rendón (2013); Larraín-González y Madrid-Garcés (2020) y Gaviria-Vargas (2021).

fabricaría o caminaría rápidamente hacia la prosperidad y la felicidad. Por eso, en su imaginación, la transformación del espacio geográfico circundante a los países de Antioquia estaba centrada en impulsar, además de los pocos cultivos existentes (de quinas roja y amarilla; de laurel; de las finas y bellas maderas de cedro; el maíz, caña y plátano; *el frisol* y la alverja; la yuca, la papa y la arracacha), la producción de otros cultivos como el añil, algodón, cacao, el trigo y el café, “bebida tan usada en la Europa, que ha enriquecido a las Antillas, y que tan felizmente prospera en el valle de Medellín” (Restrepo, 1809, pp. 84-85).

En la parte final de su escrito, el autor se centró en retratar a Urrao, una pequeña parroquia con 620 habitantes, ubicada en la parte más occidental de la Provincia de Antioquia; en uno de los valles o “faldas de la alta cordillera que separa las aguas del Cauca y del Atrato”. Según la descripción, el poblado de Urrao estaba rodeado por fértiles campos donde apenas comenzaba a introducirse el ganado, y en los que poco a poco avanzaba la construcción de un camino hacia la provincia vecina del Chocó. En palabras de Restrepo, “la más bella e interesante” de las parroquias occidentales; sobre la que también escribió:

¡Qué espectáculo tan soberbio el que se presenta a su vista! Sentado sobre los Andes, él divisa al poniente cubiertos de niebla los valles por donde van a desembocar en el Atrato el Bebará, el Penderisco, el Sucio y otra multitud de ríos: de cuando en cuando la niebla se disipa, y aparecen las puntas de los montes que muestran sus frentes majestuosas elevadas hasta las nubes. La vista se cansa en vano para encontrar hacia esta parte campos extensos en donde la naturaleza haya sido cultivada por la mano del hombre. Selvas tan antiguas como nuestro planeta, árboles corpulentos, ríos precipitados por entre rocas y peñascos, son los únicos objetos que la rodean. Es cierto que llevan consigo el sello de la majestad sublime de la naturaleza; pero también lo es que producen mil sensaciones melancólicas (pp. 99-100).

Para el letrado, la “fecundidad” de esas tierras se veía opacada por la “melancolía” que producían las “profundas soledades” en las que estaban las “antiguas selvas” de “admirable feracidad”. Sin embargo, más allá del patriotismo o romanticismo de su discurso, lo que me interesa con esta introducción es darle continuidad a uno de los argumentos que desarrollé en mi tesis de pregrado y que ya mencioné previamente. Esto es que creo necesario situar históricamente los imaginarios sobre el espacio vacío al suroeste de Medellín, reflejados en las especulaciones de José Manuel Restrepo acerca de *las soledades donde el hombre jamás ha llevado su existencia*, pues considero que hacen parte de la imaginación geográfica racista que influyó en las observaciones de otros geógrafos e intelectuales del siglo XIX, así como en las interpretaciones de la narración histórica durante todo el siglo XX. Como expliqué antes, la no-visión o invisibilización de las comunidades indígenas por los letrados del siglo XIX, como Restrepo Vélez, y luego de Greiff y Codazzi, no significó

que estos espacios efectivamente estuvieran vacíos, fueran desiertos hostiles e infértiles, o que invitaran a la penetración y a la ocupación (Gaviria Vargas, 2020; 2021).

La naturalización de la mitología de la colonización, *de una raza blanca de hacha y papel sellado que expandió sus horizontes a pesar de las adversidades geográficas*,²³ ha mantenido como telón de fondo la racialización de los territorios antioqueños, en donde una y otra vez esta imagen unívoca se sostiene. Primero con los imaginarios de los geógrafos del siglo XIX (Abad Restrepo, 2024), que tanto en Antioquia como en otros lugares de América homologaron a las poblaciones nativas bajo la idea del espacio vacío, y promovieron “la incorporación de estas áreas a la lógica de los países en constitución” (Zusman, 2013, p. 61), instaurando un paradigma en el que la única versión visible de la historia es la de la blanquidad construida por los hombres de las élites intelectuales (Cortés y Restrepo, 2023). Hombres que, como José Manuel Restrepo Vélez, le dieron forma al proyecto de expansión e industrialización de la colonización al suroeste del centro urbano de Medellín. En un espacio donde Juan Jacobo Restrepo Ramos (el sobrino de Restrepo Vélez), el abogado Pedro Antonio Restrepo Escovar, el médico José Vicente Uribe Restrepo (cuñado de Juan Jacobo), además de otros tantos funcionarios de la época, validaron el imaginario del vacío como un argumento jurídico que no tendría reverso (Bernard, 2016).²⁴

De esta manera, la colonización al suroeste de Medellín comenzó a proyectarse a partir de 1812. En octubre de ese año, Restrepo Vélez, asesorado por su padre, José Miguel de Restrepo Puerta (integrante del cabildo de Medellín), asumió la presidencia del ya declarado Estado de Antioquia.²⁵ Siguiendo el análisis del historiador Edgardo Pérez Morales (2013), entre 1810 y 1813, el papel de Restrepo fue fundamental en la política provincial, pues este fungió como un “mediador cultural que facilitó la adopción de principios políticos revolucionarios, la unidad interna de las élites provinciales y, eventualmente, la transformación pacífica de la provincia de Antioquia en un estado independiente de España” (p. 353). En efecto, después de la primera publicación del *Ensayo sobre la geografía*, la

²³ La expresión de “hacha y papel sellado” es tomada del escritor y político antioqueño de fines del siglo XIX e inicios del XX, Alejandro López Restrepo. Además, el propósito del uso de cursivas en esta frase es darle un carácter figurado al paradigma de la blanquidad de la colonización, que desarrollo a lo largo del capítulo.

²⁴ Con esto retomo a la antropóloga e historiadora francesa Carmen Bernard (2016), quien señaló que la argumentación sobre el vacío del desierto, más que un hecho social, fue parte de un imaginario jurídico construido por las élites de diferentes repúblicas americanas a lo largo del siglo XIX (pp. 163-164).

²⁵ Véase la “Ley Sobre Realengos. Propuesta y aprobada por el Senado y la Cámara de Antioquia en el año de 1.812”. Un proyecto de colonización que fue “tomado en consideración” sobre los realengos, las propiedades y vinculaciones”, y propuesto por “el Señor Diputado al Congreso Dr. José Manuel Restrepo” (consultado en octubre de 2024) en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/31274/31300>.

participación de Restrepo empezó a considerarse de “alto concepto”, y cada vez más incrementó su definitiva incidencia en la política provincial. Así, cuando asumió la presidencia del Estado de Antioquia, Restrepo reactivó las antiguas leyes sobre realengos, que concedían la distribución de tierras a los vecinos del sitio de Titiribí, para que poblaran y cultivaran los montes al sur de Urrao (Jaramillo, 1988, p. 201).

A pesar de esto, “la colonización oficial” de ese territorio tendría que esperar casi cuatro décadas más para comenzar con el reparto legal de los terrenos a los colonos. Los documentos entregados al cabildo de Titiribí, ubicado al suroeste de Medellín, se perdieron por primera vez después de la donación de 1812. Ocho años más tarde, en 1820, el abogado medellinense, Pedro A. Restrepo Escovar, asesorado por Restrepo Vélez, fue contratado para recuperar la diligencia a nombre del poblado de Titiribí. Sin embargo, ninguna de esas dos titulaciones fue exitosa. En 1852, algunos pobladores de esa zona escribieron que “una fatalidad estaba anexa a dichos títulos, pues estos se perdieron de nuevo” (Gaviria Vargas, 2021, p. 298). Solamente hasta 1847, cuando la colonización espontánea de la banda derecha del río San Juan ya estaba consolidada, el cabildo de Titiribí recuperó los títulos que estaban perdidos en el archivo de la parroquia. Con esto, finalmente, se reestableció “el reconocimiento del dominio otorgado” sobre las tierras que abarcaban desde “la quebrada Comiá hasta los ríos Cauca y San Juan y la cordillera de los Andes”.

El dojuru de los ancestros y los territorios racializados de los Andes

A mediados del siglo XIX, el espacio selvático al sur de Urrao y al suroeste de Titiribí comenzó a ser poblado por lo que la historiografía del siglo XX caracterizaría como el fenómeno de la Colonización Antioqueña. Ese continuo desplazamiento humano por los ríos y quebradas tributarias del río San Juan derivaría en un sin número de confusas legislaciones, aprobadas y derogadas constantemente. En el modelo institucional, de la margen derecha de este afluente, esas normativas buscaban el control y el ordenamiento de un espacio que apenas estaba siendo legalmente incorporado al territorio de la Provincia de Antioquia. En ese momento, las ordenanzas y leyes de la época distinguían entre las diferentes “clases de individuos” que tenían derechos sobre las tierras repartidas. Así que las listas y los demás procedimientos se hicieron en función de los “antiguos pobladores”, los “poseedores actuales” y los “nuevos interesados” que quisieran domiciliarse. Siendo los más antiguos, al

menos en el papel, los vecinos de Titiribí a quienes desde 1812 se les había adjudicado la tierra, así como las “tribus” indígenas “poseedoras de ese suelo desde tiempo inmemorial”.

Esas tribus indígenas, en esa época consideradas como de “individuos en estado salvaje”, estaban siendo lideradas por Vicente Guaticamá. Un indio tributario del antiguo corregimiento de Chamí, que en la primera mitad del siglo XIX habría atravesado los nacimientos de los ríos San Juan del Chocó y San Juan de Antioquia; dos afluentes que nacen en el mismo nudo montañoso de Paramillo (ver **Cartografía 3**). Como expliqué antes, en los archivos históricos se puede empezar a rastrear la trayectoria de Guaticamá a partir del largo proceso de desarticulación del régimen colonial de la Provincia del Citará, en el alto Chocó (Gaviria Vargas, 2023, pp. 40-43). En el presente, Karmata Rúa, la comunidad heredera de su asentamiento, lo reconoce como su primer cacique, y establece que su llegada a estas nuevas tierras fue en 1823 (González Tascón, 1985, pp. 241-242). Así, pocos años después de su movilización definitiva desde el Chamí hasta las márgenes del río San Juan en Antioquia, los “antiguos pobladores” que eran guiados por Vicente Guaticamá, fueron registrados en la documentación más relevante de la colonización.

De hecho, cruzar la información de los archivos locales y regionales posibilita comprender que las y los ancestros de la hoy comunidad de Karmata Rúa, más allá de solamente ser “mano de obra a disposición de los empresarios” o de simplemente estar “incluidos en el repartimiento por la bondad de los repartidores”, cumplieron con los requisitos legales: pagaron la tinta y el papel sellado necesario, estuvieron presentes el día y la hora de la citación, y sobre todo, se presentaron ante las autoridades para reclamar su porción de tierra. En la siguiente tabla (**Cronología 2**), resumo algunos de los trámites y otros asuntos legales en los que los chamí de los Andes estuvieron involucrados entre 1850 y 1860; década en la que Vicente Guaticamá estaría atravesando de sus 68 a sus 78 años. Un momento en el que dos procesos diferentes de territorialización confluyeron en el mismo espacio. Por un lado, la movilización de los ēbēra chamí que llegaban desde el Chamí; y, por el otro, el avance masivo de la colonización que partía desde Medellín y sus alrededores. Un encuentro que implicó la marginación y el control de una territorialidad sobre la otra. Y donde además comenzó la marcación y diferenciación establecida por los funcionarios (repartidores y otros) sobre lo que serían los territorios “permitidos” para los indígenas.

En esta cronología veremos algunos de los elementos principales de ese repartimiento legal en el que las y los indígenas que estaban con Vicente Guaticamá participaron. No sin advertir otra vez que este recuadro es una escueta recapitulación de un proceso largo y

complejo que ya estudié detalladamente en mi tesis de pregrado. Apuntando, además, y retomando la introducción del capítulo, que considero estos territorios como racializados porque con la formalización de la colonización comenzaron a ser producidos como un “territorio de colonos blancos”. Territorios que tradicionalmente se han entendido como parte de la “expansión natural” del “ethos socio cultural del pueblo antioqueño”. Es decir, que con el tiempo se clasificaron como una parte “integral” e “integrada” del “territorio paisa”. Aunque este haya sido un espacio en el cual, desde principios del siglo XIX, con el proyecto de la colonización iniciado por las élites del centro de Antioquia, comenzara la progresiva construcción de una “imagen territorial” (Raffestin, [1980] 2011, p. 108) en la que no ha existido (históricamente) presencia indígena.

Por eso, los territorios racializados que propongo en esta investigación los entiendo en dos sentidos. El primero, relacionado con el espacio de la colonización. Con el territorio que se produjo, en un momento inicial, como un espacio para el repartimiento a los colonos del centro y el oriente de Antioquia; en un segundo momento, como un espacio para el monocultivo del café y la cultura cafetera; y, en un tercer momento, como el espacio de la subregión suroeste. Pero en el que en ninguno de estos momentos se ha dimensionado, mediante un análisis de larga duración, el tejido de las relaciones que en este sistema (sociedad-espacio-tiempo) se construye a partir de las “territorialidades excluidas”. Y, en un segundo sentido, que comenzó en este primer momento histórico de colonización y repartimiento con la “separación” de los “territorios de los otros”. Los otros, los indígenas, que estaban ahí pero que no encajaban dentro de la imagen blanqueada del suroeste lejano.

La siguiente tabla, principalmente, condensa una parte del tedioso proceso de entrega de los terrenos que con el tiempo comenzaron a ser reconocidos por los indígenas chamí como Dojuru ancestral. En este esquema, desde la creación de la aldea de Soledad (en 1850), que luego sería el municipio de Andes (y de Jardín),²⁶ se puede ver que los indígenas buscaron deliberadamente la legalización de las tierras que estaban siendo arrasadas por la colonización. Comencé esta cronología en 1850, pues considero que con la creación de la Aldea de Soledad inició, formalmente, la colonización en la margen derecha del río San Juan.

²⁶ Dos años después de la creación de la aldea de Soledad, ese mismo poblado comenzaría a ser reconocido como distrito parroquial de los Andes o de San Juan de los Andes; y posteriormente, este nombre quedaría solo en Andes. Finalmente, el territorio que hoy conforma el municipio de Jardín perteneció a los Andes hasta 1883 cuando fue elevado a la categoría de distrito parroquial independiente.

Cronología 2. Población indígena en el repartimiento de terrenos en los Andes

	Institucionalización de la colonización	Hechos relacionados con la población indígena
1850	Creación de la aldea de Soledad (hoy municipio de Andes)	
1851	Ordenanza 21. Autorización para solicitar la adjudicación de tierras baldías de la provincia	
1852	Primera distribución de los terrenos del río San Juan por el repartidor José Vicente Uribe Creación de Andes por Pedro Antonio Restrepo Escobar	Solicitudes vecinos de la aldea de Soledad* y de la Concordia *Carta de los Granadinos Firma de Guaticamá y otros indígenas
1853	Alegatos y pleitos legales por la distribución de los baldíos (Granadinos vs. Concordianos)	Informes y ordenanzas sobre los terrenos baldíos en Amalfi y Titiribí**
1854	Ordenanzas sobre repartimiento de terrenos entre pobladores	***Art.4° A los indígenas, que habitan en la aldea de Soledad, se les entregarán sus porciones en dos gloves separados, la una para la tribu de los que viven en Caramanta, i la otra para la tribu que vive en Tapartó. Art.5° Aunque las porciones de los indígenas deben ser por mayor en globo, siempre se les señalará su porción á cada uno en particular, segun las reglas que establece el artículo 9° de la ordenanza de 19 de octubre de 1836, tantas veces citada, i las porciones serán dadas á continuacion una de otra, pues lo que se quiere es, que los indígenas estén reunidos, i que tengan su familia, su idioma i su culto"
1855	Modificaciones de las ordenanzas por Mariano Ospina Rodríguez. Por ejemplo: Circular n°19. Sobre repartimiento de tierras a pobladores	
1856	Ley de 11 de diciembre de 1856. Sobre distribución de terrenos comunes entre pobladores	
1857	Escritura que comprueba la entrega que se hizo al Dr. Pedro A. Restrepo Escobar de unos terrenos en Andes Marianito Orozco vendió 500 hectáreas de terreno a Indalecio Peláez (es decir: Jardín)	Bautismo de Santiago Guaticamá de tres meses, hijo de Mariana Guaticamá y nieto de Vicente Guaticamá, cuyos padrinos fueron Pedro A. Restrepo y Petrona Ochoa
1858	Pleitos de tierras en los Andes Por ejemplo: Joaquín Correa Díaz contra su hermano José María Correa y su sobrina Carlota Correa	[...] ha veinte años, poco mas ó menos, era un terreno inculto ereaso i cubierto de montes visitado ó transitado solo por los indígenas del pueblo llamado "El Chamí" [...]
1859	Segunda distribución de los terrenos del San Juan por el repartidor Juan Jacobo Restrepo Ramos Libro primero del repartimiento Segundo libro del repartimiento	"existen dos tribus en este territorio con derecho á terrenos porque son los verdaderos dueños de él como sus antiguos habitantes" Lista de los indígenas que tienen derecho a los terrenos de los Andes Lista de los indígenas que se han presentado solicitando terrenos de los comunes entre pobladores como antiguos pobladores Lista de los indígenas ecstistentes en este distrito con ecepción de tres que viben en Tapartó los cuales no se incluyen por ignorarse sus nombres
1860	Primera donación de Gabriel Echeverri por 100 fanegadas en la montaña de Caramanta a los a los indios-medio salvajes	Asignación de los terrenos que, con el paso del tiempo, serían Djoruru ancestral

Fuente: elaboración propia basada en Gaviria Vargas (2020).

En una margen que, como el mismo proceso de colonización, no se puede entender de manera exacta y delimitada en una única banda del río, en vista de que el territorio del naciente poblado de Jardín (ubicado en la otra ribera del río San Juan) también hacía parte de este mismo proceso. En este punto me distancio de la historiografía tradicional y de las historias locales, que generalmente inician “la historia” de los municipios de Andes y Jardín con la “fundación de Andes” cuando en 1852 el abogado Pedro Antonio Restrepo Escovar finalmente legalizó sus propiedades en el San Juan de los Andes. A mi modo de ver, no se debería dejar de lado el poblamiento, y la misma institucionalidad, que existía en este mismo territorio antes de ser “propiamente” incorporado al “espacio geodemográfico” y al emergente “ethos sociocultural del pueblo antioqueño” (Uribe de H. 1990, p. 105).

En efecto, lo anterior me da pie para explicar brevemente la cronología y el repartimiento institucional en su periodo más álgido (entre 1850 y 1860). Dos años después de la creación legal de esta aldea, un grupo de vecinos, que se llamaron a sí mismos “granadinos”, escribieron un memorial en contra del inicial repartimiento de terrenos dirigido por José Vicente Uribe Restrepo (padre del intelectual y periodista Juan de Dios Uribe Restrepo “el Indio Uribe” y cuñado de Juan Jacobo Restrepo Ramos). Este repartimiento comenzó la adjudicación de “globos de terreno” a los vecinos de Titiribí pasando por alto a los pobladores que, en la práctica, ya estaban asentados en las quebradas y los ríos tributarios del río San Juan en su margen derecha. Entonces, los “granadinos” (de la aldea de Soledad) y los “concordianos” (del asentamiento de la Comiá), enviaron cartas y se quejaron ante el gobierno central. Este pleito hizo que el gobernador del momento, Proto Jaramillo, hiciera las averiguaciones del caso para contar “la historia verdadera” de ese “negocio”. En consecuencia, además de las otras puntualizaciones sobre los “tipos de pobladores”, el gobernador escribió que a los indígenas “que habitan la aldea de Soledad”, también se les entregarían “sus porciones” en el repartimiento. En un “globo” para los que vivían en Caramanta, y en otro diferente para la “otra tribu” de los que vivía en Tapartó.

Probablemente, la “cuestión de los indígenas”, señalada por el gobernador Jaramillo, se debía a que en el memorial de los granadinos entre el gran número de firmas de los vecinos resaltaban los nombres, a manera de *a ruego*, de trece indígenas encabezados por Vicente Guaticamá. Además, en el cuerpo del texto, los granadinos, entre otras cosas, escribieron: [...] *no habrá menos de docientos años que los acendientes de Guaticamá i Naquiama poseían tranquilamente este territorio: ahora treinta i dos años, cuando el gobierno de Antioquia donaba estos terrenos como deciértos e inhavitados, a los pobladores de Titiribí,*

las tribus de Guaticamá i Naquiama estaban poceyendo pacíficamente este territorio, i hace pocos días señor; que hemos visto una de esas tribus derramar lágrimas al abandonar el suelo de sus padres [...]. Este fragmento, que terminó afirmando compasivamente: *no seamos más salvajes que los salvajes mismos*, ha sido la punta de lanza para reducir la presencia de los indígenas de los Andes como un único “argumento jurídico” elaborado por Pedro Antonio Restrepo Escovar (Jaramillo, 1984; 1988).

Sin embargo, sostener esta interpretación es desconocer varios puntos. Primero, desde principios del siglo XIX, la figura jurídica de “a ruego de” tenía como requisito que la persona por la que se firmaba estuviera presente en la diligencia en la que se escribe su nombre, de lo contrario se estaría hablando de la noción de “apoderado”. En el texto de los granadinos, no solo la firma de los indígenas es dada *a ruego de*, sino también la de una gran mayoría de granadinos que posiblemente no sabía escribir. Segundo, y sobre todo, pensar que los indígenas solo fueron un argumento jurídico elaborado por el abogado Restrepo Escovar es ignorar el proceso de adjudicación de los “globos de terreno” por el que pasaron después del mencionado memorial. Este solamente sería el comienzo de las estrategias de resistencia de los indígenas chamí ante la maraña de disposiciones nacionales, regionales y locales. Tercero, atribuirle, tanto la exclusividad en la redacción de todo el memorial, así como la “bondadosa defensa” de los indígenas a Restrepo E. es exaltar su rol y omitir sus intereses en ese negocio.

Si bien el memorial sí hace uso de argumentos legales como que “estos indios” tenían “en favor suyo” el *uti possidetis iuris* o el “santo derecho de primeros ocupantes”, pues llevaban *más de doscientos años de una posesión no interrumpida, posesión comprobada con testimonios irrecusables y de la manera más perentoria*.²⁷ A partir de ese momento, las legislaciones sobre el repartimiento se reformularon y la distribución comenzó de nuevo; específicamente, con la ordenanza de 1854 y la ley de 1856 dictadas por el conservador Mariano Ospina Rodríguez. En esta oportunidad, el repartimiento comenzó en 1859 con Juan Jacobo Restrepo Ramos, el sobrino de José Manuel Restrepo y el hermano del escritor y político conocido como Emiro Kastos. Juan Jacobo fue el funcionario encargado tanto del Libro Primero como del Libro Segundo del repartidor. Dos documentos en los que debía listar a quienes cumplieran las obligaciones necesarias para poseer la tierra que todavía no había sido distribuida oficialmente. Así, ese año, en 1859, comenzaron las averiguaciones sobre los “infelices indígenas” que estaban siendo “arrojados de su suelo por el hombre

²⁷ Publiqué la transcripción de este memorial en la revista *Historia y Sociedad* n. 41 (2021) pp. 293-305.

civilizado” (Gaviria Vargas, 2021). Entre el prefecto del departamento, el secretario del despacho de gobierno, el corregidor del pueblo de los Andes y el repartidor de los terrenos comunes, formularon las primeras y confusas listas en las que quedaron registrados los indígenas; siendo una síntesis de esos variados listados la que aparece en la **Fotografía 2** sobre “los indígenas que tienen derecho a los terrenos de los Andes” al inicio de este capítulo.

En esa fase del repartimiento quedó claro que los indígenas “que se habían presentado a reclamar su porción” tenían derecho a un total de 2.085 fanegadas por las que debían pagar 106 pesos del procedimiento; entre otros, como el repartidor, el papel sellado y la tinta. Con el paso de los meses, sin embargo, solamente ocho de los indígenas listados una y otra vez en los confusos documentos del repartimiento recibieron sus fanegadas “por estar presentes y por reconocer la legislatura del Estado”. El total de las fanegadas que les entregaron individualmente, pero de forma consecutiva, “en un solo globo”, fue de 820 fanegadas por la “cuchilla de Soriji” y la quebrada de Santa Bárbara. Más adelante me centraré con mayor precisión en esos linderos. Por ahora, y después de ese breve recorrido por una década de interacciones entre los indígenas chamí y las élites representantes del proyecto de Estado, es importante subrayar nuevamente que esos terrenos entregados se convirtieron en un territorio nombrado por los indígenas como Dojuru ancestral. Además, a continuación, veremos que hoy en día la historia de ese contrato, por la construcción del liderazgo de los caciques y de las familias principales, se mantiene como un hecho significativo en la vida y la territorialidad de los descendientes de esta misma comunidad.

De hecho, recientemente, cuando fui a la casa del abuelo Marco Tulio Vélez Tascón, un ēbēra chamí de 90 años que vive en Karmata Rúa, él me contó las historias que su abuelo le contaba sobre “el primer comienzo en esa tierra”. Para Marco Tulio, su abuelo materno, Joaquín Emilio Tascón, había estado presente en la entrega de esos terrenos a mediados del siglo XIX. Posiblemente, cuando Joaquín Emilio tendría quince o dieciséis años, se fue caminando con otros chamí desde el corregimiento de los Andes hasta Medellín para reclamar una porción de tierra en ese repartimiento.

Marco Tulio: [...] Esa tierra la entregó el gobernador de Antioquia de Medellín. A mi abuelo materno, Joaquín Emilio Tascón, que era padre de mi madre María Teresa Tascón. En el año ese, se fueron a gastar 12 días en la ida. En la ida seis. De aquí en camino de herradura, cuando no había carretera, ni ferrocarril. Se cogieron pa’ Medellín por caminos de herradura. Seis días se gastó de aquí, de Cristianía, a Medellín, y en la venida otros seis días, son 12 días. Y en esa escritura hay varios cristianos indígenas de los antiguos. Yo recuerdo uno nada más. A José de los Santos, nada más. Y el resto no me acuerdo. Pero esa escritura está en la oficina del Cabildo. Quien sabe, todavía embolatada debe estar. Yo mantenía esa escritura,

como yo era el nietecito de Joaquín Emilio Tascón, padre de mi madre María Teresa Tascón Guasarave. Y entonces, cuando esa escritura, yo la leí, yo estudié esa escritura como eran hechos de mi abuelito Joaquín Emilio Tascón, el segundo apellido no sé cómo se llamaría, debe estar en esa escritura. O si está perdida esa escritura, eso se tiene que mover a Medellín, a la oficina de archivo. Allá está el original.

Laura: ¿Eso fue en qué año?

Marco Tulio: ¿En qué año? ¿en el que dieron esa tierra? ¿que entregaron *tierra fría*? Fue en el año de 1865. Y de ahí, a esta vereda, la entregó Pedro Antonio Restrepo. ¿Sería ese señor un abogado o un gobernador? ¿Todavía estará el monumento de Pedro Antonio Restrepo? Y el que participó en esa tierra de tierra fría, llamaba Juan Jacobo.

Laura: ¿Juan Jacobo Restrepo?

Marco Tulio: ¡Juan Jacobo Restrepo! ¡Ah, qué lindura, usted me contesta al derecho!

Laura: Yo he visto esa escritura en el archivo, en Medellín.

Marco Tulio: ¿Sí? Tendríamos que movernos y hacer nuevas copias con máquinas. ¿Se puede hacer eso?

Laura: Sí, se pueden hacer copias. Los originales están en el libro del repartimiento de los terrenos. Sí, eso se puede hacer. Y mirar cuánta tierra era. Y comparar con la tierra que hay hoy. Claro, pero no es fácil. Se necesita tiempo y gente que sepa medir la tierra.

Marco Tulio: Claro. Bien. Ese terreno es muy rico. Es común que se llenen sacos de yuca o frijol. Ahora está lindando con los blancos. Ahora está lindando el pedazo mío con un predio de un Zapata. En el desemboque de San José y Santa Bárbara.

Laura: ¿Y su papá también vivió allá?

Marco Tulio: ¡Uugh! ¿Cuánto hace que murió mi padre?... Pero también vivía allá... Y el pobre hombre, ahí, de aserrador. Aserraba madera de comino. En esa época había cominos de estas abarcaduras [señaló con las manos] y los tumbaba. Hoy se encuentra el mero rasero y nada más. Por ahí de dos varas o vara y media... Sí. Vivió. Por último, como se puso aburrido, y como el padre de él murió. Entonces le ofrecieron aquí [en Karmata Rúa] tierras de a pedazos con las hermanas y hermanos. Bajó, y se puso a trabajar aquí, y a lo último murió. Y yo de reemplazo, estuve trabajando allá [en Dojuru]...

Fragmento de la entrevista con Marco Tulio Vélez Tascón. 16 de diciembre de 2023.

El día que estuve en la casa del abuelo Marco Tulio también compartimos nuestro diálogo con su esposa y dos de sus hijos. Esa tarde, todos conversábamos en el pórtico de la vivienda, mientras Bernardina Panchí González (esposa de Marco Tulio) y Berta Vélez Panchí (una de sus hijas) descascaraban pacientemente con sus manos la pasilla²⁸ de algunos granos de café. Avanzada la tarde, llegó Rigoberto Vélez, uno de sus hijos mayores, quien estuvo todo el día recolectando el café que luego su madre y hermana trabajarían. Además, por momentos, salía de la casa otra de sus familiares con dos de los integrantes más pequeños de la familia Vélez Panchí, un pequeño bebé y una niña de unos once años que atentamente nos escuchaba conversar. Todos ellos me explicaron que *dojuru* se podía traducir como ‘tierra fría’ o ‘nacimiento de agua’.²⁹ Por eso, cuando yo decía *dojuru* el abuelo me respondía *tierra fría*, pues conmigo estaba hablando en español y no en *ēbēra* chamí. Finalmente, esto parece

²⁸ Según la FNC de Colombia las *pasillas* son los granos de café que presentan defectos.

²⁹ Luis Guillermo Vasco (1985) también define a *dojuru* como ‘nacimiento de río’ en idioma *ēbēra* (p. 88).

coincidir con lo que Roberto Luis Jaramillo (1982; 1991) planteó sobre la distribución de las tierras en el siglo XIX. El investigador clasificó el repartimiento de la colonización al suroeste entre las tierras buenas, regulares y las malas. Estas últimas, ubicadas en las cercanías de los Farallones del Citará, donde se encontraba el “páramo improductivo”.

Efectivamente, como mostraré más adelante, en el **Mapa 5**, Dojuru ancestral está ubicado en uno de los puntos más altos de esa parte de la cadena montañosa de los Andes. Esas 2.085 fanegadas de tierra, asignadas a las y los indígenas en el Libro Segundo redactado por el repartidor, Juan Jacobo Restrepo Ramos, a quién el abuelo Marco Tulio recordaba como la persona que le había entregado las tierras a su abuelo, albergan los nacimientos de los ríos Santa Bárbara y San Juan de Antioquia. Además, en los documentos que escribió Restrepo Ramos están registrados los nombres de José de los Santos Noboa y su esposa Joaquina Panchí, con fecha del 29 de abril de 1860 y 90 fanegadas de tierra asignada. Ahora bien, hasta el momento no he encontrado algún documento en el que haya quedado consignado el nombre del abuelo de Marco Tulio, pero probablemente esto se deba a que todavía faltan muchos archivos por revisar. Precisamente, el investigador andino, Gustavo Zapata Restrepo, en medio de los abundantes y desordenados papeles del archivo local de Andes, encontró algunos recibos del 7 de abril de 1860. En estos documentos, se acreditaba la venta de unos terrenos en Dojurgo por los indígenas Miguel Seguro, Ambrosio Yagarí, Félix Tascón, Marcelino Dogirá y José María Dogamá, quienes le vendieron por cien pesos a Joaquín María García sus acciones y derechos correspondientes por ser vecinos del corregimiento de los Andes, al que pertenecían como antiguos pobladores (Zapata R., 1996).

Aunque los terrenos de Dojurgo (diferentes a los de Dojuru) no aparecen registrados bajo el nombre de alguno de los indígenas que fueron numerados en las extensas listas de los libros del repartimiento, más adelante veremos que esta comunidad no estaba —exclusivamente— concentrada en los lugares que les habían sido marcados por los funcionarios. Por lo pronto, conviene subrayar que, con el repartimiento de los terrenos de lo que sería la parroquia de los Andes, que integraba lo que hoy son los municipios de Andes y Jardín, además de la formalización del territorio para la colonización antioqueña, también comenzó la legalización de la exclusión de los indígenas hacia las márgenes más alejadas de esos emergentes centros urbanos. Finalmente, esto me permite pensar que Juan Jacobo Restrepo Ramos, como repartidor encargado, al asignarles a los y las indígenas las partes más altas e improductivas de la cordillera Semiparamuna, buscara la movilización de esta comunidad hacia los terrenos alejados y racializados del alto Chocó. Puesto que en el espacio

que apenas se estaba configurando como el suroeste lejano, a diferencia de las teorías evolutivas que operaban a nivel nacional, sobre la mejora genética de los indígenas a través del progresivo blanqueamiento (Larson ([1999] 2002, p. 56), se pretendía la marginación o concentración de los “salvajes” en los lugares diferenciados y administrados por el Estado.

A mediados del siglo XIX, la indianidad de las “tribus errantes” que llegaban desde un pueblo llamado el Chamí, contrastaba con la aparente blanquidad de los “civilizados y emprendedores” antioqueños. En los asentamientos al suroeste de Medellín, así como en los espacios ubicados al sur de los antiguos países de Antioquia, las élites antioqueñas racializaron la noción de progreso que consideraban equivalente a la expansión de la colonización (Appelbaum, 1999). En este primer momento histórico, antes de la llegada definitiva del monocultivo del café, siguiendo las palabras de Joaquín Correa en 1858, *se desmontaron las antiguas selvas, edificaron casas, sembraron pastos, introdujeron efectos agrícolas, además del ganado vacuno y el caballar*. Todo esto siguiendo la imagen del orden y la moral de la familia antioqueña que comenzaban a construir las élites provinciales lideradas por la parentela de los Restrepo. Un horizonte en el que el blanqueamiento espacial, de la mano de la imaginación del espacio vacío, sedimentó la marginalidad de la población indígena, tanto en la historia como en los territorios del suroeste lejano.

Indicios de la territorialidad ancestral de los chamí en el suroeste lejano

Como vimos con las palabras del abuelo Marco Tulio o de la abuela Rita Lina, la voz de los *ēbēra* chamí permite entender de una manera más holística la presencia de sus ancestros en la institucionalización de la colonización al suroeste de Medellín. En este proceso, desde mediados del siglo XIX, fueron constantes las alusiones sobre los indígenas en los libros del repartimiento, las legislaciones, titulaciones, peticiones y los argumentos jurídicos. Además, a lo largo de la segunda mitad de la centuria, sería habitual la presencia de los chamí en los censos, las actas de bautismo y en la educación; temas sobre los que hablaré más adelante. Por ahora, me interesa centrarme en otras posibles territorialidades que también son *rastreables* en la documentación que nos dejó la colonización. Territorialidades que pueden ser recreadas de las palabras consignadas por Juan Jacobo Restrepo en las designaciones y verificaciones que dejó en sus dos libros como repartidor; es decir, reconstruidas a partir de los mismos archivos con los que se institucionalizó su marginalización. En este caso, territorialidades que reconstruí analizando las fuentes documentales desde una perspectiva

diferente. A partir de un enfoque que posibilita observar desde visiones menos hegemónicas las formas heterogéneas en las que se construyen los territorios.

Así, en lo que sigue, me centraré en los *indicios más sutiles* que inevitablemente quedaron plasmados en los archivos documentales. Mi propósito inicial es proponer que la documentación no solo nos permite ver las estrategias que usaron los funcionarios para excluir a los indígenas, sino que además nos abre la posibilidad de comprender que la territorialidad de esta comunidad también se ha construido históricamente por fuera de los espacios ordenados y planeados por el Estado. En esta oportunidad, releí los archivos de la colonización de los Andes siguiendo el paradigma indiciario del historiador italiano, Carlo Ginzburg. Como expliqué en la introducción de la tesis, una parte de mi trabajo de campo estuvo dedicada a buscar huellas e indicios, tal vez tan “infinitesimales que permiten tomar una realidad más profunda, de otro modo inalcanzable” (Ginzburg, [1986] 2013, p. 182). Este ejercicio, además, lo anudo con las voces de mis entrevistados. Principalmente porque creo que un acercamiento a la territorialidad histórica de los *ēbēra chamí*, en este primer momento histórico, debe reflejar un diálogo en el que se incluyan tanto los indicios que quedaron plasmados en los antiguos escritos de la colonización, así como los indicios en los recuerdos y las historias de las abuelas y los abuelos con los que conversé.

Comenzaré explicando que los dos libros principales del repartimiento, que escribió Juan Jacobo, están formulados de dos modos distintos. Primero con las “designaciones”. Una cláusula básica en la que determinaba los linderos de la propiedad otorgada y el cumplimiento o la falta de los requisitos estipulados por las legislaciones. En segundo lugar, estaban las “verificaciones”. Un párrafo en el que se establecía que, cumplido el tiempo fijado por la ley, si la persona titulada no se presentaba ante el repartidor, perdía su título de propiedad. Veamos el ejemplo de la titulación de 100 fanegadas a Eujenio Naqueama y su esposa María Vaqueasa el 16 de abril de 1860 en el corregimiento de Andes:³⁰

Designación

Número doscientos noventa i cinco.

En el corregimiento de Andes á catorce de setiembre de mil ochocientos cincuenta i nueve. Yo, el infrascrito repartidor de los terrenos comunes entre los vecinos de él, procedí á la designación de la porción correspondiente a Eujenio Naqueama, su esposa María Vaqueasa i sus hijos lejitimos María, José i Antonio. Según la respectiva lista formada por la junta repartidora; i teniendo presente las reglas establecidas en los art. 19 i 20 de la lei de la materia le hé asignado el núm. de cien fanegadas colombianas; cuya designación hé hecho por los linderos siguientes: Primer lindero: un mojon que

³⁰ Conservo la escritura del documento original.

queda en la orilla del amagamiento “Herrecó”: de este en línea recta al Serro Bebará: de este por la cuchilla de Vebará arriba hasta sus nacimientos en la cordillera de Sierramorena: esta abajo á un mojon que queda en los nacimientos de “Herrecó”: este abajo á su primer lindero. I no habiendose presentado el referido Naqueama ni por sí ni por apoderado a recibir la entrega del globo de tierra que acabo de acígnarle, se suspende la presente diligencia para complementarla el día que el interesado se presente por sí o por apoderado, siempre que lo verifique dentro de cuatro meses contados desde esta fecha. Juan Jacobo Restrepo. Testigo. Ambrocio Albares. Testigo. Brigido Londoño.

A ruego de Eujenio Naqueama, Gregorio Ardila.

Verificación

Numero quinientos diez i seis.

En el correjimiento de Andes á treinta de Abril de mil ochocientos secenta. Yó el infrascrito repartidor de los terrenos comunes entre los vecinos de él. Procedí á verificar la entrega formal de la porcion de terreno asignada á Eujenio Naqueama, según la diligencia de fecha catorce de setiembre del año próximo pasado. I estando de presente el referido Naqueama, le he hecho formal entrega de dicho globo de terreno, el cual queda tácitamente afecto á todas las servidumbres rústicas que reconoce ó reconozca en sucesivo, la legislatura civil del Estado i espresamente á todas las circunstancias que para ganar su dominio establece la ley de 11 de Diciembre de 1856 i habiendo quedado conforme con la entrega que se le ha hecho, suscribe la presente diligencia conmigo i los testigos que se esprezan. Juan Jacobo Restrepo. Testigo. Ambrosio Albares. A ruego de Eujenio Naqueama, Jeronimo Arango.

Los dos libros del repartidor (de 1859 y 1860) están contruidos sobre la base de esos dos modelos. En cada uno de los quinientos cuarenta y seis registros que Restrepo Ramos escribió se señalaban los linderos que a su criterio debían ser asignados a las personas previamente listadas. De esta manera, en una larga retahíla de descripciones geográficas, el repartidor consignó un sinnúmero de “volcanes”, “cuchillas”, “amagamientos”, “orquetas” y “quiebras” en las que se les titulaba un “globo de terreno” a los que eran antiguos pobladores, poseedores actuales o nuevos interesados. En estas designaciones también escribió literarias expresiones sobre un sitio “llamado las Rúbricas”, una meseta de “Las letras” o una cordillera conocida como “El Silencio”. Y otras un poco más divertidas, como los cerros del “Chorizo”, de la “Empanada” y del “Pastel”. En el presente, algunos de esos nombres todavía tienen un uso cotidiano. Solo por mencionar algunos de los anteriores, la cuchilla El Silencio hoy en día está ubicada por los nacimientos de la quebrada Santa Rita, en el municipio de Andes, así como el Alto Las Letras que se encuentra por San Bartolo, cerca de la cabecera de Jardín.

Con el paso del tiempo varios de esos nombres escritos por Restrepo Ramos, que en la época sirvieron como una referencia con la que se marcaban los linderos, dejaron de ser usados o fueron suplantados por otras expresiones. Este es el caso del “cerro Tascón” y de la “cuchilla Panchí”, que al igual que la quebrada “Tumbuná” o el cerro “Sinipí” hoy son prácticamente imposibles de localizar. Pero otros de esos puntos que fueron señalados por el

repartidor, que hoy por hoy no hacen parte del uso común, están referenciados cerca de otros sitios que sí se pueden localizar. A continuación, listaré algunos de los nombres que me parecieron más peculiares:

Una cuchilla denominada la “Gurupera” por la quebrada Santa Gertrudis.
El desemboque del “río Dojurgo” en el río “Docató”.
La cordillera llamada el “Guacó” por la quebrada Santa “Elena”.
El cerrito del “Pararál” por la quebrada “San Pedro”.
Un “cerro donde sacaron unos sepulcros de indios” por la cordillera del Líbano.
Un cerro llamado el “Cacique” por la quebrada Santa Rita.
El cerro “Tascón” por la quebrada Santa Bárbara y la cuchilla de “Sorijí”.
La cuchilla de “Sorijí” por la cuchilla de “Placenría” y el cerro de “Tordecillas”.
La quebrada de “Tumbutumbodó” por la cuchilla llamada “Nerímbia”.
La cuchilla “Nerímbia” por el cerro “Bebará” y el amagamiento llamado “Herrecó”.
La quebrada de “Tumbutumbodó” por Santa Bárbara y el cerro el “Campeador”.
La cuchilla llamada “Chájito” por el amagamiento “Chajirá”.
La cuchilla “Panchí” por la cordillera de “Sierramorena”.
La quebrada “Tumbuná” por el cerro denominado el “Seguro”.
La cuchilla llamada “Humía o Umía” por la cordillera de “Sierramorena”.
La quebrada Chajirá por el cerrito denominado Bebará.
La cuchilla denominada del “Gurri” por la cordillera que divide las aguas del “Tapartó” y “Guadualejo”.

Buscando alguna explicación o coincidencia con la lengua ēbēra, en las conversaciones que tuve con Marco Tulio Vélez Tascón, Alejandro González Tascón y Amado Carupia compartí la mayoría de esos nombres “atípicos” que encontré en los libros del repartidor. Algunas de esas denominaciones fueron inmediatamente reconocidas, pero otras no se acercan a ninguna palabra familiarizada con ellos. Por ejemplo, el abuelo Marco Tulio me explicó que por Dojuru ancestral hay una quebrada que se llama “Suriijí” que queda entre el Alto del Águila (donde hacía pocos años habían entrado “los blancos”) y la cañada de la vereda Santa Gertrudis. Una quebrada (la Suriijí) que de hecho delimitaría el territorio de Dojuru ancestral; el “globo de terreno” ubicado en los puntos más altos de esa parte de la cadena montañosa de los Andes, que fue asignado por el repartidor Restrepo Ramos a los indígenas chamí después de que, en palabras de Marco Tulio, se “fueron a gastar doce días en la ida a Medellín” para reclamarlo. Por otro lado, con Alejandro González Tascón, quien actualmente es mi maestro de ēbēra chamí una vez a la semana, el análisis fue más específico:

Alejandro: ¿“Tum-bu-tum-bo-dó”?

Laura: Dó, de río, ¿cierto?

Alejandro: Sí, pero si es el prefijo que está ahí Tubu – dó, que sería en este caso río de fuego. Porque Tubudó es traducido como el *río de candela* o *río de fuego*. Se escribe así. No

“Tumbutumbodó” ni nada de esas cosas. Porque es que el indio decía una cosa y el *kapuria*, todo sordo y sin poder entender la lengua, escribía otra cosa...³¹

Laura: Otro nombre es “Sorigí”.

Alejandro: ¿Sorigí? Más bien Surijí.

Laura: Es que lo escriben de diferentes formas...

Alejandro: Tiene que ser Surijí.

Laura: ¿Y qué es Surijí?

Alejandro: Es un árbol...

Laura: ¿Pero en *ēbēra chamí*?

Alejandro: Sí, en *ēbēra chamí*. Surijí. Árbol que crece casi en el lecho del río. Muy resistente. Su-ri-jí. Es un árbol. Es una leguminosa.

Laura: ¿Y cómo se traduciría en español el nombre de esa leguminosa?

Alejandro: No me acuerdo, pero es una especie de un árbol supremamente resistente que sirve para conservar suelos, sobre todo para afirmar los ríos en los barrancos. Surijí es un árbol legendario de la cultura *ēbēra*. Eso es lo que siembran en el lecho del río para que el río no se desbarranque.

Laura: Bueno. También está otra como la palabra “Umía”.

Alejandro: ¿Umía? Es *tiene*, del verbo *tener*, *ūmia*.

Laura: ¿Cómo se escribe?

Alejandro: *ū-m-i-a*, esa u es nasalizada. Y traduce “tenía”.

Es un verbo conjugado en pretérito, ¿cierto?

Laura: Sí, creo. Umía. Esa sí tiene una escritura muy parecida... Solo que la escribían sin la nasalización.

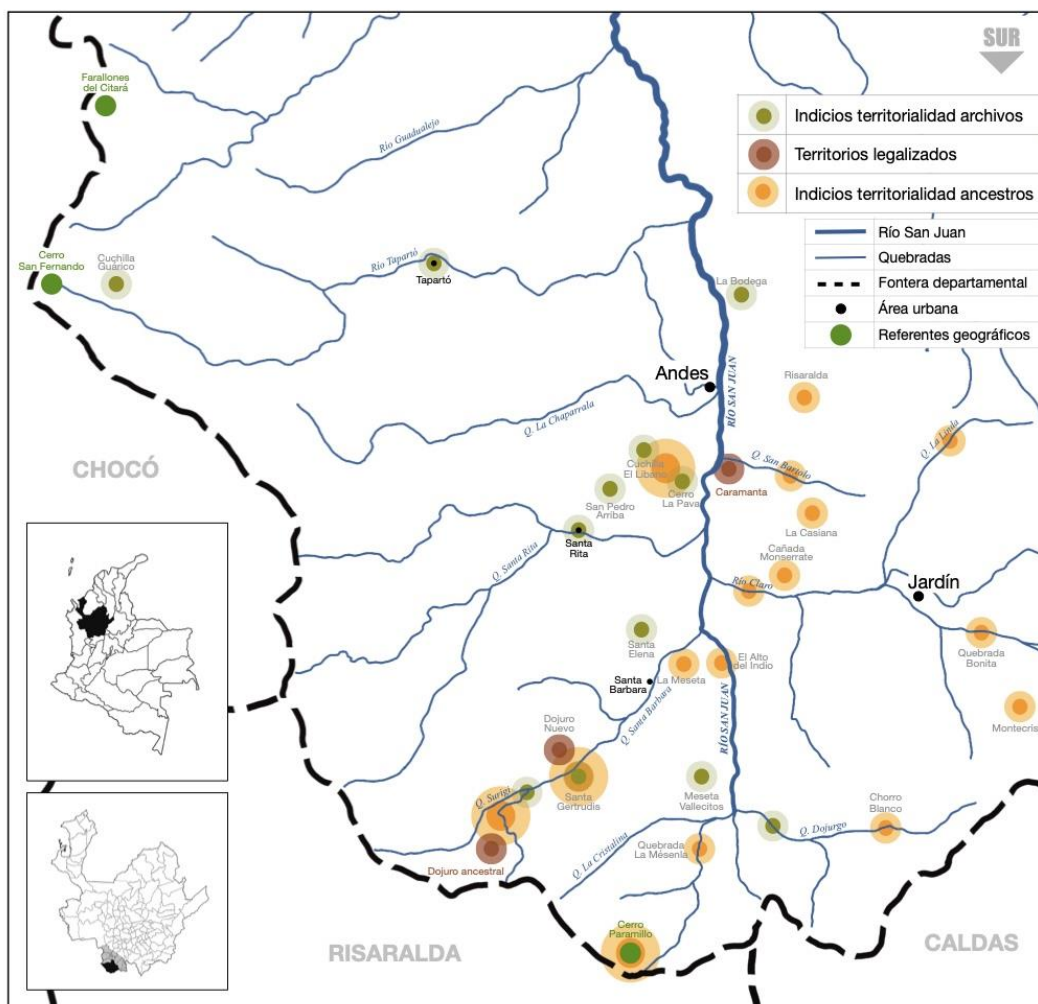
Fragmento de la entrevista con Alejandro González Tascón. 21 de noviembre de 2023.

Amado Carupia, por su parte, llevó nuestra conversación a un lugar que coincide con lo que Alejandro González me dijo sobre la cantidad de equívocos que debió suscitar el encuentro de dos lenguas diferentes en un mismo espacio de colonización. Para Amado, un hombre *ēbēra chamí* de 60 años, muchos lugares del “territorio de nosotros” habían perdido su “nombre ancestral” por el despojo de la colonización. Amado me contó que hace tiempo, un anciano de su comunidad llamado Aníbal Niasa, le contaba que, en su niñez, a principios del siglo XX, “todavía se veían asentamientos *chamí* en el Alto del Indio”. Por eso, para Amado era significativo saber por qué el Alto del Indio se llamaba así y cuántos otros territorios de sus ancestros se habían perdido como posiblemente había pasado con el Alto del Indio. Para él era “importante saber por qué ese territorio ya no era *chamí*”, “cuándo se habían ido los *chamí* que vivían ahí”, “por qué se habían ido” o “cómo los habían echado” ... Cuestionamientos que en palabras de Alejandro González Tascón se respondían poniendo en duda el proceso al que le “dicen el repartimiento, pues lo más grave, es que donde el *ēbēra* fue amo y señor, después viene otro a repartir mis propias tierras, a darme una migaja, una limosna para que yo ahí muera de pobre, de miserable...”. (Entrevistas nov. y dic. de 2023).

³¹ *Kapuría* en *ēbēra chamí* traduce no indígena.

El siguiente mapa reúne un esfuerzo parcial, en el sentido de una labor que está incompleta, por plasmar tanto los sitios que se acercan a otras posibles territorialidades sobre la base de los registros consignados en los archivos históricos, así como las historias que mis entrevistados me contaron porque las conservan en su memoria como lugares significativos que hacen parte del “territorio de nosotros”. De manera que, en esta representación, los nudos señalados como los “indicios territorialidad archivos” son una aproximación a los puntos referenciados dos páginas atrás, sobre los escritos de Restrepo Ramos de 1859 y 1860.

Cartografía 4. Indicios territorialidades indígenas en el suroeste lejano



Fuente: elaboración propia.³²

³² En este mapa, además de señalar los sitios relacionados con las historias de los ancestros, también destacué, con color rojizo, las ubicaciones de Dojuru ancestral, Dojuru nuevo y Caramanta (hoy Karmata Rúa). Pero es importante mencionar que, aunque Dojuru nuevo fue un territorio entregado a principios del siglo XXI. Lo incluyo en esta representación porque siguiendo los relatos del abuelo Marco Tulio, es un lugar que históricamente ha hecho parte de esa territorialidad ancestral. En el último apartado de este capítulo profundizaré un poco más sobre este territorio y su historicidad.

Como expliqué más arriba, la mayoría de estos sitios no son identificables con las coordenadas de los mapas contemporáneos. Sin embargo, el que estén cerca de lugares que, desde esa época, en el siglo XIX, hasta el día de hoy mantengan sus nombres, me permitió construir este acercamiento; pues las quebradas Santa Elena, San Pedro, Santa Bárbara y los ríos Tapartó y Guadualejo todavía hacen parte de la geografía andina. Por otro lado, en la **Cartografía 4** también incorporé tanto los nudos de las territorialidades rastreables en los archivos como los que fueron significativos en mis conversaciones con Marco Tulio, Alejandro, Rita Lina y Amado. En este caso, decidí representarlos como “indicios territorialidad [de los] ancestros” en vista de que, tanto Amado (exgobernador y médico tradicional de 60 años), Alejandro (historiador e intelectual chamí de 80 años), Rita Lina (exjaibaná de 88 años) y Marco Tulio (exaserrador y agricultor de 90 años), me contaron historias de sus ancestros. Siendo, sus abuelos y abuelas, ēbēras que vivieron durante la segunda mitad del siglo XIX y que, además, como en el caso del abuelo de Marco Tulio, conocieron a Restrepo Ramos cuando estaba “repartiendo” el territorio de los chamí.

En este punto, quiero agregar que, la mayoría de los nudos resaltados en color naranja hacen parte de los territorios por donde la abuela Rita Lina caminó con su familia para llegar a San Antonio del Chamí, los sitios donde se detenían para descansar; o los montes por donde el abuelo paterno de Alejandro González, Juan José González, su tío abuelo Joaquín María González, o el hermano de su abuelo materno, Ramón Antonio Tascón (que había llegado desde el Chamí hasta la montaña de Caramanta), salían a cazar o pescar para alimentar a sus familias. En palabras de Alejandro González Tascón:

... Ramón Antonio era hermano de mi abuelo materno. Entonces yo salía de cacería con él. Estaba yo, en mis ocho años, más o menos. En mis ocho años, y yo era ya un experto para caminar a pata descalza, como se dice coloquialmente. Mis pies pisaron el barro y amasaron el barro de los caminos de mi resguardo por muchos años. Entonces, cuando íbamos por un lado de Monserrate, que usted sabe, conoce, por la parte de Río Claro. Nosotros buscando gurre y chuchas, y todas esas cosas. Él me decía vea mijito, esto aquí donde está como llanito, aquí hubo tambos de nuestra gente hace muchos años, hace muchos años. Aquí había tambos y ellos vivían por aquí, por todo esto, por todo Monserrate, y allá estaban las viviendas, las tierras buenas. Y yo no sé cómo terminamos a vivir en ese voladero de la esquina de Karmata Rúa. Yo lo llamo “la esquina” porque ahí está el San Bartolo y el San Juan. San Bartolo aquí y San Juan allá. Es como una esquina... Y él me decía: “Sobrino, lo que pasó fue que llegaron los kapurías, y nos arriaron a todos los indígenas de por aquí, para allá, para esa parte donde hoy están. Amenazando. Amenazando”.

Fragmento del diálogo con Alejandro González Tascón. 21 de noviembre de 2023.

En el mapa anterior decidí llamar “nudos” a los puntos representados con colores (verde, naranja y rojizo), pues considero que estos son un acercamiento a la trama de la territorialidad históricamente construida por las y los *ēbēra chamí* en el suroeste lejano. Este entramado, de nudos y de redes que se imprimen en el espacio, constituye, de alguna manera, el territorio de una comunidad (Raffestin, [1980] 2011, p. 107). En otras palabras, forma una matriz inicial del sistema de relaciones existenciales y productivas entre los hombres y su entorno (p. 112). En el caso de los *ēbēra chamí*, este entramado, que construí sobre la base de los archivos históricos y las conversaciones con las personas mayores de la comunidad que heredó el poblamiento iniciado en el siglo XIX, hace parte de la “sumatoria” de los vínculos o de las relaciones mantenidas en su interacción con los ríos, los animales, las montañas, los espíritus, la caza, la pesca, el aprovechamiento de los montes, y la relación con el resto de la sociedad, con otros pobladores, colonizadores, campesinos, el Estado, etc. Relaciones simétricas y asimétricas que se han construido a lo largo del tiempo en el espacio que hoy se reconoce como el suroeste lejano. El entramado de una territorialidad que se ha transformado a lo largo del tiempo; pero que hoy en día, a pesar de las dificultades, continúa en algunos de esos nudos en los que, desde la interacción de los abuelos de Alejandro, Rita Lina, Amado o Marco Tulio con los repartidores y otros funcionarios, ha sido constante.

La montaña de Caramanta (o del núcleo comunitario entre Andes y Jardín)

A finales del siglo XIX, las y los *ēbēra chamí*, que estuvieron en el proceso del repartimiento del espacio invadido y apropiado por la colonización antioqueña, no se sometieron pasivamente al desplazamiento y a la marginación ideada por los funcionarios del Estado. Aunque Restrepo Ramos, mediante los mecanismos oficiales de control y distribución territorial, con la parcelación y delimitación, intentó concentrar a los indígenas en las “tierras malas” de la colonización. Esa emergente comunidad persistió. Sobre todo, en uno de los nudos emblemáticos de su territorialidad que históricamente se ha conocido como “la montaña de Caramanta” (y que hoy corresponde al mismo territorio de Karmata Rúa).

La historia de la titulación de los *ēbēra chamí* en ese “rincón”, ubicado entre la quebrada San Bartolo y el Río San Juan, y entre los municipios de Andes y Jardín, comenzó el mismo año de la asignación de las 820 fanegadas en Dojuru ancestral. En 1860, Gabriel Echeverri, un “patriarca respetabilísimo de Antioquia” (Uribe Ángel, 1885, p. 159; Llano, 1890, p. 92), y quien era uno de los principales accionarios de la sociedad de terratenientes y

comerciantes en la banda izquierda del río San Juan (Pimienta, 2013), decidió “hacer gracia i donación” de 100 fanegadas de tierra, de las posibles 160.496 fanegadas que tenía con sus socios Juan Santamaría y Juan Uribe Mondragón. Esas 100 fanegadas estaban ubicadas en los terrenos que tenía en el corregimiento de los Andes, y las donaba a los “indios medio salvajes” que “moraban” por ese entonces “en dichas tierras”.

Una “gracia” que hacía parte de las estrategias de la élite para “contener” la territorialidad “dispersa” de los chamí en una de las márgenes del río San Juan (Gaviria Vargas, 2020, pp. 136-140). Para Echeverri, esos indígenas, en ese momento, y después de toda la burocracia del repartimiento, eran “medio salvajes” o “semi salvajes”, y no “individuos en estado salvaje” o “infelices indígenas”, como se les había denominado antes. Aun así, para el empresario, esa donación compasiva debía cumplir varios requisitos: 1) era exclusiva para los indios que habitaban esa montaña y para sus descendientes, y no para los “advenedizos de otras partes”; 2) el corregidor de Andes debía señalar el punto en el que se “colocaría” a cada cabeza de familia; 3) pero la porción general era “proindiviso”, y, por lo tanto, en palabras de Echeverri, esos indios no podrían “enajenar ni en todo ni en parte la tierra que les doi, i por lo mismo toda venta o cambio que hagan, es mi voluntad que sea nulo i sin efecto alguno”; 4) los linderos serían demarcados por el ingeniero sueco, Carlos Segismundo De Greiff; y, finalmente, únicamente se les entregaría la escritura de propiedad de la tierra cuando esos indios “tomaran posesión formal” y se “establecieran seriamente en ella” (AHA, Notaría, escrituras 815-977, ff. 1478r-1478v).

Todos esos puntos serán significativos en la forma en la que esta comunidad administrará y se relacionará con su territorio de uso cotidiano en el siguiente momento histórico. En el siglo XX cada uno de estos apartados tendrá especial importancia en la territorialidad de la comunidad. Sin embargo, en el siglo XIX, desde 1860 en la donación, hasta 1874 en la titulación oficial, el último de estos puntos fue el más relevante. El que los indígenas no estuvieran “seriamente” asentados en las 100 fanegadas que se les iba a otorgar impidió que Echeverri “ratificara” legalmente la donación. De manera que, algunos años después, el dos de noviembre de 1874, los indígenas de las familias Tascón, Yagarí, Panchí, Tocamá, Cortés, Carupia, Gutiérrez, Tamaníz, Guasarabe, Naquiamá, y otros, se presentaron ante Pedro Antonio Restrepo Escovar, y su hijo Félix María Restrepo Ochoa, que hacía de secretario municipal de Andes, para otorgarle “poder amplio” a Restrepo Escovar y que así los pudiera representar en la formalización de su propiedad.

Con este nuevo contrato, el abogado procedería [...] *a aceptar del señor Gabriel Echeverri la escritura de donación que este señor debe hacerles, para que ellos y sus herederos, y con las condiciones que a bien tenga estipular siempre que sean conformes de la ley, de un terreno situado en este distrito en el punto llamado “Caramanta” que les fue dado hace mucho tiempo, pero de cuyo acto no tienen escritura pública [...]* (comillas en el original). Así, esos indígenas, de los cuales solo firmó Bernardino Gutiérrez, pues “los demás no lo hacen por no saber, [y] a su ruego lo hacen los señores”, tenían la obligación de hacer registrar ese poder en Jericó según lo establecía el procedimiento legal.³³

Once días después, esos mismos cuarenta y tres indígenas que firmaron el poder a Restrepo Escovar, comparecieron ante el notario segundo del circuito de Medellín para por fin confirmar legítimamente la donación de Echeverri. En esta oportunidad estuvieron reunidos tanto esos “señores indígenas” como Restrepo Escovar, Echeverri y otros testigos. De ese modo, a las condiciones anteriores para recibir la dádiva, se sumaron algunos puntos adicionales: 1) si los “agradecidos” desampararan “el terreno con señales de no volver a ocuparlo”, este volvería al “poder del donante o de sus herederos”, quedando, por el mismo hecho, “insubsistente la donación”; y 2) Restrepo Escovar quedaba de manera vitalicia como el “representante de sus derechos ante las autoridades del orden político o judicial” y, con eso, “defendería la propiedad que con la escritura se les donaba”.³⁴ Pero en caso de su muerte o de que este no quisiera representarlos se tomarían dos de las siguientes opciones: a) sería su representante legal una persona que designara el alcalde de Andes y uno de los “indios de más edad”; o b) no pudiéndose hacer lo anterior, tres de los “indígenas más ancianos” designarían a la persona que los representaría.

Así, e igual que en los otros dos documentos anteriores, los “donatarios” recibieron una copia y la posterior instrucción de que su “obligación era hacer registrar ese instrumento dentro del término legal”. Con todo ese procedimiento, finalmente, los indígenas que habitaban ese “terreno muy conocido de Caramanta”, que también se “llamaba generalmente

³³ El registro se hizo cinco días después, en siete de noviembre de 1874. En esa época, Jericó era la capital del “Departamento Sudoeste” del Estado Soberano de Antioquia (Rendón Cuartas, 1997, pp. 36-37).

³⁴ Pocos años antes del poder otorgado por los chamí Pedro Antonio Restrepo Escovar ya gozaba de una renta de “ocho pesos mensuales del tesoro del Estado”, pues, entre otros, tenía el cargo de “protector de indígenas” (al igual que el periodo colonial). Una función que había recibido formalmente en 1864, y que según las leyes consistía en: mantener el orden entre los indígenas; entregar a los que cometieran delitos; proteger a los indígenas en los negocios que hicieran con no indígenas, y reclamar ante las autoridades cualquier injusticia que cometieran en contra de los indígenas. Ley 27 de 1864 expedida por la Asamblea Constituyente del Estado Soberano de Antioquia - Medellín (Imprenta Isidoro Izasa, 1885, p. 149-150). Dieciocho años después, el cargo de protector de indígenas que tenía Restrepo Escovar fue “suspendido temporalmente” (Restrepo Zapata, 2007).

En el siguiente mapa (**Mapa 2**), aunque es una representación elaborada en 1913, se ilustró muy bien la ubicación de esos indígenas. Aquí podemos ver que el “Alto de Caramanta” está situado en la esquina donde se une la quebrada San Bartolo y el río San Juan, muy cerca de la quebrada Marsella y del Río Claro. Esta esquina fue donde poco a poco comenzaron a acorralar a los “indígenas de Caramanta” desde finales del siglo XIX y principios de la siguiente centuria. En 1882, inició la división de los pueblos de Andes y de Jardín, y esa separación suscitó un conflicto territorial en el que estuvieron involucrados los indígenas. En agosto de 1883, el prefecto del departamento del suroeste (ubicado en Jericó) escribía que “existía una tribu salvaje establecida en el punto denominado Caramanta”, pero por la separación esos indígenas habían quedado sin protector.

[illegible]

102

Por esa razón, según le informaban, “eran objeto de burla” y de “infame especulación por los traficantes del Chocó”, pues solo los usaban para “conducir cargas” y buscaban en ellos “peones sin remunerarles su trabajo” (Zapata Restrepo, 2017). Una situación que también había sido registrada en la década anterior. En el censo de 1879 se anotó que la “tribu de salvajes” de Andes, compuesta por “128 individuos articulados en 35 familias”, estaba siendo “objeto de permanentes burlas” porque eran “sometidos a la explotación por los comerciantes del Chocó”; así que el único remedio para solucionar la condición de esos “infelices” y “arrinconados” consistía en llevar “los elementos principales de la educación y el progreso” (Vélez Rendón, 2002, p. 152).

Por más de veinticinco años los colonos vecinos de esa “Propiedad de Indígenas” disputaron su pertenencia a uno u otro municipio. Los habitantes de las actuales veredas San Bartolo, Cañaveral, Palestina y Montblanc (que hoy rodean a Karmata Rúa) aprovecharon las confusiones legales para expandir sus propiedades adentro del territorio de los indígenas que no estaba claramente delimitado. Además, en ese lapso, fueron constantes las cartas de los vecinos de esas veredas a la Asamblea Departamental diciendo que la administración de Jardín no se había preocupado en nada por los indígenas. En 1882 escribieron que los tenían “en el mismo estado salvaje”. En 1909 que no había *adelanto de la multitud salvaje, de la cual contados indios saben si mucho leer y escribir, carecen de nociones sobre gobierno, administración, trabajo, economía y moralidad. Viven de la chicha y para la chicha sin el más mínimo correctivo y bien puede afirmarse que es esta la causa de su embrutecimiento* (citado de Restrepo Zapata, 2017). Finalmente, en 1913, el año de la cartografía anterior y en el que se resolvió el litigio anexando esas veredas al municipio de Andes, los indígenas de Caramanta quedaron en la jurisdicción de Jardín, pues en palabras del personero municipal de Andes: *esa es gente que no entiende lo que le conviene o perjudica* (Zapata R., 2017).³⁵

Aun así, gracias al juicioso trabajo en el Archivo Histórico Municipal de Andes del investigador Gustavo Zapata Restrepo (2017), sabemos que en 1895 los indígenas comenzaron a reclamar por la parcelación de los terrenos en Caramanta. Alegando, “por

³⁵ El historiador Elidio Londoño Uriza (2015), siguiendo el análisis de Zapata Restrepo, lo explicó de la siguiente forma: “El problema de división político-administrativa concluyó en 1913, “cuando una Comisión Pericial asesorada por el [...] Ingeniero Civil Libardo López estableció los linderos actuales” y ubicó a Cañaveral, Palestina, Monblanc y parte de San Bartolo en la jurisdicción de Andes y a Cristianía, Caramanta y la otra parte de San Bartolo en la de Jardín. Para esa distribución, la insistencia de los habitantes de las localidades repartidas en Andes al Concejo Municipal de ese Distrito fue determinante para la demarcación final entre ambos municipios” (p. 94). Así, la solicitud de los indígenas de la montaña de Caramanta, para pertenecer administrativamente a Andes o para la división de sus terrenos, no fue considerada en la conformación de los límites municipales entre Andes y Jardín.

petición de algunos beneficiarios de la escritura de donación”, que querían “tener su porción cada uno”, para cultivarla sin “tener molestias entre sí”, a la manera de los “racionales”. Pero, para el funcionario municipal de Andes, sin importar que los indígenas afirmaban que *indios de otras tribus están reclamando derechos*, la “santa y magnífica” condición de “inalienable” del título original impedía esa separación. No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, y como también lo apuntó el investigador andino, “la división del territorio se llevó a cabo paulatinamente y en pocos años, a pesar de su condición de inalienable, quedó en manos de familias andinas” (p. 20).

Dojuru ancestral y dojuru nuevo cerca de los Farallones del Citará

A lo largo de este capítulo, he mencionado varias veces al río San Juan. En este texto puede parecer un poco confuso el uso de un San Juan y del otro, como con las historias de la abuela Rita Lina sobre el atravesar de un río San Juan (de Antioquia) al otro (en el Chocó). Estos dos ríos —homónimos— se comienzan a formar con los pequeños riachuelos que nacen en el nudo de Paramillo; con las aguas que bajan por el mismo camino en dirección a San Antonio del Chamí; y por el mismo territorio sobre el cual pasaría la abuela Rita Lina y toda su familia a finales del siglo XIX e inicios del siglo pasado. Un camino desde Andes y Jardín hacia el Chamí que no parece más que una pequeña vereda moldeada principalmente por la hondonada de vastos arroyos que por el tránsito humano. En el nudo o punto de Paramillo, en donde está el letrero de la **Imagen 1**, se parten las aguas de un río San Juan y del otro.

Imagen 1. Actual camino al Chamí por el río San Juan de Antioquia

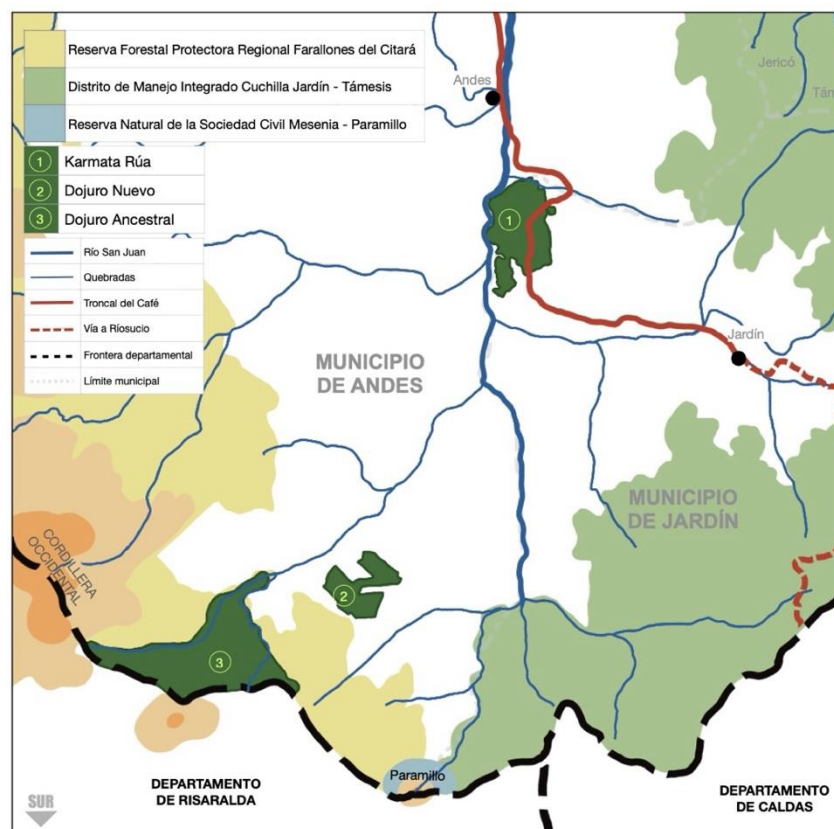


Fuente: archivo personal. 4 de octubre de 2023.

A la izquierda: camino para el Alto de Paramillo. A la derecha: el río San Juan de Antioquia. Cuando no hay neblina, detrás del letrero, se puede ver a lo lejos el poblado de San Antonio del Chamí.

Del lado de Antioquia, y siguiendo las cimas de la cordillera Occidental, pronto se encuentra el territorio de Dojuru ancestral. El globo de tierra asignado a varios indígenas chamí en el proceso de la colonización de mediados del siglo XIX. Ese Dojuro, el viejo, el que fue repartido a los ancestros en 820 fanegadas, a su vez, es homónimo del otro Dojuru, el nuevo; otra de las partes del actual resguardo de Karmata Rúa-Cristianía, que fue entregada por el INCORA en 2001.³⁶ En el siguiente mapa, se puede estimar la ubicación aproximada de los dos terrenos de Dojuru con relación al territorio comunitario-resguardo de Karmata Rúa. Hasta ahora, poco se sabe, y poco se ha escrito sobre el territorio de Dojuru. Así, en este último apartado, interrumpiré la narración histórica para centrarme en la situación actual de los dos territorios de Dojuru frente al panorama ambiental de Antioquia.

Cartografía 5. El territorio comunitario y los dos Dojuru en una zona de reservas



Fuente: elaboración propia basada en el cruce de la información de Resguardos Indígenas Legalizados del Portal de Datos Abiertos de la ANT; la Resolución número 208 (15/12/21) Min. Ambiente; y Zapata Restrepo y Mejía Aramburo, 2019; CORANTIOQUIA, 2013, 2014; y Zapata Ciro et al (2009).

³⁶ El INCORA fue disuelto en 2003, en gran medida, debido a los escándalos sobre despojo de campesinos para entregarles tierra a nuevos propietarios que “eran en su mayoría desmovilizados de las AUC (Autodefensa Unidas de Colombia) o sus familiares, cuando no, testaferros de los propios ex jefes paramilitares”. Véase: “El Incora, ‘40’ y sus ladrones de tierras”. <https://verdadabierta.com/el-incora-40-y-sus-ladrones-de-tierras/>.

La mayoría de los textos académicos que se han publicado sobre esta cadena montañosa comenzaron a ser escritos en los años noventa. En esta década, con la creación de las Corporaciones Autónomas Regionales —mediante la Ley 99 de 1993 sobre la Política Ambiental de Colombia y el Sistema Nacional Ambiental (SINA)—, la autoridad ambiental de Antioquia, CORANTIOQUIA, conformó la “Reserva Natural de los Farallones del Citará”, que tiene una extensión aproximada de 17.390 ha vírgenes y está compuesta esencialmente por bosques húmedos, muy húmedos y páramos (CORANTIOQUIA y UNAL, 1997).³⁷ Años después, en 2008, mediante el Acuerdo n.º 299, esa Reserva cambió su denominación a “Reserva Forestal Protectora Regional” (CORANTIOQUIA, 2008).

Este ecosistema de bosques altoandinos de la cordillera Occidental, además, está conectado con otros corredores ambientales de los municipios del suroeste, así como con los departamentos vecinos de Risaralda y Chocó. En términos de CORANTIOQUIA:

La formación montañosa de los Farallones del Citará se constituye como uno de los referentes geográficos de la Cordillera Occidental más importantes en el departamento de Antioquia, haciendo parte del corredor biológico de los PNN Paramillo, Orquídeas y Tatamá, DMI Cuchilla Jardín Támesis y colindando con la Ecorregión del Biopacífico Colombiano. Es uno de los hitos geográficos más importantes del Suroeste Antioqueño y referente espacial de gran importancia y singularidad, donde se conservan aún ecosistemas de bosques altoandinos, subpáramos y páramos; además es una estrella hídrica muy importante en el Suroeste Antioqueño por nacer allí gran número de ríos y quebradas que abastecen acueductos de varios corregimientos y un número considerable de veredas y de los cascos urbanos de Andes, Hispania, Betania y Ciudad Bolívar. (CORANTIOQUIA, 2011, p. 7).

Hoy en día, Dojuru ancestral se encuentra localizado en medio de una Reserva Natural (o Forestal) de carácter público y otra de índole privado. De manera similar a los Farallones del Citará, el nudo de Paramillo, con el nacimiento de los dos ríos San Juan, hace parte de otra Reserva Natural. En este caso, de Mesenia-Paramillo: una Reserva Natural de la Sociedad Civil que solo hace un año, en 2023, fue registrada en el sistema de Parques Naturales de Colombia.³⁸ Todo ese cordón ecológico, en medio de los Farallones del Citará

³⁷ En agosto de 1997, profesionales de CORANTIOQUIA y de la Universidad Nacional, realizaron estudios biofísicos y socioeconómicos preliminares para declarar los Farallones como una “Reserva Natural”. El área total aproximada de toda la zona de reserva es de 30.875 hectáreas (ha) y está ubicada entre los 4.080 m s. n. m. (en el Cerro San Nicolás) y franjas altitudinales variables que van de los 2000 a los 2800 m s. n. m.

³⁸ No obstante, la Fundación BIOCONSERVANCY, que hace de representante legal de la Reserva Natural Paramillo, está constituida desde 2005. Fundación que también funciona con actividades ecoturísticas de senderismo, observación de aves, anfibios e insectos. Además, según su sitio web, cuenta con un (eco)hostal con cabañas VIP (frecuentemente visitado por extranjeros), así como un área aproximada de conservación de bosque nativo de 3.500 hectáreas Cf.: <https://www.bioconservancy.org/biodiversidad> y <https://www.parquesnacionales.gov.co/wp-content/uploads/2024/02/Auto-No.-017-de-enero-18-de-2024-RNSC-252-23.pdf> (consultado en octubre de 2024).

y de la Cuchilla de Jardín y Támesis (esta última bajo la figura de DMI o Distrito de Manejo Integrado de los Recursos Naturales Renovables),³⁹ está conformado por una abundante capa de vegetación endémica, así como por pequeños anfibios y grandes mamíferos que van desde los osos de anteojos y los venados hasta los pumas y los tigrillos (CORANTIOQUIA, 2014).

En el presente, ese territorio de las altas montañas del Citará, casi como en el siglo XIX, cuando fue otorgado a los indígenas chamí por Juan Jacobo Restrepo Ramos, sigue siendo un espacio de difícil acceso, con pocos propietarios, y de ecosistemas bien conservados al no contar con actividades productivas (predominantemente) rentables. Aun así, estos ecosistemas se encuentran continuamente amenazados por las nuevas dinámicas del turismo masivo que sobrepasan la capacidad de su carga ecológica, o por la extracción de material biológico sobre todo en la tala de maderas (o frailejones) y por la minería (legal o ilegal) en las partes más bajas del territorio de la Reserva (CORANTIOQUIA, 2014).

Los informes recientes de la autoridad ambiental son inconsistentes en cuanto a la población indígena. En pocos de los documentos consultados, ya sea técnicos o ejecutivos, se menciona directamente a las poblaciones étnicas. Por ejemplo, en un documento de 2014, CORANTIOQUIA señaló que, en cuanto a los aspectos sociodemográficos, “de la población existente en las veredas no se tiene diferenciación étnica por lo cual se define como población campesina mestiza, no hay presencia de grupos indígenas o comunidades afro” (p. 160). Sin embargo, dos páginas más abajo, el mismo informe menciona que:

En la parte que corresponde al municipio de Andes los propietarios; el Estado, Particulares y la Comunidad indígena de Cristianía, poseen un sentido de conservación del terreno y reconocen el valor ecológico que este ecosistema supone para la regulación hidroclimatológica de la región. En Cristianía tiene un nombre el predio Dojuro, que significa: nacimiento de agua. Por lo tanto, la zona de páramo al representar un valor tan elevado como es la preservación del agua no se interviene para actividades productivas y no se ve reflejado en la economía local o regional (CORANTIOQUIA, 2014, p. 162).

Al final de esta tesis volveré a abordar esas discrepancias relacionadas con las autoridades ambientales de Antioquia. Estas tensiones territoriales están vinculadas con el imaginario de una sociedad aparentemente mestiza (y supuestamente homogénea) y a una comunidad indígena que, dependiendo del caso, es considerada o no en los planes socioambientales de la región. A propósito de esto, la ingeniera forestal Lucía Andrea Morales Meneses (2016) en su tesis de maestría, elaborada siguiendo la idea de *la construcción del nativo ecológico* de la antropóloga colombiana Astrid Ulloa, explicó que el

³⁹ El DMI Cuchilla Jardín – Támesis cuenta con un área geográfica total de 28,036.58 hectáreas.

escenario actual de la comunidad de Cristianía-Karmata Rúa en Dojuru está atravesado por lo menos por dos cuestiones centrales: 1) la supervivencia de la población indígena depende de su articulación al “proyecto común económico regional”, y 2) a la imagen generalizada de los pueblos indígenas como los “cuidadores idílicos del ‘patrimonio natural’ [...] cuya obligación es cuidar de los territorios de mayor oferta en servicios ecosistémicos necesarios al desarrollo económico del país sin ningún incentivo económico” (p. 32).

Para esta investigadora, las “regiones más apartadas son objeto de nuevas miradas desde la perspectiva ambiental” y “generan nuevos intereses de mercado de los servicios ecosistémicos” (p. 86). El territorio de Dojuru, ese territorio que fue entregado como una estrategia de marginación de los chamí hacia las zonas más alejadas y racializadas del Chocó biogeográfico, se presenta en la actualidad como un área de gran importancia ambiental. Según Morales Meneses (2016), de las 978 ha de Dojuru, que se dividen entre sus dos partes (el viejo y el nuevo), un 93 % (760 ha) se encuentra dentro de la Reserva de los Farallones del Citará (pp. 91-113). Esto plantea ventajas y efectos negativos sobre la autonomía territorial y el uso del territorio indígena (p. 133). Si bien el 7 % (equivalente a 218 ha) queda fuera de la zona de Reserva, y las autoridades de la comunidad han comenzado a proyectarlo como una “despensa” para el cultivo de alimentos como el cacao, el frijol y el café, la mayor parte de los dos Dojuru no es aprovechable comunitaria ni económicamente por los chamí.

Una de las posibles alternativas que es analizada por Morales Meneses (2016) es la de los “mercados verdes” a través de los Pagos por Servicios Ecosistémicos (PSE) o mediante la inclusión de este territorio indígena en los bonos de las REDD+. ⁴⁰ Sin embargo, al estar dentro de una “zona de traslape con áreas protegidas” —es decir, en la misma Reserva Forestal de los Farallones del Citará—, al menos Dojuru ancestral no cumple con los criterios básicos para los “mercados de carbono” (Morales Meneses, 2016, p. 130). Esto implica que, tanto por el ordenamiento del SINA y por el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAP), así como por los proyectos de los mercados verdes internacionales, la comunidad indígena no puede realizar ninguna actividad extractiva en esa parte de su territorio.

Ahora bien, la autora explica que la “adicionalidad” de las hectáreas de traslape al PSE no superaría el pago anual que la comunidad ya recibe por el Sistema General de Participación (SGP). Resultando en que el retorno de los gastos invertidos en el proyecto no sería rentable para compensar el pago de los administradores y la repartición a los

⁴⁰ Por sus siglas en inglés: *reducing emissions from deforestation and forest degradation*.

beneficiarios o participantes del proyecto (p. 139). Además de que la integración sería principalmente del área de Dojuru nuevo, un territorio que (todavía) no es usado con mucha frecuencia por la comunidad, pero sobre el que las políticas de etno desarrollo contribuyen a “descargar la obligación de conservar sus territorios por el hecho de ser indígenas”. Obteniendo, eventualmente, incentivos que no sobrepasarían los derechos en los que ya están “incorporados los territorios de los pueblos indígenas por su carácter especial” (p. 148).

En mi trabajo de campo comprendí que, por lo menos, existen cuatro perspectivas diferentes sobre la situación de los dos Dojuru. Antes de enunciarlas, y de profundizar más en unas que en las otras, es importante precisar que ni todas las personas del resguardo saben que Dojuru está dividido en dos partes distintas, y ni siquiera los profesionales de CORANTIOQUIA u otras instituciones tienen clara esta separación territorial. Dojuru ancestral, como he explicado varias veces hasta este punto, fue entregado en el siglo XIX. Y a pesar de que los títulos que legitiman la propiedad indígena sobre este territorio no se han actualizado y son bastante confusos, a lo largo de casi dos siglos se ha mantenido como un territorio de la comunidad de Cristianía. Además, a diferencia del nuevo, el Dojuru ancestral forma parte de los actuales esquemas geográficos de la Agencia Nacional de Tierras.⁴¹

El Dojuru nuevo, como mencioné en párrafos atrás, fue entregado a la comunidad el 24 de septiembre de 2001 por el INCORA (Resolución 037 de 2001). Esta ampliación territorial se realizó en un área de la jurisdicción del municipio de Andes que ya era utilizada tradicionalmente por los indígenas para suplir la necesidad de un terreno en donde pudieran sembrar sus cultivos y abastecer a la comunidad asentada en Jardín. Aun así, en 2014, la Gobernación de Antioquia “regaló” unas casas construidas de manera circular que simulan la forma de los bohíos o *dēpurra* típicos del pueblo ēbēra, pero “nadie se animó” a vivir allá. Esto, sobre todo, tiene que ver con que los chamí de Karmata Rúa no se asientan territorialmente en Dojuru (en los Farallones, en Paramillo o en la Cuchilla de Jardín-Támesis) por el control de —cuando menos— una de las estructuras criminales de la zona altoandina denominado los “Halcones del Suroeste”.⁴² Una circunstancia crucial a la hora de movilizarse o asentarse en toda la zona de Dojuru, tanto en el nuevo y más en el ancestral.

⁴¹ Cf. Portal de Datos Abiertos de la ANT.

⁴² Resulta especialmente llamativo que uno de los “cabecillas o coordinadores” que hace pocos meses (en julio de 2024) fue capturado por la policía en zonas rurales de Andes sea conocido como “alias Cristianía”. Ver: <https://www.h13n.com/desarticulan-a-los-halcones-del-suroeste-generaban-finanzas-ilegales-de-216-millones-en-el-suroeste-antioqueno/266080/> (consultado en octubre de 2024).

La segunda consideración sobre la relación actual de los chamí con los dos Dojuru está vinculada con la forma de territorialización histórica de ese territorio. El abuelo Marco Tulio me contó que el territorio de Dojuru (el nuevo) se había comenzado a habitar, más o menos, cuando él era un niño en los años treinta del siglo pasado. Marco Tulio recuerda que, a los cuatro años, cargado en los hombros de una de las niñas de su familia, su papá se llevó a todo su núcleo familiar desde Cristianía hasta Dojuru con la única yegua que tenían. Ese Dojuru, en ese entonces, sirvió para contrarrestar “el hambre que estaba sufriendo la gente de Cristianía por la falta de tierras para cultivar frijol, maíz, victorias y sidras”. En palabras del abuelo: “Dojuro era una tierra bien buena para producir comida”. Él, un hombre de 90 años, vivió la mayoría de su vida en el nuevo Dojuru. Y al igual que su papá, Marco Tulio fue aserrador por casi cincuenta años. Se dedicaba a “tumbar montes”. Repartía su “jornal” en dos o tres días para aserrar madera de “comino, de gallinazo blanco, gallinazo negro y chaquiro”, y el resto lo “aprovechaba para sembrar plátanos, yucas, café, y rozar también”.

Un panorama que en su mayoría cambió por causa de dos factores. El primero relacionado con una ocasión en la que su padre estaba desmalezando y quemando un área de terreno para cultivarla, pero, sin quererlo, también incendió las herramientas de carpintería que utilizaban para trabajar la madera y construir sillas o casas. El segundo, pocos años después de ese incidente, y luego de la muerte del padre de su padre, a su familia “le ofrecieron tierras de a pedazos” en Cristianía. Como mostraré más adelante, y como me explicó Marco Tulio: “en la época de la recuperación de la tierra muchas familias abandonaron sus cultivos en Dojuro y volvieron a Cristianía”. Además, al poco tiempo de eso, en Dojuru comenzó una regulación que “no deja tumbar, ni deja matar a los animales”. Animales como el oso de anteojos, visto por última vez hace trece años por Rigoberto Vélez (hijo de Marco Tulio), así como los tigrillos, cusumbos, zorros, guacharacas, armadillos.

Para la familia Vélez Panchí, este es el momento de “domesticar esa tierra”. En el nuevo Dojuru, actualmente solo viven cuatro familias, mientras que en el viejo Dojuru no hay nadie: “está abandonado”. En años recientes, en el nuevo Dojuru, se ha “comenzado a mejorar la tierra”. “Antes no había entrada y ahora sí”, y apenas se ven “los caminos de bestias; los campesinos tampoco siembran mucho”. Poco a poco, se están realizando las “rozas para sembrar maíz, yuca y plátano”, e incluso para cultivos de café, porque “la tierra es muy alentada y es poca la peste que le entra al cultivo por allá”.

Diario de campo. 16 de diciembre de 2023.

Otra perspectiva es convertir el nuevo Dojuru en un territorio para recuperar “las plantas que están en la memoria”. Es decir, para restaurar “las plantas medicinales,

espirituales o botánicas” que ahora son escasas en Karmata Rúa, pero de las que Dojuru “está lleno”. Esta es la opinión de algunos de los médicos tradicionales de la comunidad, la de entender que “Dojuru es un mundo de farmacias” (o un “jardín botánico”) y que su situación depende de “cómo se explota esa riqueza”. Un punto en el que se manifiesta la discrepancia latente entre el uso de las técnicas y los cultivos de la cultura campesina (y colonizadora), de la “bomba purificadora, el matamalezas y la guadaña hasta el río, hasta la orilla del río y en la quebrada, para arrasar con todo”, sobre la “explotación de esa riqueza sin acabarla”.

Adicionalmente, cerca de este punto de vista se encuentra la última forma de pensar a Dojuru. La de reconocerlo como un sitio sagrado o un sitio de *jaidés*: un territorio colmado de los espíritus de sus ancestros. Esto fue lo que me dijo la actual gobernadora de Karmata Rúa sobre cómo las administraciones locales (y la academia) construyen una narración histórica que no incluye las diferentes formas de relacionamiento de las comunidades indígenas con sus territorios. Para ella, los relatos institucionales están “salidos de la realidad”; por ejemplo, al hacer planes sobre las “reservas”, como en los Farallones o en la laguna de Santa Rita que está dentro del Citará, sin incorporar una visión en la que se comprenda colectivamente que esos sitios “siempre han sido suyos, siempre han sido los lagos y las montañas en donde están los espíritus de sus ancestros”. De ahí también que, por generaciones, las cumbres más altas de las cadenas montañosas hayan sido territorios en donde, parafraseando a la socióloga argentina Alicia Barabás (2010), diferentes entidades anímicas territoriales (llamadas *jais* en *ēbēra chamí*), viven en el monte, en la cima de la montaña, en la tierra, en el agua, el viento, el rayo o en los animales y las plantas.

Este enfoque analítico sobre los etnoterritorios y las etnoterritorialidades simbólicas (Barabás Reyna, 2010) es oportuno a la hora de observar la situación actual de ambos Dojuru. Desde este esquema, finalmente, se puede comprender que las territorialidades étnicas están más allá del uso de las categorías de ordenamiento territorial estatal o agrarias administrativas (p. 20). E igualmente, es posible traer la discusión de que estos etnoterritorios (que tienen características simbólicas sobre lugares sagrados y rituales) no solo se quedan en reclamaciones abstractas, sino que tienen connotaciones geopolíticas alrededor de los derechos territoriales de los pueblos indígenas (p. 34). En este caso, se puede observar una compleja trama de territorialidades históricas en la que también juega un papel la violencia de los centros poblados cercanos; por ejemplo, en Santa Inés, un corregimiento de Andes, que está ligado a la minería legal e ilegal y al tráfico de estupefacientes. Así como con el turismo masivo o la movilización de los chamí a las partes más altas de las montañas debido

a la marginación o el arrinconamiento en su núcleo de Caramanta, y los demás retos que implica la supervivencia de las territorialidades indígenas en el mundo contemporáneo.

En suma, en esta primera parte analicé la colonización antioqueña y su impacto en la marginalidad de las comunidades indígenas (ēbēra chamí de la montaña de Caramanta) en el suroeste de Antioquia. A diferencia de la introducción, en este capítulo, más que discutir las narrativas construidas por la historiografía, es decir, más que presentar las construcciones historiográficas sobre la colonización, me centré en el nivel histórico de la discusión mediante un análisis crítico de las fuentes de época. Tejé esta crítica documental con la narración etnográfica para examinar cómo la expansión territorial liderada por las élites antioqueñas, especialmente por la familia Restrepo, promovió la idea de un territorio “vacío” y propicio para la colonización blanca, desplazando a las comunidades indígenas hacia territorios racializados y autorizados. Sin embargo, a pesar de esa marginalidad, la comunidad indígena que se estaba formando reclamó sus tierras y logró su primer reconocimiento legal en el siglo XIX. La continuidad histórica entre figuras como Vicente Guaticamá y la abuela Rita Lina Saigama evidencia la persistencia y continuidad en la territorialidad de las y los ēbēra chamí. En la segunda parte, me centraré en los modos en los que, en medio de la expansión cafetera y de las políticas estatales indigenistas, esa lucha por el reconocimiento se incrementó a lo largo de todo el siglo XX.

SEGUNDA PARTE

EL CAFÉ: ARRINCONAMIENTO Y DISPUTA

En las últimas décadas del siglo XIX, las poblaciones indígenas de lo que en ese momento ya era el territorio nacional colombiano continuaban siendo catalogadas, de manera similar al periodo colonial, como una “raza” que “era apocada y débil; perezosa y holgazana por naturaleza; atrasada en civilización; floja para la fatiga; [además de] tímida y cobarde con raras excepciones” (Uribe Ángel, 1885, p. 462). Así, con un amplio etcétera de calificativos peyorativos, los pueblos originarios del Estado colombiano enfrentaron las convulsas décadas del largo siglo XX. En esa nueva centuria, la aplicación de la Ley 89 de 1890, una de las normativas que mantenía a los indígenas en un estado naturalizado de salvajismo, serviría para transformar esas connotaciones desfavorables en otras formas de reivindicación y autonomía. Esta legislación “conjugaba el paternalismo con el afán civilizatorio”, y pretendía establecer —temporalmente— *la manera en la que debían ser gobernados los salvajes que fueran reduciéndose a la vida civilizada* (Lopera Mesa, 2010, p. 64).

A pesar de su carácter transitorio, que establecía cincuenta años para disolver las viejas instituciones coloniales del Cabildo y el Resguardo, la Ley 89 de 1890 sirvió, durante todo el siglo XX y especialmente en los años setenta, como un instrumento clave para que el movimiento indígena reclamara la inalienabilidad de sus tierras comunales y comenzara a construir un marco jurídico para la defensa de sus territorios espoliados (Gros, 2012, p. 64). El abogado indigenista Luis Javier Caicedo (1996), siguiendo la recopilación del Fuero Indígena Colombiano del también abogado Roque Roldán Ortega —quien además jugará un papel importante en el Capítulo 3—, situó esta ley dentro de un marco político delimitado por cuatro etapas principales. En la primera etapa, llamada “liquidacionista”, los diferentes gobiernos (liberales y conservadores o republicanos y nacionalistas) buscaron, de manera reiterada, disolver las formas comunitarias de la tenencia de la tierra, el trabajo y la autonomía de las comunidades indígenas (p. 61). En la segunda etapa, conocida como “reduccionista”, el proyecto de la Ley 89 provocó el abandono de los (grandes) esfuerzos por dividir las tierras indígenas y suprimir sus formas tradicionales, con el fin de mantenerlas, al menos provisionalmente, gracias a las misiones y al carácter misional de las acciones estatales, en la “reducción” hasta la posterior aceptación del modelo de vida mayoritario (p. 62).

La tercera etapa, clasificada como “integracionista”, iniciaría nuevamente con una legislación nacional. Esta vez, con la Ley 81 de 1958: una disposición “sobre el fomento agropecuario de las parcialidades indígenas” (Mayorga García, 2017, pp. 237-239). Entre las etapas reduccionista y la integracionista, sin embargo, el Estado-nación colombiano también había comenzado a proyectar diferentes políticas indigenistas a través de la “Sección de Asuntos Indígenas” del Ministerio de Ambiente, así como con la adopción de acuerdos y congresos internacionales. En este periodo, anudado a las luchas de otros sectores de la sociedad, las comunidades indígenas comenzaron a ser vistas “como un sector atrasado del campesinado” que se debía integrar al desarrollo económico del país (Caicedo, 1996, p. 63). Finalmente, la última etapa propuesta por el investigador empezaría en la década de 1980, con la expedición y el debate sobre el sistema educativo propio y el etno-desarrollo (p. 64).

Como vimos en el momento anterior, a nivel local, estas etapas no se cumplirían a cabalidad. Por ejemplo, en la llamada etapa liquidacionista se conformó la comunidad de la montaña de Caramanta en el suroeste lejano. Y aunque todavía faltarían varias décadas para resolver su ambigua situación legal, a finales del siglo XIX ya se habían dictado regulaciones regionales, como la Ley 188 de 1884, “sobre resguardos indígenas”, que establecía las disposiciones para que los indígenas de los “resguardos” de la cordillera Occidental, de los pueblos de Cañasgordas, Frontino, Ituango y Jardín (o Andes, que es nombrado alternativamente), no *vagaran errantes por los bosques*. Es decir, para que estuvieran concentrados en territorios de propiedades con límites fijos y con “alguna industria, profesión u oficio”. Además, como también mostraré en las próximas páginas, desde esta comunidad particular, en el transcurso del siglo XX, las regulaciones y perspectivas sobre el *reducir* o *integrar* estarían en constante tensión entre los políticos municipales, los funcionarios de las diferentes oficinas del Estado, las y los académicos, y en la propia comunidad.

Estas periodizaciones, así como el resto de los marcos temporales de este escrito, más que un estructura fija, son un punto de referencia para comprender el amplio siglo XX que analizaré detalladamente en los siguientes dos capítulos. En el suroeste lejano de Antioquia, más allá de estas u otras normativas, y del mismo movimiento indígena a nivel nacional, en el contexto local y regional continuaba predominando una mirada en la que las comunidades indígenas parecían estar aisladas (e invisibilizadas) del panorama social, económico, político y cultural de esta subregión cafetera. Finalmente, el desconocimiento o la desarticulación de la presencia indígena en la vida municipal de Andes y Jardín, resultó en el arrinconamiento y en la posterior disputa por el territorio comunitario del eventual resguardo indígena.

CAPÍTULO 2

Cristianización de una comunidad indígena en territorio cafetero



Fotografías 3. Indígenas de Cristianía en la casa parroquial de Andes aproximadamente en 1940
Fuente: Archivo personal de Gustavo Zapata Restrepo.

El siguiente capítulo es un acercamiento a los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX en torno al territorio y la territorialidad de la comunidad localizada entre los municipios de Jardín y Andes en el suroeste lejano de Antioquia. A lo largo de estas páginas, iniciaré con el proceso de la evangelización desde mediados de la centuria anterior con el propósito de comprender el desplazamiento entre la denominación (y el reconocimiento) de los indígenas de la montaña de Caramanta a la forma predominante de Cristianía. Así como para analizar los efectos de este cambio en el contexto particular de esta comunidad con el incremento del café y de la cultura cafetera desde principios del siglo XX. Aquí, además de los constantes esfuerzos por la educación y la evangelización de los *ēbēra chamí*, con el padre Ezequiel Pérez o con el paso de la religiosa Laura Montoya Upegui, también mostraré cómo, poco a poco, se fue gestando el arrinconamiento que detonaría a finales del siglo.

Un acorralamiento de las y los indígenas que estuvo relacionado con la negación de una comunidad *ēbēra chamí* en medio de un *pueblo* imaginado con otro tipo de valoraciones

étnicas y culturales. Siguiendo a la historiadora Mary Roldán ([2002] 2003) la existencia de un “otro” al interior de ese proyecto hegemónico serviría para construir y reforzar la propia identidad de la antioqueñidad. Esa construcción ideológica basada en una serie de prejuicios de diferenciación, en la que los indígenas (o todo aquel que no cumpliera con el estereotipo moldeado del *paisa*) era, potencialmente, un perezoso, revoltoso, promiscuo, malicioso, pagano, etc. De esta manera, el antioqueño, en términos ideológicos y espaciales, de los pueblos cafeteros de la Antioquia a mediados del siglo XX, a diferencia de *los otros*, se proyectaba, semejante a las palabras de Uribe Ángel décadas atrás, como de una “raza” sana, fuerte, valiente, trabajadora y heredera de los héroes de la colonización. Finalmente, con un discurso oficial en el cual predominaba: “Yo soy esto porque no soy aquello” (p. 62).

Con esto en mente, es importante vincular los acontecimientos concretos que desarrollaré a lo largo del capítulo con las formas del territorio y la territorialidad de los indígenas de Caramanta. Cada vez más, con el paso del tiempo y de los efectos de la violencia circundante, el permanecer en el núcleo comunitario se convertiría en una situación crucial. El salir a cazar, pescar o recolectar fuera de ese territorio cotidiano, pudo haber sido leído como un sinónimo de “abandonar la tierra”. Desplazarse por las montañas o por los mismos caminos por donde transitaban los ancestros, seguramente, resultó en el llegar y no encontrar nada de lo que se había dejado, o quizá, en encontrar el desmonte para un nuevo cultivo de café. Esto, también, se podrá comprender mejor con los desplazamientos de algunas familias de Caramanta, a lo largo del siglo XX, a otros territorios de la misma subregión, a otros lugares más alejados en el noreste de Antioquia u otros departamentos en el sur del país.

La evangelización de Cristianía

... Además de los monos, que son tal vez indios degenerados, encontré una partida de indios verdaderos en el corredor de un tambo, bailando danzas grotescas. Estas habitaciones se componen de un gran salón cuyo piso, elevado tres ó cuatro varas sobre la tierra, es de macanas alisadas ó de *guadua* rajada, descansando sobre postes de madera incorruptible. El interior del tambo presentaba el espectáculo más variado y caprichoso. Los hijos de las selvas se habían entregado la noche antes á una *bebezón* de chicha, y tenían todavía los cascos alegres. En uno de los rincones estaba un grupo saltando como diablos, al son de una vihuela rasgada por un indio machucho. En la mitad cuatro indios estaban descuartizando un mono cogido aquella mañana, y en un gran fogón, una partida de indiecitos asaba las manos y las patas de la escuálida bestia, y se iban comiendo con soberbio apetito las partes que doraba el fuego: en otro ángulo dos indias viejas (*chiontras* en su dialecto) molían maíz hincadas sobre las tablas, y atizaban de vez en cuando grandes ollas donde hervían mezclados con plátano los miembros exiguos y todavía palpitantes de un mico infeliz. Por el suelo se veían revueltas y desparramadas mantas, vasijas, provisiones, bodoqueras, pieles de animales montaraces; y

no pocos indios borrachos estaban tendidos como masas inertes, sobre los cuales saltaban sin ceremonia una multitud de gatitos juguetones y de perros inciviles. Los indios son naturalmente graves y taciturnos; pero estimulados por la chicha y algunas botellas de aguardiente por añadidura, tanto los que pelaban la bestia como el grupo de bailadores, los chicos que estaban en el fogón y las *chiontras* que molían maíz, todos hablaban, cantaban y gritaban formando una algazara infernal. Yo me acerqué á un indio muy gordo con la cabeza coronada con plumas de Tulcán, con *chaguala* en las narices, figurillas de plata ensartadas como gargantilla en el pescuezo, abundantes cordones de chaquiras en la cintura y todo él pintarrajado de rayas rojas y azules, grotesco como ídolo de pagoda; y, haciéndole una cruz con el dedo sobre la enorme panza, le dije: —Compadre ¡qué barrigón! —¡Ése es mal hablar, compadre! me respondió indignado, y por poco tengo que entrar con él en desigual batalla, á pesar de que ellos me consideran y respetan algún tanto por el gran cariño que le tienen á mi hermano, que siempre ha sido su amigo y protector... (Cursivas del original)

Artículos escogidos de Emiro Kastos, 1885, pp. 197-199.

El texto anterior forma parte de los primeros párrafos de una carta escrita por Juan de Dios Restrepo Ramos, conocido por su seudónimo de Emiro Kastos, a su amigo Camilo Antonio Echeverri.⁴³ En esa epístola, fechada el 14 de mayo de 1856 en las montañas del río San Juan, Kastos comenzó poniendo al corriente a Echeverri sobre los “emigrados norteamericanos” que estaban “establecidos en ese río”. El autor se refería a unos extranjeros que él mismo había recomendado para que hicieran “cateos” y fijaran “sus reales” para sacar el oro en esa parte recién incorporada a la provincia de Antioquia. Emiro Kastos, el hermano del repartidor Juan Jacobo Restrepo, hablaba de un sitio llamado Río Claro, que estaba ubicado en el “mismo San Juan en la parte alta”, antes de que “las turbias aguas de la quebrada Santa Rita empañaran su cristalina corriente”. Ese punto de Río Claro, además de ser el territorio donde vivían los indígenas que describía en su relato, también era el mismo donde los “mazamorreros del país” con “trabajos débiles e informes estaban sacando bastante oro”.

Esas palabras del escritor antioqueño, entre muchos otros elementos, me permiten identificar al menos tres aspectos importantes. El primero, que los indígenas chamí, efectivamente, estaban dispersos por los sitios circundantes a la montaña de Caramanta. En este caso, en la cuenca de Río Claro; un territorio que hoy en día es muy importante para los descendientes de esa misma comunidad de indígenas. Segundo, los chamí de Caramanta, a mediados del siglo XIX, ya se comunicaban en español con los repartidores y los otros funcionarios. Y tercero, lo que sigue en esa narración es un acercamiento a los primeros intentos por evangelizar a esta comunidad en la misma época de la colonización al suroeste

⁴³ Igual que su padre, Gabriel Echeverri E. (el “donante” de la montaña de Caramanta a los “indios semi o medio salvajes”), el ingeniero Camilo A. Echeverri también fue gobernador de la Provincia de Antioquia en 1855.

de Medellín. Veamos, comenzando con la carta de Kastos, un breve repaso de esas acciones iniciales para “enseñarle” a esos *indios un poco de moral y algunas nociones del cristianismo*.

En este relato de 1856, que luego se convertiría en un “artículo de costumbres” antioqueñas,⁴⁴ Emiro Kastos aprovechó para contarle a su amigo que en los *tambos de Caramanta* el padre Joaquín Naranjo mantenía un individuo “a su costa” para que les proporcionara una “mínima instrucción” a esos indígenas (Zapata Restrepo, 1996). Aunque para el letrado, esos “pobres diablos” no tenían “ya ninguna idea de patria, ni de orgullo de raza, ni religión propia, ni siquiera recuerdos de su pasada grandeza”, de ahí que “el hacha de *nuestros* ávidos propietarios” los desalojara “constantemente de sus hogares” y los fuera “arrinconando como bestias salvajes al interior de las montañas” (Kastos, 1885, p. 200). Una interpretación que, siguiendo lo planteado en el capítulo anterior y conforme al análisis que sobre esa misma carta hizo el antropólogo Silvio Aristizábal (2021), expone el racismo y la discriminación explícitos en el discurso de Emiro Kastos (p. 31). Dos cuestiones que hacían parte de una dimensión estructural construida más allá de esas palabras concretas. En esa época, en las montañas del San Juan, las alusiones peyorativas de Kastos o sus contemporáneos apenas comenzaban a ser naturalizadas por una élite que incluía tanto a su hermano Juan Jacobo Restrepo Ramos, así como a los Echeverri, los Escovar y a muchos otros funcionarios. Personajes que articulaban una institucionalidad racialmente diseñada para determinar y posicionar las diferencias en la Provincia de Antioquia.

Una dimensión estructural que perpetuaría el poder de unos sobre otros, y que a partir de ese momento se instauraría en la relación sostenida casi por dos siglos entre los “blancos” y los “indios” del suroeste. Con los años esa “instrucción” iniciada con el padre de la parroquia de San Juan de los Andes, a quien le decían “Naranjito”, se convirtió en una “escuela de indígenas” que tuvo corta existencia (Zapata Restrepo, 1996). La segunda escuela en la “fracción de Caramanta” se retomó en 1873, pero fue rápidamente suprimida en 1875. Según los registros de esa época, de una sesión extraordinaria del cabildo de los Andes, ese “establecimiento” no “satisfacía” las “necesidades que la municipalidad se había propuesto remediar”. De manera que el ayuntamiento decidió remitirle el caso al obispo de Antioquia, Joaquín Guillermo González, para que este le “ordenara” al cura de esa parroquia que “catequizara” a esos indígenas. Sin embargo, el obispo respondió que, al igual que “la corporación” había decidido “suprimir” la enseñanza al ver que no producía frutos, él no

⁴⁴ El texto fue publicado en 1885 y prologado por el médico Manuel Uribe Ángel.

debía iniciar ningún esfuerzo con esos indígenas en ese momento. Explicó que sería perjudicial comenzar un trabajo que quedaría a medias, y se excusó argumentando que la diócesis carecía de los recursos necesarios para establecer misiones permanentes. Aunque aseguró que no olvidaría a “esos desgraciados” sobre los cuales, “con lenguaje caritativo”, se habían dignado a llamarle la atención (Zapata Restrepo, 1996).

Recordemos que pocos años después, debido a la Ley 188 de 21 de junio de 1884, los indígenas de Caramanta ya hacían parte de los “resguardos” que el gobierno de Antioquia tenía bajo *la mira para atraerlos á la vida civilizada o social, y que no vagaran errantes por los bosques*. Más aún cuando Manuel Uribe Ángel todavía consideraba que esos mismos indígenas de Caramanta eran *infelices americanos en una especie de limbo en asuntos de civilización: bárbaros a medias, y a medias civilizados* (Uribe Ángel, 1885, p. 393). En los años ochenta del siglo XIX, ya se habían contabilizado varias veces los indígenas que en ese entonces apenas llevaban tres décadas de coexistencia con las emergentes poblaciones de Andes y Jardín. En la siguiente tabla (**Tabla 6**) propongo un resumen del número de veces en el que hasta ese momento había quedado registrada la población indígena en los censos y en las otras fuentes de la época. Particularmente, en el censo de 1869, todas las mujeres indígenas fueron inscritas como “cocineras” y “olleras”. Aunque en el nuevo censo de 1870, estos “oficios” se homogenizaron bajo el de “administradoras domésticas”. En ambos registros los hombres fueron consignados como “agricultores”, y los más pequeños, los niños y las niñas, como “infantes sin oficio” (Gaviria Vargas, 2020, pp. 131-132).

Tabla 6. Población indígena en la segunda mitad del siglo XIX

Año	Población	Fuentes de época
1852	13	Varios granadinos reclaman contra la división hecha de los terrenos del San Juan pertenecientes a los pobladores del Titiribí.
1859	19	Lista de los indijenas que se han presentado solicitando terrenos de los comunes entre pobladores como antiguos pobladores.
1859	18	Lista de los indijenas ecsistentes en este dístrito con ecepción de tres que viben en Tapartó los cuales no se incluyen por ignorarse sus nombres.
1859	18	Libro primero del repartidor. Lista de los indíjenas que tienen derecho a los terrenos de los Andes.
1859	21	Lista de los individuos á quienes se les há entregado terreno de los comunes entre pobladores en el Correjimiento de Andes.
1859	11	Libro segundo repartidor [designación de Dojuru ancestral].
1860	8	Libro segundo repartidor [verificación de Dojuru ancestral].
1869	24	Censo [borrador] del distrito de los Andes. 5ª fracción: “Indijenas de esta fracción”.
1870	66	Censo de la fracción ‘Jardín’ comprendido entre la quebrada ‘San Bartolo’ i la cuchilla divisoria de este distrito con los de Riosucio i Jericó.

1874	43	Donación Gabriel Echeverri a los semi indígenas Felix Tascon y otros.
1879	128	Censo “tribu de salvajes” de Andes compuesta por 35 familias.

Fuente: elaboración propia. Se conservan los nombres originales de los documentos.

Finalmente, solo hasta 1906, cincuenta años después del primer intento de instrucción con el padre Naranjito, y treinta y tres años de diferencia con la segunda oportunidad en la que el ayuntamiento de Andes procuró la enseñanza a esos indígenas, comenzó la definitiva evangelización de la comunidad de Caramanta. Ese mismo año (en 1906), después de la Ley 89 de 1890 sobre la *civilización de salvajes*, y de la Ley Orgánica de Educación de 1903, el director general de instrucción pública de Antioquia, Juan Henao, informaba que:

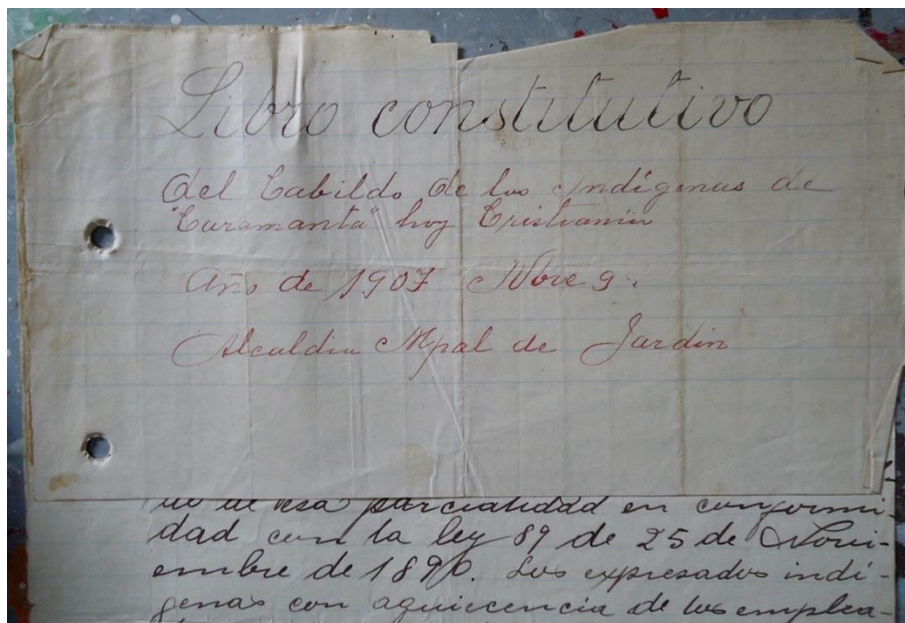
Estos seres desgraciados, víctimas de su ignorancia y de sus supersticiones, bajo el imperio del demonio, reclamaban protección y amparo, y está ya comprobado que no son refractarios a los beneficios de la civilización como voy a demostrarlo con hechos: hace cuarenta años el filántropo don Gabriel Echeverri regaló en el municipio de El Jardín, parroquia de Andes, un lote de cien fanegadas de tierra a la tribu de los Chamíes, cuyo cacique tiene hoy 90 años de edad y se llama José Diego Yagarí, hombre emprendedor, que reducido a la vida civilizada tiempo ha, ha trabajado porque se reduzca su tribu al cristianismo, la cual gobierna con el nombre de jaimaná [sic]. Existen acerca de 300 indios que trabajan en la hacienda y los cuales están hoy cultivándose, debido a los inteligentes y caritativos esfuerzos del señor cura de Andes, Eleázar Marulanda, y del abnegado sacerdote Ezequiel J. Pérez, cura de Jardín. En enero de este año se estableció allí una escuela mixta alternada, a instancias del señor cura de Jardín, y viéndose muy pronto el adelanto y la aplicación de los indiecitos, se establecieron después dos escuelas a cargo de la señora María Josefa Calderón la una y la otra regentada por su hermano Alberto, ambos abnegados y competentes y quienes han ejercitado la paciencia para domesticar a sus huraños discípulos, que al principio asistían medio cubiertos con pampanillas. El local de la escuela costado por el cura es magnífico. El padre Pérez se ha hecho cargo del pueblecito compuesto por once tambos, y les proporciona recursos de su pecunio y pidiendo limosnas se ocupa en enseñarles él mismo la religión y procura montarles la finca, y ha pedido que se le nombre capellán ad honorem. En poco tiempo ha casado 18 parejas, después de bautizarlas y vestirles y se prepara a hacer la primera comunión de 35 indios perfectamente instruidos de sus deberes religiosos. Los indios, de los cuales conozco dos, que trajo a la capital el padre Pérez, revelan inteligencia y aplicación, cosa que corroboran sus maestros (citado de Zapata Restrepo, 1997, p. 90).

Probablemente la mayoría de esos indígenas que estaban conformando un “pueblecito” en Caramanta fueron registrados en los más de trescientos “bautizos de indios” que todavía hoy reposan en los primeros libros de la parroquia de San Juan de los Andes (Correa Posada, 2022). Entre las primeras partidas de esta capilla también quedó anotado el bautizo del que después sería el *jaibaná* de la comunidad, José Diego Yagarí, que el 10 de febrero de 1856, cuando contaba con más de tres años, fue bautizado por el padre Naranjo en presencia de su padre Ambrosio Yagarí y de su madre Petronila Tocamá (quienes además fueron parte de los “agraciados” del globo de Caramanta en 1874). De esta manera, luego de

varias décadas en las que los gobiernos locales de Andes y Jardín estuvieron tratando de evangelizar a esos indígenas de Caramanta, a inicios del siglo XX su labor por fin estaba dando buenos resultados. Por esos años, la Ley Orgánica de Educación de 1903, en los artículos 29 y 30, facultaba a la iglesia para “impartir instrucción y evangelización a las tribus salvajes” (Restrepo Zapata, 1997, p. 92). De ahí también que no resulte extraño que en la comunidad de Karmata Rúa, descendiente de esos indígenas de Caramanta, todavía hoy se recuerde que por ese tiempo comenzó la cristianización definitiva de su pueblo. Según la mayoría de las historias transmitidas por los ancianos y de las memorias escritas por la misma comunidad, fue el 8 de enero de 1917 cuando el padre Ezequiel Pérez y la maestra María Josefa Calderón renombraron su comunidad con el nombre de “Cristiania”.

En los archivos locales, sin embargo, quedó consignado este nombre una década antes de la fecha que en la actualidad se considera como “la oficial de la evangelización” (González Tascón, 1985, 2013; Yagarí, 2010; Tascón Yagarí, 2013; Yagarí González, 2017; Tascón Panchí, 2019; Niaza Tascón, 2024). La siguiente fotografía (**Fotografía 4**) es la portada de la primera vez que el cabildo de Caramanta-Cristiania fue constituido formalmente. En este documento, fechado en 1907, se registró que se conformaría un “pequeño cabildo” en el que, a partir del primero de enero del próximo año (1908) hasta el 31 de diciembre, el “señor José Diego Yagarí tendría el empleo de gobernador”. El día de esa reunión, el 9 de noviembre de 1907, fueron convocados en la cabecera municipal de Jardín el personero y el alcalde de la municipalidad, así como el nuevo gobernador y otros cinco indígenas de apellidos Yagarí, Tascón y Restrepo. Esa diligencia se hizo “en conformidad con la ley 89 de 25 de noviembre de 1890”, e igual que en el siglo pasado casi todas las firmas de las y los indígenas fueron consignadas en forma de “a ruego”. Aunque la constitución del primer “cabildo de esa parcialidad”, más que por el seguimiento de las leyes, se debe observar en el contexto del pleito por las tierras entre los andinos y los jardineños. Como expliqué al final del capítulo anterior, esos dos pueblos pasaron más de veinticinco años tratando de ajustar sus fronteras municipales en esa parte del territorio del suroeste lejano. Los rumores difundidos por los andinos acerca del abandono en que la alcaldía de Jardín mantenía a esos indígenas, según los cuales no se les enseñaba *nociones de gobierno, administración, trabajo, economía y moralidad*, probablemente influyeron en este tipo de acciones.

Fotografía 4. Portada del Libro Constitutivo del Cabildo de Caramanta-Cristianía



Fuente: agradezco al historiador jardineño José Manuel Restrepo, pues en su labor como archivista en el AHMJ encontró este documento y lo compartió conmigo en 2020. Texto: “Libro constitutivo del Cabildo de los Indígenas de ‘Caramanta’ hoy Cristianía. Año de 1907. Nov. 9. Alcaldía Municipal de Jardín”.⁴⁵

No sabemos con certeza si fue en 1906, 1907 o 1917, pero sí es indudable que durante las primeras décadas del siglo XX comenzó a usarse el nombre de Cristianía, lo que gradualmente propició la desaparición de la antigua denominación de Caramanta. El historiador de la comunidad, Alejandro González Tascón, me contó que cuando él era un niño, en los años cuarenta, todavía se usaba la voz de Caramanta, pero en la medida en la que él iba creciendo se hacía menos frecuente. De acuerdo con el maestro Alejandro, “antes todo el mundo decía me voy para Caramanta”, o “si iban para la vereda decían”, en *ēbēra chamí*, *mũ caramantada warua* (yo voy para Caramanta). Cuestión que comenzó a cambiar,

⁴⁵ En el documento completo, transcrito con la ortografía de la época, dice: Acta Numero 1. En la cabecera del municipio de Jardín en el día nueve de noviembre de mil novecientos siete en sesión de hoy los suscritos Personero y Alcalde municipales en asocio de los indígenas de Caramanta de este distrito (hoy Cristiania) señores José Diego Yagarí, Balvino Restrepo, Faustino Tazcon y Evangelista Yagarí y Ángel y Julio Yagarí. Reunidos con el fin de formar la diligencia de cabildo de esa parcialidad en conformidad con la ley 89 de 25 de noviembre de 1890. Los expresados indígenas con aquiescencia de los empleaos mencionados para formar el pequeño cabildo de que trata la ley han concurrido por unanimidad de votos que el empleo de Gobernador de indígenas lo desempeñe por un año contado del primero de enero de 1908 al 31 de diciembre del mismo año el señor José Diego Yagarí pudiendo desde hoy entrar de lleno en la defensa de sus intereses y protegiéndolos en todo aquello que no se oponga a las leyes del gobierno legítimo para lo cual estos su esposa e hijos se comprometen a prestarle obediencia y sumisión en todo lo concerniente para constancia se firma esta diligencia en el jardín a diez de noviembre de mil novecientos siete. Jesús María Rojas P. Francisco E. Ospina. A ruego de José Diego Yagarí, Ramon Echeverri. De Balvino Restrepo, Rudesindo Muños G. De Faustino Tazcon, Marco A. Rojas. De Evangelista Yagarí, Antonio José Botero. Ángel Yagarí. Julio Yagarí. El secretario del Alcalde, Francisco Arango R.

aproximadamente, en los años sesenta, cuando la etiqueta de Cristianía se arraigó al interior de la misma comunidad. Además, Alejandro también me explicó que “Cristianía” es una derivación de “soy cristiano” en su lengua materna (el *ēbēra chamí*).

En este segundo momento histórico, cuando la evangelización ya estaba echando raíces en la comunidad, muchos de los indígenas de Caramanta se desplazaban voluntariamente a las parroquias de Andes o Jardín buscando concretar sus casamientos, bautizos o hasta los enterramientos de familiares que anteriormente se realizaban en el mismo territorio donde también vivían. Uno de esos encuentros fue plasmado por el sacerdote español Constancio Pinto. En su libro *Excursión a Guapá*, publicado en 1973, pero con relatos de la primera década del siglo, el misionero claretiano retrató una escena en la que dos “memecitos”, término comúnmente usado para referirse a los indígenas, fueron a buscar al Padre Pérez en Jardín para que bautizara a su hijo, que tenía “uno o dos karrá”; es decir, una o dos floraciones de un árbol llamado *karrá*. En este encuentro también llegó la devota Laura Montoya Upegui (la Madre Laura), quien estaba de paso por Jardín, y quien además sirvió como madrina de Joaquín Tamanisa Bariquiza (Pinto, 1973, pp. 34-39).

Laura Montoya Upegui además dejó plasmada una parte de esa experiencia en su autobiografía. La evangelizadora y misionera antioqueña —declarada en 2004 como beata de la iglesia católica—, antes de ser reconocida en la región por sus misiones con los indígenas de Dabeiba, en el antiguo resguardo de Cañasgordas, al noroeste del departamento, se interesó por catequizar a los indígenas de Jardín. Según relató en sus memorias, su consideración por esta comunidad surgió desde 1903 cuando todavía no era religiosa, sino que ejercía como educadora en Medellín, y había escuchado que el cura de Jardín solicitaba una maestra para esos indios. Sin embargo, su confesor, el padre Ulpiano Ramírez, se opuso a esa labor pues creía que ese trabajo “no era propio de la mujer, ni menos de una señorita, porque no debían manejar hombres” (Montoya Upegui, [1971] 2008, p. 229). Años más tarde, en la redacción de su libro,⁴⁶ Laura Montoya Upegui plantearía que ese suceso, el de hablarle al padre Ulpiano sobre esos indios, había sido la *sombra de su verdadera vocación*, o la *entrada en el plan de Dios, al prepararla para la misión*.

⁴⁶ En la página principal de las misioneras Lauritas dice que: Laura Montoya Upegui “escribió 2,814 cartas y 25 libros”. Siendo su principal escrito el de su propia *Autobiografía*, que ella misma tituló *Las Misericordias de Dios en un alma*. Ente sus otros textos están *Aventura a Dabeiba*; *Lampos de Luz* (1 y 2); *Manojitos de Mirra*; *Voces Místicas*; *Devociones Eucarísticas*; *Catecismo Katío*, etc. Véase: <https://madrelaura.org/imagenes/noticia/archivo/escritos-de-santa-laura2770.pdf> y <https://madrelaura.org/escritos-de-santa-laura/129/cod21/> (consultado en junio de 2024).

Cinco años después de ese primer diálogo sobre los indios de Jardín, en 1908, el padre Ezequiel Pérez fue personalmente a buscarla a Medellín para que “fuera a fundarle un colegio” en ese pueblo. Y aunque la religiosa le rechazó esa propuesta, sí se interesó por ser su compañera en la evangelización de unos indios que él no había vuelto a visitar por falta de compañía, y que no estaban muy distantes de Jardín (p. 254). Para esa nueva *aventura* en el Guapá, la entonces maestra se preparó con casi trecientos vestidos, pues consideraba que *un indio vestido era como un indio ganado para Dios*. Su camino inicialmente comenzó en el municipio de Jericó (el lugar de su nacimiento), y más tarde, el 31 de diciembre de 1908, llegó hasta Jardín. Una vez allí, armaron el viaje para pasar “por una especie de trocha, a medio hacer, [y] peligrosísima”, que había que atravesar para llegar hasta los indios del Guapá. Esa era la misma senda por el cerro o punto de Paramillo, mencionada en el capítulo anterior con los recorridos de la abuela Rita Lina de Saigama.

El 7 de enero de 1909, a las cinco de la mañana, el grupo de evangelizadores emprendió la subida por Paramillo, el “punto donde nacía el río San Juan”, y por el cual ascendieron entre horribles peñascos hasta llegar “a un sitio llamado San Antonio”. Al día siguiente, y ya estando en Guapá, a pocas horas de San Antonio (del Chamí), celebraron misas, bautismos, vistieron a los indígenas, y hasta hicieron exorcismos y encontraron dos minas de oro en el recorrido. Pasados más o menos veinte días, a pesar de que Montoya regresó a Medellín con *la convicción de que era llamada al apostolado entre los infieles*, no le gustó la forma en la que el padre Pérez *emprendía la obra cuando él quería y no cuando Dios lo señalara*, y eso hizo que ambos dividieran sus caminos para siempre (p. 271). Así fue como, posiblemente, la labor de evangelización de los indígenas de Caramanta no fue asumida, por lo que, en 1914, sería la instituida *Congregación Hermanas Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena*, mejor conocidas como las *hermanas Lauritas*.

Más arriba mencioné que en esa comunidad de indígenas de la montaña de Caramanta las directrices sobre la educación y la religión católica habían comenzado a ser trazadas por el mismo Ezequiel Pérez, el cura principal de la parroquia de Jardín, y por María Josefa Calderón, una maestra de la localidad. En 1917, cuando Andes tenía apenas treinta manzanas con “edificaciones irregulares” y Jardín contaba con veinticuatro cuadras “casi completamente edificadas”, Rufino Gutiérrez, un educador y político colombiano, visitó ambos municipios. En la Tercera Parte del Primer Tomo de sus *Monografías* sobre varios departamentos de Colombia, el escritor plasmó sus percepciones respecto esos dos pueblos, y las complementó con algunas descripciones etnográficas acerca de los difíciles caminos

por los que atravesó para llegar hasta esos centros urbanos al suroeste de Antioquia. Poblados en los que *todo*, hasta donde alcanzaba *la vista en los cañones del Cauca y del San Juan*, había sido abierto y fecundado por el sudor del antioqueño (Gutiérrez, 1921, p. 320). Este informe de Gutiérrez contiene detalladas anotaciones sobre construcciones, historia, redes eléctricas, escuelas, instituciones públicas, etc., pero aquí me centraré en dos puntos que, con relación a esta investigación, son los principales de su narración: sobre la escuela de los indios de Cristianía y sobre el camino entre Andes y Jardín.

Del primero de estos puntos el autor comenzó diciendo que *los nombres de los ríos principales revelaban que, al menos las cabeceras del río San Juan, estuvieron dominadas en alguna época por indios provenientes del Atrato*. Indios de los que todavía quedaba una tribu, de unos doscientos individuos, “llamados *caramantos*”, que estaban *estacionados a poco más de media legua al sur de Andes* (Gutiérrez, 1921, pp. 321-322). Esos indígenas que entendían “la lengua de los Chamí”, *aunque habían entrado en algo de civilización y tuvieran una escuela rural y una capilla*, del primero que se registraba alguna noticia, a principios del siglo pasado, había sido el indio Guaticamá, “el primer asesino de la región”. Gutiérrez asoció esa “tribu de caramantos” con los antiguos pobladores de la villa colonial de Caramanta. Una tribu que, en la segunda década del siglo XX, cuando pasó el educador, estaba asentada en los terrenos donados desde 1874 por don Gabriel Echeverri en el núcleo tradicional de la montaña de Caramanta, y donde ese mismo año se había iniciado “la escuela establecida para esos indios” (mencionada páginas atrás). En palabras del autor, esa *escuela rural de Cristianía*, a una hora de recorrido desde Andes, estaba situada en medio de los “campos muy cultivados y poblados” y era de “muy buenos edificios para la localidad”, pues allí vivían “los indios caramantos y muchos blancos” (p. 326).

Precisamente, ese mismo sitio donde estaba la *escuela de los indios caramantos*, que en ese entonces ya era llamada de *Cristianía*, también era el punto por donde comenzaba el camino de “subidas y bajadas bastante pendientes y no muy largas” que conectaba a las dos parroquias. Gutiérrez mencionó que salió de Andes *atravesando el San Juan por un puente en muy mal estado* —a lo mejor el puente que actualmente se llama de Casa Vieja— y emprendió un camino señalado como “poco menos que intransitable”. A continuación, antes de llegar a Jardín, pasó por Monserrate, *una fracción también muy poblada y cultivada*, desde la cual se bajaba al *Río de Jardín* o *Río Claro*, una quebrada que luego se encontraba con el río San Juan. Y aunque por la ribera del San Juan, entre la quebrada San Bartolo y el Río Claro, *hacía poco tiempo casi se había concluido la apertura de un nuevo camino*, diferente

al que Gutiérrez había recorrido y mucho más corto, esa empresa todavía estaba incompleta por los “obstáculos materiales” que había puesto uno de los vecinos de la zona. Problemática que, según el autor, de todas formas “no excusaba a las dos poblaciones interesadas del gran descuido en que tienen la antigua vía”, pues ni siquiera había un puente en la quebrada de San Bartolo en el camino que marcaba el límite y la unión entre ese “territorio muy rico y poblado” donde se había gastado casi seis horas (p. 327). Más adelante, con la **Cartografía 6** del siguiente capítulo explicaré mejor la diferencia entre esos dos caminos (el antiguo y el nuevo) que conectaba las dos quebradas circundantes a la montaña de Caramanta.

Por ahora es relevante mencionar que, en esos territorios, descritos por el funcionario como *ricos y densamente poblados*, apenas se estaba iniciando un “movimiento comercial muy activo”. Especialmente en el municipio de Andes, pues según Gutiérrez, a pesar de que tenía un “clima bastante palúdico” y “cambios de temperatura muy sensibles”, este era un espacio en el que el comercio del café estaba floreciendo. A diferencia de las cifras de las últimas décadas del siglo pasado, cuando apenas se contaban 46.800 cafetos en 1892 y empezaba a popularizarse el monocultivo de este grano en la región (Zapata R. y Mejía A., 2019, p. 52), para 1917 las plantaciones de café ya rondaban en las 4.000.000 de matas (Gutiérrez, 1921, p. 326). Y aunque en Jardín las plantaciones de café no fueron tan relevantes para el observador, es posible que este cultivo también fuera una competencia significativa frente a la caña, el maíz, los frijoles y el tabaco. Incluso comenzaría a equipararse en importancia a otras labores como la ganadería y la minería artesanal, como sucedía en Andes. Después de todo, para el autor, uno de los aspectos más sobresalientes de Jardín era que su población estaba conformada “por gentes robustas y de buenos colores”, entre las cuales no había visto “un solo negro, y poquísimos mulatos” (p. 239).

En el presente aún persisten este tipo de observaciones sobre la población del municipio de Jardín. En estas dos localidades del suroeste lejano, es habitual escuchar que los indígenas de la comunidad de Caramanta, conocida a veces como Cristianía y otras como Karmata Rúa, generalmente suelen desplazarse hacia Andes no solo por su cercanía, sino también por la mayor diversidad y apertura racial que ofrece este centro urbano. En contraste, en Jardín todavía es frecuente escuchar, incluso en “los círculos universitarios”, que “los andinos y los jardineños son gentes muy diferentes”. Resaltando esas diferenciaciones en aspectos del “modelo familiar, la arquitectura y hasta en la cultura de ambos poblados”, que se contrastan con la percepción sobre Andes como un pueblo considerado “caótico, salvaje y peligroso” (Diario de campo. 2 de octubre de 2023). Así pues, tradicionalmente, ha sido

mayor la incidencia de los chamí en el municipio de Andes que en el de Jardín, al que formalmente, desde principios del siglo XX, pertenece su territorio comunitario. Si bien al inicio de esta centuria no era la primera vez que se señalaban esas “evidentes diferencias” entre estas dos parroquias, considero que, a partir de la primera mitad del siglo, esa distinción comenzó a consolidarse en el lenguaje cotidiano de ambos pueblos.

De esa época, de la primera mitad del siglo XX, se conserva la siguiente fotografía (**Fotografía 5**), que junto con las otras dos imágenes que se encuentran en la introducción de este capítulo (**Fotografía 3**), son el registro de los quizá muchos momentos en los que esos indígenas chamí, de la entonces Cristianía, visitaban la casa parroquial de Andes.

Fotografía 5. Familia Yagarí en la casa parroquial de Andes



Fuente: fotografía proporcionada por Gustavo Alberto Zapata Restrepo.

En particular, estas tres fotografías mencionadas fueron tomadas en Andes alrededor de la década de 1940. Recientemente, durante mi trabajo de campo, compartí algunos de los archivos que he rastreado a lo largo de varios años en diversos repositorios y centros de investigación, así como estas fotografías y otras que he hallado mientras investigaba la historia territorial de esta comunidad. Cuando compartí estos retratos con Yair Cortés Yagarí, el joven que lidera el Semillero de Investigación Rubén González, él me mencionó que recordaba haber visto estas imágenes antes y que sabía que sus familiares estaban retratados en ellas. Pocos días después, Yair me contó que lo había consultado, y que efectivamente estos le habían confirmado que las personas de la última fotografía (**Fotografía 5**) eran parte

del núcleo familiar de su abuelo materno. En esta imagen aparecen, de izquierda a derecha: Jesús María Vélez, un pariente cercano de Pablo Emilio; Francisco Julio Yagarí, el hermano mayor del abuelo de Yair; Pablo Emilio Yagarí, bisabuelo de Yair; Marta Elena Yagarí, la bisabuela de Yair; y Alonso de Jesús Yagarí, el abuelo materno de Yair.

En estas fotografías de la primera mitad del siglo XX, casi cien años después de que iniciara la colonización al suroeste de Medellín, las y los habitantes de Caramanta-Cristianía fueron retratados con algunos signos distintivos de la antioqueñidad. Además de ser fotografiados con una aparente evangelización que, haciendo eco de las palabras de la Madre Laura, procuraba *un indio vestido como un indio ganado para Dios*, era visible en las faldas, chales, pantalones o en los zapatos que llevaban algunas de las niñas (como se ve en la **Fotografía 3**).⁴⁷ Aquí, también se reflejaba la consolidación de una imagen arquetípica de la antioqueñidad mediante el uso de otros elementos como el carriel, la ruana, el zurriago y el sombrero. No se trata, sin embargo, y siguiendo la reflexión de Coello de la Rosa y Mateo Dieste (2016), de resaltar “únicamente el objeto material en sí”, sino de las interpretaciones, las adaptaciones o los nuevos usos de esos objetos en el contexto histórico en el que están situados. Estos, finalmente, encarnan valoraciones y marcaciones de fronteras grupales, o son presentados como elementos de pertenencia (o distanciamiento) a un colectivo o una comunidad (p. 138). En el siguiente apartado, mostraré con más detalle algunos de esos contrastes que, a mediados del siglo XX, resaltaban a raíz de la presencia de una comunidad indígena en uno de los territorios más representativos de la “cultura cafetera” y de la “pureza (paísa)” pretendida en las versiones rosas de los espacios de la colonización.

El territorio cafetero al suroeste de Antioquia

En el suroeste de Antioquia, durante la transición del siglo XIX al siguiente, se introdujo y consolidó la economía cafetera. La incorporación de este grano a la matriz social, económica, política y cultural de esta subregión se ha estudiado como una consecuencia de lo que se llamó la “democratización de la tierra” o el “proyecto económico de la empresa colonizadora”. Como mencioné en la introducción de esta tesis, esa idea de una “sociedad democrática e igualitaria de pequeños y medianos propietarios construida en el proceso de colonización del occidente colombiano” se ha asociado al “estudio pionero de James

⁴⁷ Desconozco si originalmente la Fotografía 4 fue tomada de esta forma; pero, posiblemente esa imagen, a diferencia de la Fotografía 2, fue recortada en la parte de los tobillos para ocultar la desnudez de los pies.

Parsons” (González Gómez, 2015, p. 16). En 1948, James J. Parsons, un estudiante de doctorado de la Universidad de California en Berkeley, se tituló con una investigación dirigida por el geógrafo culturalista norteamericano, Carl O. Sauer (Giménez, 2009, p 81). Su tesis, *Antioqueño Colonization in Western Colombia*, fue rápidamente publicada en inglés en 1949 y al año siguiente en español (García Ramón, 1998, p. 181). Después de esa primera publicación en español, este texto sería reeditado en Colombia por lo menos otras tres veces: en 1961, 1979 y 1997.⁴⁸ Con el paso del tiempo, finalmente, se convertiría en *el paradigma* de los entonces emergentes estudios regionales sobre Antioquia y la colonización antioqueña.

En este punto resulta interesante observar que James Parsons, heredero del análisis culturalista, reforzó una visión idealizada sobre la “morfología” de la “comarca antioqueña”. De hecho, como también apunté antes, considero que en el fondo no hay una distancia significativa entre la propuesta de Parsons y las observaciones sobre la provincia que hizo José Manuel Restrepo a inicios del siglo XIX. Para Parsons, la cohesión del “espacio cultural antioqueño” había sido posible gracias al “empuje de los colonizadores” que “llenaron” las “vertientes vacías y montañosas del sur y del suroeste” de la región. De manera que el moldeamiento del paisaje en el área geográfica y cultural de su investigación estuvo atravesado por un planteamiento en el que *El pueblo* destacaba por:

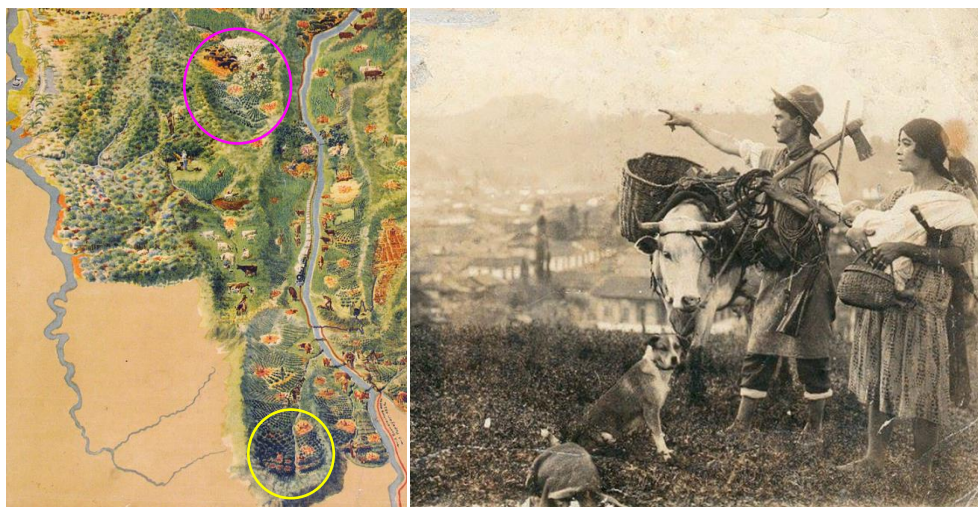
El carácter regional típico de las comidas antioqueñas, el traje y el lenguaje, son preservados obstinadamente con cierto orgullo. La poesía local y la literatura continúan exaltando las virtudes sencillas del sustento económico agrícola tradicional (la vida maicera) de estas montañas. En materia de indumentaria, todavía se estila el inevitable *carriel*, una bolsa de incontables bolsillos ocultos, forrada en cuero por un lado, que es la señal más evidente del antioqueño de *pura cepa*, ora use el *poncho* blanco de algodón o bien la oscura capa de lana, la *ruana*. (1997, p. 31)

Según el autor, esos *rasgos culturales peculiarísimos* formaban la imagen de un territorio en el que una gran mayoría de *familias blancas* estuvieron dispuestas a transformar radicalmente el paisaje al que se enfrentaban. Pero estas características no fueron exclusivas de los habitantes “adentro” de las márgenes de la antigua provincia de Antioquia. A inicios del siglo XX, con la separación del departamento de Caldas, comenzó a construirse un imaginario basado en el fortalecimiento de los “valores identitarios” asociados a “la tradición

⁴⁸ Para este trabajo consulté las últimas dos versiones: la de Carlos Valencia Editores (de 1979) y la del Banco de la República y El Áncora Editores (de 1997). Por añadidura, es relevante mencionar que la Escuela de Geografía Cultural de Berkeley, de la que Carl O. Sauer fue fundador, adoptó un enfoque antropológico para el análisis de sus objetos de estudio. Particularmente, a través del conceptos de *áreas culturales* o de *morfologías de paisaje*, esta perspectiva de análisis incorporó el método de la etnografía para la descripción e interpretación de paisajes singular e históricamente moldeados (Giménez, 2009, pp. 80-81).

antioqueña” (Ortiz Mesa, 2015, p. 28). En ese contexto, el café se convirtió en la “nueva moneda” de la (todavía hoy) denominada “región paisa”. Parafraseando a Parsons, un área en la que la *cohesión natural hundía sus raíces en el pasado, y donde la introducción del café fue la mayor fuente de riqueza, que desde 1880 simplemente reformó el modelo del pequeño pégual característico de la primitiva heredad antioqueña típica* (Parsons, 1997, p. 31). En otras palabras, el terreno labrado por la colonización antioqueña, desde el cual emergió el modelo socioeconómico “característico de pequeñas y medianas propiedades”, fue el que posibilitó la “adecuada” instalación del monocultivo del café en las cordilleras occidental y central de Colombia (Vélez Rendón, 2013, p. 51). Conformando un retrato homogéneo e idealizado que se extendía por toda el *área de la colonización*: desde el sur y suroeste de Antioquia, hasta el territorio del Viejo Caldas y el norte del Valle del Cauca, además del Tolima y los nuevos departamentos de Risaralda y Quindío.⁴⁹

Imagen 2. Representación de la colonización y los territorios colonizados



Fuente: a la izquierda: *Ferrocarriles de Antioquia*, CO.AGN.SMP.6, REF.304, sin fecha. <http://consulta.archivogeneral.gov.co/ConsultaWeb/imagenes.jsp?id=3257780&idNodoImagen=3257781&total=1&ini=1&fin=1>. A la derecha: *La Epopeya del Hacha*, Biblioteca Departamental Jorge Garces Borrero, 1-may-1928. <https://audiovisuales.icesi.edu.co/audiovisuales/handle/123456789/13390>.

Las dos representaciones anteriores (**Imagen 2**) son una parte de ese imaginario reforzado en la primera mitad del siglo XX, donde el cultivo del café y la *antioqueñidad* o *lo paisa* se convirtieron en sinónimos incuestionables. Al lado izquierdo, ubiqué un detalle del mapa de *Ferrocarriles de Antioquia* emitido en Alemania, y editado por Víctor Sperling. Aquí se ve una parte del suroeste antioqueño, desde Urrao, señalado con el círculo rosa, y

⁴⁹ Ambos creados administrativamente en 1966.

Andes y Jardín, en la parte más lejana del suroeste, en el círculo amarillo. Ambos territorios cafeteros de Antioquia por excelencia. Al otro lado, adjunté una fotografía titulada *La epopeya del hacha*, que es una alegoría a la colonización, realizada en las bodas de plata del municipio de Sevilla, al norte del Valle del Cauca, compuesta por Eduardo Toro.⁵⁰ Ambas imágenes son una metáfora de la colonización y de los territorios colonizados, y representan el arquetipo de la colonización cafetera extendido de norte a sur en la *región paisa*. Ese fenómeno de la colonización, observado principalmente desde el punto de vista cafetero, ha sido ampliamente estudiado por la historia económica.

Desde esta subdisciplina, los análisis se han centrado en el impacto de la economía de la vertiente cafetera y en su influencia sobre la infraestructura vial, residencial, educativa, energética, comercial, así como en su relación con el desarrollo tecnológico e institucional del país. Autores como Marco Palacios (1979; 1982), Absalón Machado (2001), José Antonio Ocampo Gaviria ([1984] 2013, 2015) y Renzo Ramírez Bacca ([2004] 2019) han estudiado principalmente la introducción del café en Colombia, su distribución y su regulación en el mercado, tanto a nivel nacional como en sus implicaciones internacionales. A grandes rasgos, estos investigadores han planteado que el café fue el producto que reemplazó otras economías agrarias como el cacao, el algodón o el tabaco. Su fortalecimiento en el país, a finales del siglo XIX, permitió la salida de los capitales acumulados durante el régimen colonial. Además, fue la semilla para la tecnificación de la mano de obra y la *empresarización* de la estructura productiva en Antioquia y en los otros departamentos cafeteros. Posicionándose como el impulsor de la economía nacional y el bastión de la colonización. Así, durante gran parte del siglo XX, el café se convirtió en el sustento de la economía agraria y el fundamento del modelo primario-exportador del mercado colombiano.

En las tres regiones centrales de su propagación, los Santanderes (Santander y Norte de Santander), Cundinamarca y Antioquia (con su zona de influencia en los actuales Caldas

⁵⁰ Esta fotografía, capturada en 1928 en la celebración de los veinticinco años del municipio de Sevilla, representa la idealización y estandarización de la narrativa de la colonización antioqueña. La composición de este trabajo, semejante a la de la Sagrada Familia, posiblemente se derivó de *Horizontes*, la más célebre pintura antioqueña elaborada por Francisco Antonio Cano en 1913 (Appelbaum, 2003, p. 152). Considerada, además, una de las obras más importantes de la “iconografía antioqueña”, que según la curaduría del Museo de Antioquia donde se preserva en el centro de Medellín, representa *la cosmogonía e identidad de un pueblo*. Un dato adicional es que esta obra perteneció originalmente al expresidente Carlos E. Restrepo, hijo de Pedro Antonio Restrepo Escovar, quien fue mencionado en el capítulo anterior y en la introducción. Véase la nota de Mariana Lenis en *Made in Medellín*, Revista de estudiantes de la Universidad Católica Luis Amigó, pp. 12-13 https://issuu.com/marianalenis02/docs/trabajo_final/12; y [https://es.wikipedia.org/wiki/Horizontes#/media/Archivo:'Horizontes'_\(1913\)_by_Francisco_Antoni_Cano_-_Museo_de_Antioquia_-_Medell%C3%ADn_-_Colombia_2024.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Horizontes#/media/Archivo:'Horizontes'_(1913)_by_Francisco_Antoni_Cano_-_Museo_de_Antioquia_-_Medell%C3%ADn_-_Colombia_2024.jpg) (enlaces consultados el 5 de julio de 2024).

y Tolima), la comercialización del café derivó en la *cultura cafetera*. Pero este proceso tuvo mayor predominancia en algunas regiones que en otras. Por ejemplo, los actuales departamentos de Caldas, Quindío, Risaralda y gran parte del Tolima y Valle del Cauca hoy hacen parte del distrito comercial que se denomina *eje cafetero*. Estas regiones son reconocidas por ser parte integral de la migración antioqueña iniciada con la colonización. En cambio, el suroeste de Antioquia, a pesar de que está al interior de la propia zona de colonización, no forma parte del “eje cafetero”.

Ahora bien, el economista Absalón Machado (2001) caracterizó la historia del café en Colombia en cuatro etapas principales: 1) el establecimiento de la industria cafetera (1880-1910); 2) la expansión precapitalista de la economía (1910-1930); 3) la transición del capitalismo (1940-1970), y 4) la modernización de la economía cafetera y su crisis estructural (1970-2000). A finales del siglo XIX, cuando la primera de estas fases comenzó, en el sur y el suroeste lejano de Antioquia ya se había regularizado la colonización. Particularmente, en el espacio geográfico al suroeste de Medellín, la estructura sociodemográfica comenzada con la colonización se “ajustó” al modelo de pequeñas y medianas unidades para la producción cafetera. De ahí que la expansión de la frontera productiva hacia el sur y suroeste de la región, y la dominación de las tierras que se consideraban baldías, también se reconozca como una lucha entre miles de colonos que se disputaban por un pedazo de tierra productiva (Machado, 2001; 2009; Gaviria Vargas, 2023b).

Por otro lado, el historiador Steinar Saether (1999) propuso que en el fondo de la creación de instituciones como la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia (FNC o FEDECAFE de 1927) estaba la unión entre una burguesía conservadora terrateniente y comercial de Medellín, y una burguesía liberal terrateniente y comercial de Bogotá. Esto, además, quedó claro el 21 de julio de ese mismo año, cuando el entonces expresidente de Colombia, Carlos E. Restrepo, hijo del abogado “fundador” de Andes y “protector” de los indígenas de la montaña de Caramanta, dijo en el Segundo Congreso Nacional de Cafeteros celebrado en Medellín: “Colombia es café o no es” (Machado, 2001, p. 94). En contraste, la historiadora Mary Roldán ([2002] 2003) planteó desde otra perspectiva que este periodo —de expansión precapitalista— entre 1910 y 1930, se caracterizó menos por una alianza entre las élites y más por ser el inicio de una violencia que estuvo íntimamente ligada a las luchas entre el gobierno departamental de Antioquia con el central en Bogotá, y también por una disputa constante al interior del propio departamento con los habitantes de las zonas

periféricas. Enfrentamientos que en última instancia giraban en torno al imponer sus propias prácticas políticas, sociales, económicas y culturales (p. 49).

De acuerdo con Roldán ([2002] 2003), en esa época, la coalición entre los comerciantes y los cafeteros de Antioquia tenía como objetivo que los políticos de este departamento ocuparan un papel más visible en el escenario nacional, al mismo tiempo que intentaban moldear al país con su propia imagen idealizada (p. 52). Reproduciendo, de esta forma, el modelo de relaciones clientelistas enraizadas al interior del departamento, asociado con las redes familiares que defendían el “estereotipo paisa”, de colonos pujantes y católicos a ultranza, que iba más allá de los partidos políticos tradicionales (liberal y conservador). Además, es posible que se puedan comprender mejor esas políticas si se entretajan con los discursos de la “figura étnica” de la antioqueñidad, y se contrastan con las crisis económicas cafeteras de mediados del siglo XX; por ejemplo, con la “guerra del café” con Brasil (entre 1929 y 1931). Finalmente, en la transición hacia el capitalismo cafetero, a mediados del siglo XX, y especialmente entre 1946 y 1949, mientras comenzaba la primera etapa del periodo de la historia de Colombia conocido como la Violencia (con mayúscula), las élites conservadoras de Antioquia gestaron una retórica genocida basada en la construcción de una “otredad negativa” (Restrepo Betancur, 2022).⁵¹

En esa primera etapa de la Violencia en Antioquia, se difundieron discursos racistas en los que el ser liberal, gaitanista, comunista, no católico, indígena, negro o extranjero se condenaba como opuesto a la “superioridad racial y cultural” del pueblo “puramente antioqueño”. Situación que se reflejaba en la prensa local, donde proliferaban noticias que tenían como objetivo “la deshumanización, la criminalización y el moldeamiento de los sentimientos y de las percepciones de la opinión pública”, y donde se utilizaban retóricas que justificaban el llamado a la “reconstrucción, a la intervención y eliminación de lo considerado como la otredad” (Restrepo Betancur, 2022, p. 14). Por esta época Antioquia ya ocupaba el tercer lugar en el número total de muertes registradas por causa de la Violencia (Roldán, [2002] 2003). Y aunque este departamento no fue intensamente azotado por las revueltas, ni

⁵¹ Mary Roldán dividió el desarrollo de la Violencia en Antioquia en dos etapas principales. La primera, entre 1946 y 1949, y la segunda, de 1950 y 1953. Para esta autora, los pueblos antioqueños más afectados en la primera etapa fueron aquellos ubicados en dentro del “radio de operación efectivo del gobierno departamental” y “cuyos residentes parecían reproducir de manera fiel los valores asociados a la antioqueñidad” (p. 63). Ana María Restrepo Betancur (2022) retomó esta clasificación en su reciente tesis doctoral, señalando, sobre la base del análisis de Roldán, que un hecho sobresaliente en esta primera etapa fue que la élites políticas del departamento se sobrepusieron a las “cuestiones de carácter partidista” para “reproducir los valores de la identidad antioqueña”, y así construir una “otredad” que permanentemente amenazaba la idea de “superioridad racial y cultural del pueblo antioqueño” (Restrepo Betancur, 2022, p. 11).

esta posición sea tan relevante si se compara con las cifras a nivel nacional, en este punto es importante destacar la experiencia particular de la Violencia en el suroeste, y especialmente en los municipios de su parte más lejana (Andes y Jardín).

Esta subregión, a diferencia de las otras partes o subregiones de Antioquia, fue imaginada como un territorio —exclusivamente— conformado por municipios productores de café en los que no se concentró la Violencia. Por el contrario, en otras zonas históricamente consideradas como las “partes periféricas de Antioquia”, tales como Urabá, el Bajo Cauca, el Nordeste o el Magdalena Medio, la violencia se presentó de una forma mucho más severa (Roldán, [2002] 2003, p. 23). En los municipios cafeteros de Antioquia, así como en los del centro-norte cercano a Medellín, fueron muy pocos los reportes de muertes relacionadas con la hostilidad bipartidista. En esos pueblos “medulares”, la “identidad paisa” jugó un papel principal como el elemento diferenciador en la percepción de las diferencias geo-histórico-culturales. Los municipios del centro, sur y suroeste de Antioquia se entendían como no limitantes con otros departamentos “considerados étnica y culturalmente muy distintos de Antioquia” (p. 58). Por eso, al imaginar que “las zonas centrales” no colindaban con “los otros”, al interior del propio departamento se comenzó a construir una idea (doméstica) de la otredad, que siempre estaba por fuera de los municipios que *indiscutiblemente* solo eran habitados por el tipo de poblador del mito regional.

Así, esa diferenciación al interior del departamento autorizaba afirmaciones como las del expresidente Carlos E. Restrepo, quien por esos mismos años explicaba que “el Bajo Cauca y el Urabá no eran sitios atractivos para los colonos provenientes de la región central, [pues] ‘para el antioqueño, como para los suecos y los británicos... el hogar es todo [y] el hogar no prospera donde hay paludismo’” (Roldán, [2002] 2003, p. 102). Pero, si observamos este contexto de la primera mitad y mediados del siglo XX, con relación a lo que había pasado un siglo atrás, que expliqué en la introducción de la tesis y en el capítulo anterior, el considerar los territorios del suroeste como parte de la “expansión natural” del “ethos sociocultural del pueblo antioqueño” también fue parte de un proceso en el que (progresivamente) se consolidó una narrativa homogeneizadora que combatía el trasfondo de los salvajes y malsanos desiertos. En otras palabras, esos municipios que con el tiempo se han clasificado como una parte “integral” del “territorio paisa”, o como una parte indiscutible del “espacio sociodemográfico antioqueño” (Uribe de Hincapié, 1990), habían sido un siglo atrás casi igual de “periféricos” (Vélez Rendón, 2002) como en el siglo XX lo estaban siendo el Urabá, el Bajo Cauca o el Magdalena Medio antioqueños.

Es más, esa otredad construida y reconstruida a lo largo del tiempo por las élites antioqueñas también se “ocultaba” al interior de las propias fronteras espaciales del proyecto hegemónico de la identidad paisa. En Andes, por ejemplo, la violencia llegó a través de las manifestaciones políticas incentivadas por una creciente *liberalización* del municipio en la primera mitad del siglo XX (Zapata R. y Mejía A., 2019, p. 32). Y a pesar de que este poblado contaba con una mayoría reconocida como conservadora —a diferencia de Jardín, considerado como un pueblo totalmente conservador—, en Andes el asesinato de Gaitán se sintió con tanta fuerza, que el 9 de abril de 1948 se suspendió el servicio de electricidad “para evitar que las proclamas políticas transmitidas en la radio desde Bogotá sublevaran a la población liberal que ya había intentado tomarse la alcaldía” (Roldán, [2002] 2003, pp. 83-99; Zapata R. y Mejía A., 2019, p. 33).⁵² Escenario que difícilmente se contuvo con la designación de un alcalde militar en noviembre del año siguiente, pero que no se limitó a ese tipo de circunstancias. Por el contrario, las memorias de los indígenas de Cristianía (hoy Karmata Rúa) nos recuerdan que desde 1946 los *ēbēra chamí* que vivían entre Andes y Jardín fueron “víctimas de una especie de guerra civil” (González Tascón, 1985, p. 246).

Por esos años, la comunidad de la entonces denominada Cristianía era “asociada” con el liberalismo, y por ese motivo los “godos” (como tradicionalmente se ha llamado a las personas del partido conservador) dirigían constantes ataques a los indígenas. Según dejó consignado Alejandro González Tascón, en un texto que escribió cuatro décadas después y que más adelante mencionaré nuevamente, desde la vereda San Bartolo de Andes, vecina inmediata del territorio comunitario *ēbēra*, se conformó un grupo que en “varias ocasiones pretendió invadir la parcialidad”. Sin embargo, esos intentos fueron bloqueados por los indígenas, quienes se armaban “con escopetas de fisto, machetes, piedras, garrotes y cerbatanas” y obligaban a los bandoleros a “retirar su defensiva” (González Tascón, 1985, p. 246). Aun así, “cuando los aborígenes salían los domingos a las plazas principales de Andes o Jardín” eran brutalmente golpeados por los “chulavitas” (término comúnmente usado en la época de la Violencia para referirse a la policía local o a expolicías retirados que armaban grupos de *primigenios paramilitares*).

En el suroeste de Antioquia, esos grupos armados, que he denominado instintivamente como de primigenios paramilitares, surgieron junto con las organizaciones

⁵² En Colombia, el 9 de abril de 1948, tras la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, se produjo el Bogotazo.

conservadoras contrarrevolucionarias.⁵³ Estas organizaciones locales incorporaban tanto a la policía municipal como a los voluntarios civiles conservadores o “contrachusmas”, quienes se reunían para reprimir los levantamientos liberales en los diferentes pueblos de la subregión y en otras zonas del departamento; por ejemplo, en los mayoritariamente liberales Bolombolo y Venecia. Particularmente, el municipio de Ciudad Bolívar (ver la **Cartografía 1**) parece haber sido uno de los primeros territorios de “experimentación”, donde el gobierno regional proporcionó armas a esas organizaciones conformadas por voluntarios conservadores que eran reclutados selectivamente (Roldán, [2002] 2003, p. 100). Un hecho que, como mostraré en el capítulo cuatro, resulta revelador al compararlo con los actuales informes que han redactado las organizaciones sociales del suroeste, en los cuales se destaca el papel de los municipios de Salgar y Ciudad Bolívar como base y epicentro del paramilitarismo en la región antioqueña (Informe COA, 2020; CFyC & Conc., 2020).

¿Una comunidad indígena *enclavada* en el suroeste lejano?

Poco tiempo después del Bogotazo, entre 1949 y 1950, la pareja de reconocidos antropólogos colombianos —Roberto Pineda Giraldo y Virginia Gutiérrez de Pineda— comenzaron a realizar “visitas exploratorias” a diferentes comunidades indígenas de la “etnia chocó”. Como explicaron los propios autores en la introducción de su obra, *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamaes* se convirtió en un testimonio de época sobre las comunidades indígenas de Colombia.⁵⁴ En esta investigación, bajo el nombre genérico de “chocóes”, los antropólogos ofrecieron un detallado estudio etnográfico y de rasgos histórico-culturales de pueblos poco homogéneos y dispersos en una amplia área geográfica entre el valle del río Atrato, la costa Pacífica y la cordillera Occidental. Específicamente, una de las comunidades *embera-chamí*⁵⁵ visitadas fue la de la “parcialidad

⁵³ En su *tipología* de la Violencia, el investigador Gonzalo Sánchez caracterizó a estos grupos, que actuaban bajo las órdenes de terratenientes, comerciantes o por iniciativa propia, como *organizaciones del terror* (Sánchez Gómez, 2008, p. 33).

⁵⁴ Este libro sería editado casi cuatro décadas después del trabajo en campo de los autores; pues, a poco tiempo de su viaje por el territorio de los chocoes, ambos investigadores recibieron becas de la Fundación Guggenheim para estudiar en la Universidad de California en Berkeley. Así comenzó una larga trayectoria de investigaciones influenciada por su cercanía con la escuela culturalista norteamericana, y por sus corrientes teóricas del *particularismo histórico y cultura y personalidad*. Además, como mencionaré más adelante, ambos autores —él, un antioqueño bachiller del Liceo Antioqueño, y ella, una santandereana del Instituto Pedagógico Nacional— eran egresados de los emergentes centros de investigación indigenista de Colombia (Herrera y Low, 1988).

⁵⁵ Recordemos que, como mencioné en la introducción, hasta hace pocos años la escritura común de la macro etnia se escribía “embera” o “emberá”. Con el tiempo, debido a las reivindicaciones de los pueblos y a la profundización de las mismas comunidades en la escritura de sus lenguas, es común ver que se escribe de

de Caramanta”, o según los académicos de “Carmatá” (“en Catío”).⁵⁶ Se referían a la comunidad indígena que estaba ubicada en “un sitio intermedio entre los municipios de Andes y Jardín”, y que estaba “enclavada” en el territorio cafetero de Antioquia (Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, p. 15). En los siguientes párrafos, me centraré en algunos de los análisis que los Pineda hicieron sobre esta comunidad ěbĕra chamí, a la cual denominaban alternativamente como Caramanta, Carmatá o Cristianía.

Comenzaré planteando una clasificación que no corresponde directamente a la organización original del texto, pero que me resultó más sencilla para entender las características que los etnógrafos escribieron sobre esta comunidad concreta. Aunque hay que apuntar que, a lo largo de su investigación, los elementos resaltados (casi siempre) fueron presentados de manera comparativa con las otras comunidades chocóes que también visitaron. No obstante, en las últimas páginas de su texto, cuando se centraron en los *efectos del contacto interétnico*, la “parcialidad de Cristianía” adquirió una especial relevancia, diferenciándose de otras poblaciones chocóes (menos “aculturadas”).

Puntualmente, me parece que en este texto se planteó una correspondencia entre las actividades de la vida comunitaria y nucleada en Caramanta con los roles asignados a las mujeres, al igual que con otros roles atribuidos a los hombres por fuera de ese territorio cotidiano.⁵⁷ El núcleo de Caramanta, entonces, resaltaba por diversas temáticas relacionadas con el hábitat y el poblamiento, la cerámica y cestería, el plato cotidiano, el vestido, el parto, la infancia y niñez, los juegos, el matrimonio y los espíritus. Por otro lado, más allá del entorno comunitario, se abordaron elementos vinculados con la economía, la pesca, la caza, la familia y el parentesco. Veamos, primero, algunos elementos sobre el núcleo comunitario.

diferentes formas como: ěbĕra (con virgulilla) o ěbĕra (con acento circunflejo). Sin embargo, en este documento mantengo el uso del ěbĕra (con el signo diacrítico macrón ̄ sobre las vocales, pues así me lo enseñaron en la comunidad ěbĕra chamí de Karmata Rúa durante mi trabajo de campo (entre septiembre y diciembre de 2024).

⁵⁶ Si bien los autores identificaron a los indígenas de Caramanta como “indios chamíes”, escribieron que “Carmatá” era una palabra “en Catío” (Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, p. 291). Más adelante mostraré que esa confusión, de lo *catío* o *katío* como generalización, no era inusual en el contexto del indigenismo de mediados del siglo XX.

⁵⁷ Deseo ser especialmente cuidadosa con esas clasificaciones tradicionales de los roles de género (de hombres y mujeres), pues no desconozco que actualmente en la comunidad de Karmata Rúa se han evidenciado diversas luchas de mujeres trans. De hecho, su resistencia resulta particularmente significativa en la revitalización de las cerámicas típicas de la comunidad. La trayectoria de estas mujeres fue presentada el año pasado en un documental sobre las indígenas trans en Antioquia, de la directora Claudia Fischer (2023) (<https://werapara.com/es/>). Además, el trabajo reciente con la cerámica de Alexa Yagarí, de Karmata Rúa, se pude ver en su página de Instagram: *eorō wērā* (mujer de barro). <https://www.instagram.com/eorowera?igsh=em1sZjkyaDF6eDVl> (consultados el 24 de junio de 2024).

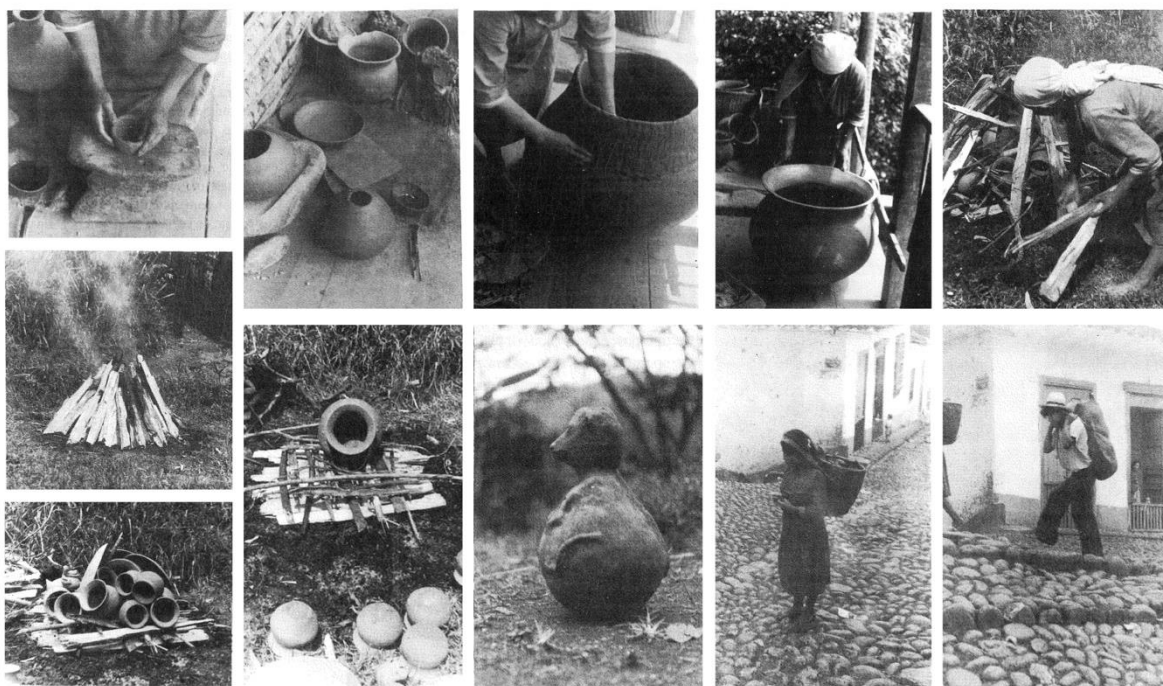
Según los autores, en contraste con otros poblados chocóes, los chamí de Cristianía estaban obligados a “una mayor concentración” tanto por la alta densidad de su población como por la considerable “reducción de sus porciones” debido a la presión de los blancos de las fincas circundantes. En este poblado, cada familia era “propietaria” de una pequeña parcela en la que levantaba las “habitaciones” o “bohíos” que eran heredados por los mayores a sus hijos hombres y mujeres, y alrededor de los cuales se establecían limitados cultivos de maíz, yuca, café, plátano y otros productos de la dieta familiar. En las huertas de las inmediaciones de sus casas, las mujeres chamí sembraban las plantas con las que luego extraían las fibras para elaborar diferentes tipos de cestas que luego servirían para el acarreo y almacenamiento de diferentes productos, así como para el transporte de las cerámicas que la comunidad habitualmente vendía en Andes y Jardín, y que constituían una base importante de sus rentas. Al igual que la cestería, la elaboración de la cerámica era una labor exclusivamente femenina, aunque los hombres participaban en el transporte y la posterior venta los días de mercado en esos municipios vecinos. Aunque, a diferencia de las materias primas para la elaboración de las cestas, que ya no era posible obtenerlas libremente en los bosques (pues en las inmediaciones el monte estaba casi del todo destruido), la preparación de las ollas, materas o callanas⁵⁸ se hacía recolectando diferentes arcillas en un punto cercano a los alrededores de Andes, y el desgrasante en las orillas de la quebrada San Bartolo.

En aquella época, la cerámica era una base importante de ingresos para los indígenas de Cristianía y no se restringía solamente a suplir las necesidades hogareñas. Los Pineda observaron que, a pesar de que casi todas las mujeres de la comunidad se dedicaban a la fabricación de cerámicas, la mayoría de los utensilios de sus cocinas se adquirían en los mercados de Andes y Jardín, incluyendo las “ollas de aluminio o de hierro, sartenes, platos, cucharas y otros más”. Sin embargo, en un contexto de violencia como en el que prevalecía por esos días, de *atropellos que llenaban de temor y desconcierto a los indígenas y los obligaba a resguardarse*, comenzó el declive de las actividades socioeconómicas (propias) en los municipios vecinos (González Tascón, 1985, p. 246). Aun así, la habilidad de esta comunidad para elaborar estos artículos destacaba sobre otros poblados ēbēra y atrajo la atención especial de los antropólogos. Ese proceso fue capturado en una secuencia de fotografías (**Imagen 3**), junto a las cuales detallaron el paso a paso, apuntando:

⁵⁸ Una plancha circular de barro cocido que se utiliza para asar o tostar alimentos, muy parecida al comal, que es usada tradicionalmente por los campesinos antioqueños para la cocción de las arepas de maíz.

Las formas de la cerámica fabricada por las indias de Caramanta varían considerablemente. Por otra parte, acostumbran hacer vasijas antropomorfas y zoomorfas de tamaño grande, y otras pequeñas, generalmente antropomorfas, que sirven exclusivamente como muñecos. La decoración es generalmente incisa, aunque en ocasiones se presenta también en forma de relieve; la decoración con pintura les es casi completamente desconocida. Puede decirse que la nueva función económica representada en el comercio con las localidades blancas vecinas, ha hecho evolucionar la cerámica, pero sólo en la forma, ya que la técnica, como se mencionó, sigue siendo la misma. Podemos hacer una clasificación de los distintos tipos de cerámica fabricados, en vasijas de uso diario, vasijas ornamentales y vasijas ceremoniales, dedicadas estas últimas a la fabricación y conservación de la chicha, que aunque ya no tiene el mismo carácter ceremonial por estar esta comunidad bastante transculturada, sí tiene cierta función, pues se conservan las formas externas de los ritos que se cumplen en las demás comunidades indígenas (pp. 65-66).

Imagen 3. Proceso de elaboración y transporte de la cerámica en Carmatá (1950)



Fuente: Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999 (subcapítulo sobre la cerámica), pp. 57-69.

El transporte de las vasijas fue retratado en Andes o Jardín.

El hombre cargando un saco de fique y la mujer con un canasto grande.

Semejante al tema de la cerámica, e incluso cuando los Pineda consideraban que los chamí de Antioquia eran los indígenas chocóes que *más fuertemente habían sufrido la influencia y las presiones de los grupos blancos*, y esto se evidenciara tanto en el cambio de alimentación como en el de vestimenta —que en ese momento seguía los patrones tradicionales antioqueños—, en la parcialidad de Cristianía *aún sobrevivía el bohío como símbolo de la población chocó* (pp. 98-112). Además, los investigadores señalaron que, aunque el patrón de asentamiento disperso ya no fuera posible y los chamí se agruparan cada

vez más, el bohío de Carmatá, *al igual que la familia, había soportado victoriosamente el embate deculturador, e incluso con los pocos casos de transformaciones adaptativas, seguía siendo el tradicional* (pp. 122-123). Sin embargo, en la misma Caramanta, debido a “la limitación de las tierras para el cultivo”, las “habitaciones” apenas comenzaban a *sufrir severamente los efectos del contacto*, que era “estimulado por la Federación Nacional de Cafeteros” (FEDECAFE) (p. 374). Por lo tanto, cada vez más predominaba la casa rectangular con muros de bahareque, barro cocido o cemento, construida con techos de paja o teja de barro, en lugar de la casa circular de techo cónico con hojas de palma, levantada sobre pilotes y con un tronco con muescas para acceder desde el piso, en la que no se usaban clavos sino lianas, guaduas y maderas de guayacán.

Imagen 4. Tipos de tambos o bohíos de la parcialidad de Caramanta (1950)



Fuente: Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, pp. 85-86.

A la izquierda: bohío cónico o circular, predominante en la comunidad.

Al centro: bohío construido con el techo de dos aguas, “a manera de pirámide”.

A la derecha: tronco para acceder a la vivienda.

Si bien los autores no mencionaron cuántas personas vivían en cada uno de estos bohíos, al menos sobre esta comunidad específica, sí apuntaron que, en lo que hoy es Karmata Rúa, existían esos dos tipos de construcciones en las que varias familias convivían en un mismo hábitat muy limitado. Hace pocos meses, Alejandro González Tascón me contó que la vivienda tradicional, o *dēpurra* en *ēbēra chamí*, había comenzado a cambiar más o menos en la década del cuarenta del siglo pasado. En esa época, su tío Aníbal Tascón, que ya era estudiante de derecho en la Universidad de Antioquia, hizo la gestión y consiguió el apoyo para construir “la primera casa de material” financiada por la FEDECAFE. En esa casa creció Alejandro, y estaba “ubicada en los terrenos de su abuelo materno, Guillermo Tascón, en la parte de los Tascón de la Karmata Rúa vieja” (Diario. Martes, 21 de noviembre de 2023).

Otro de los temas relevantes en esta parte del núcleo comunitario es que los Pineda describieron a los indígenas de Cristianía, principalmente a los niños, niñas y mujeres que sobre todo permanecían en el territorio de Caramanta, como personas con *actitudes poco hospitalarias e incluso agresivas con el forastero* (p. 164). De acuerdo con estos dos investigadores, ese *problema con el que se habían encontrado*, aunque no era exclusivo de esa comunidad, sí era el único lugar donde le habían planteado la situación al gobernador de la comunidad, Pablo Emilio Yagarí. Por la explicación del indígena y por sus propias observaciones, concluyeron que esto se debía a dos cuestiones: 1) los hombres, en su mayoría, estaban ausentes de sus casas pues se dedicaban a sus *labores de montaña en modernas colonizaciones agrícolas*, o trabajaban como peones en haciendas distantes; y 2) las familias de Caramanta habían sido, incontables veces, víctimas de vecinos inescrupulosos que los estafaban. En resumidas cuentas, esas dos circunstancias habían resultado en que se les prohibiera conversar con extraños cuando los varones no estuvieran presentes (p. 202). Una de las escenas más sobresalientes quedó ilustrada de la siguiente forma:

... con un muchacho de unos doce a trece años de edad, con quien tropezamos en un camino de la parcialidad de Caramanta. El muchacho andaba con dos hermanos suyos (un niño y una niña) menores que él. Los tres se dedicaban a coger y recortar leña en el bosquecillo que bordeaba el sendero. Queriendo entrar en relación con ellos nos dirigimos al mayor, quien, con monosílabos, respondió a nuestras preguntas en forma agresiva. Logramos saber, sin embargo, que sus padres se habían ido para la montaña, que no regresarían sino después de varias semanas y que ellos se habían quedado bajo el cuidado de una hermana mayor ya casada. Ofrecimos a los pequeños algunos regalos, pero el muchacho, violentamente, les impidió recibirlos y se dirigió a nosotros diciéndonos con enojo que porqué les dábamos eso. Dimos alguna explicación satisfactoria y le dijimos que iríamos a su casa a hablar con su hermana casada y, nuevamente agresivo, nos respondió: “Usted no tiene nada qué hacer allá; es mejor que no vaya porque tenemos un perro muy bravo y lo muerde”. A pesar de esta advertencia del muchacho, nos acercamos hasta el rancho. No había ningún perro, como era de suponerse, pero a los pocos minutos el muchacho había dejado su labor y se encontraba en el bohío parado en mitad de la puerta como en actitud de cerrarnos el paso. (pp. 163-165).

El hecho de que los bohíos estuvieran “deshabitados”, o solo habitados por temerosas mujeres y niños que “se escondían en la maleza” cuando se acercaba algún extraño, estaba relacionado con las expediciones por fuera del territorio comunitario. Durante las épocas de caza o pesca, por ejemplo, los indígenas varones se ausentaban hasta por quince días o un mes completo de la comunidad. Para estas actividades, que implicaban desplazarse a pie por las orillas de los ríos, los indígenas de Cristianía usaban pinturas faciales y corporales con el fin de tener buenas jornadas (pp. 32-39). Además, los chamí de Caramanta eran de las pocas comunidades ēbēras que aún usaba la cerbatana o bodoquera para esas labores, aunque no la

fabricaban ellos mismos, sino que la adquirirían “en el río Currumay y en el Currumbará, o en las cercanías de Lloró”, donde había especialistas en fabricarla (p. 43). Probablemente, debido a la estrechez de los indígenas de Carmatá, y al “aumento de la densidad [poblacional] hasta la saturación crítica”, o a sus continuos desplazamientos para conseguir alimentos, los etnógrafos consideraron que esta comunidad era el “centro de origen de la mayoría de las migraciones hacia el sur” (p. 373).

Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez de Pineda plantearon que desde la parcialidad de Caramanta se habían iniciado algunos asentamientos en los departamentos de Caldas y Valle del Cauca (p. 5). Según los autores, a raíz de la cercanía de las cumbres del cerro de Caramanta con los ríos Atrato y San Juan (ver **Cartografía 3**), el *hábitat de los chamíes* se extendía desde el Carmen de Atrato en el Chocó hasta Riofrío, Trujillo y Obando en el norte del Valle del Cauca (p. 372). Esto, además, lo confirmaba el gobernador de “Carmatá” cuando les informaba que el dominio indígena (de esa comunidad), en lo que hoy es el suroeste de Antioquia, tenía una extensión mucho mayor a la que en ese momento poseían. El territorio que *tradicionalmente* había sido territorializado por los chamí de Caramanta, *antes de ser despojados por los blancos*, incluía tanto a la quebrada La Comía (en Concordia, en cercanías del río Cauca donde usualmente iban a pescar), así como partes de lo que hoy es el municipio de Jericó (donde iban a conseguir sal), además de El Salado (o La Salada) en Jardín, en límites con el actual municipio de Támesis (por el DMI, mencionado en el capítulo anterior).

Todo esto sin contar las *familias extensas* que vivían en San Antonio del Chamí, y que llegaban desde esas montañas exclusivamente para parir (p. 137), o a los indígenas de Caramanta que estaban radicados cerca de Santa Inés (en Andes), en un sitio que los indígenas llamaban *tierra fría*, y donde cultivaban maíz y frijoles (pp. 25-26). Hasta este punto, la mayoría de esos territorios se conectan con las historias de la abuela Rita Lina y su mamá que llegaba desde San Antonio (o Purembará) para que sus hijos nacieran en Caramanta; con los relatos de varias generaciones que me contó el abuelo Marco Tulio sobre sus cultivos en Dojuru ancestral; las historias de los tambos o bohíos que mencionó Alejandro sobre la transformación del *dēpurra* (dē: casa y purra: redonda), o los recuerdos de la primera infancia de Amanda Cortés —la esposa de Alejandro González Tascón— cuando estuvo en el internado de monjas en Lloró en el que su mamá la dejó con las hermanas salesianas. Más adelante me centraré nuevamente en las posibles vinculaciones que se pueden establecer con esos otros sitios al sur del país, en el Valle del Cauca, e incluso resaltaré que este entramado se relaciona con otras migraciones a la subregión noreste de Antioquia.

Antes de concluir este subcapítulo, y la revisión del texto de los Pineda, quiero destinar un breve apartado a las pocas alusiones que estos investigadores hicieron sobre el proceso histórico particular del pueblo chamí (y especialmente de su centro de migraciones: Caramanta), junto con la discusión que plantearon al respecto. La pareja de antropólogos destacó que los también antropólogos indigenistas Milcíades Chaves y Gerardo Reichel-Dolmatoff habían visitado una comunidad de “estos chamíes” en 1945. Hacían referencia a un poblado en la vereda Corozal del municipio de Riofrío, al norte del departamento del Valle del Cauca, donde vivían unos “setenta indios, entre niños y adultos, [que] llegaron en migración desde los departamentos de Antioquia y Caldas, aproximadamente quince años antes” (Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, p. 373). Esa visita, catalogada por Dolmatoff como una “misión del Instituto Etnológico Nacional” para “observar la manufactura de cerámica entre un grupo de indios chamí”, le permitió señalar a este último investigador que esos indígenas procedentes en su mayoría de Caramanta, Chamí (posiblemente San Antonio) y Obando (también parte de la migración de Caramanta y Chamí), *aunque ya vestían la indumentaria europea y se ocupaban de la agricultura en pequeña escala, su cultura material y espiritual primitiva estaba casi intacta* (Reichel-Dolmatoff, 1945, p. 425). Para el arqueólogo y antropólogo colombo-austríaco, *la técnica ceramista de los chamí parecía tener un carácter muy antiguo, que hasta ese momento había pasado inadvertido en los análisis*. De ahí que la “capa arqueológica” le permitiera afirmar que un estudio más detallado de las cerámicas colombianas mostraría que *la técnica sobreviviente entre los chamí*, al ser *un elemento mucho más estable y menos sujeto a cambios*, probablemente dataría de un patrón de una época muy anterior a la Conquista (pp. 429-430).

Para los Pineda (1999), ese análisis, que “presupone un contacto estéril de cuatro siglos de duración”, era contradictorio y claramente no compartido por ellos. Desde su planteamiento, no era posible trazar una continuidad histórica entre esos elementos culturales, pues si el asentamiento chamí de Corozal se había originado por la migración de los indígenas de Caramanta, ¿cómo podría generarse algún tipo de correspondencia partiendo de una de las comunidades chocóes más comprometidas? Los chamí de Cristianía, de acuerdo con estos dos investigadores, eran la comunidad de mayor contacto en términos de “cercanía espacial” y la de “mayor duración de esas circunstancias”. A diferencia de otros chocóes, que “se empeñaron en mantener mayor o menor dificultad de acceso y comunicación entre unos pobladores y otros, [...] retirándose a los parajes menos accesibles para las avanzadas colonizadoras”, los de Carmatá vivían a pocos minutos de recorrido en automotor de las

poblaciones de Andes y Jardín; además iban a misa por voluntad propia, se vestían y comían como campesinos, entre otros componentes de la “transformación cultural” (pp. 371-372).

En ese sentido, no era posible que la “cultura material”, de esta comunidad o de las migraciones derivadas de ella, “hubiera quedado intacta en su forma original”. Aunque los autores esclarecieron que las adaptaciones por “contactos culturales” no eran parte de un “inventario” de “cambios resultantes”, ni significaban que la transformación o adopción de técnicas “afectara o alterara” la “columna vertebral de la estructura social”, sí consideraron como significativo que (aparentemente) no se mantuvieran las “instituciones básicas de su cultura”. Según los Pineda, en su trabajo de campo les afirmaron que, en Caramanta, el jaibanismo y el uso ritual de la chicha habían desaparecido, reemplazados por el uso de los médicos de Andes para tratar las enfermedades, así como por la aceptación de la doctrina católica y el consumo del aguardiente “de fabricación oficial”. Esto era consecuencia de la “intensidad de los contactos” y de su correspondencia con la “cercanía espacial” a las propiedades rurales circundantes. Esos chamí habían terminado en una especie de *pueblo de indios o de resguardo que los sedentarizó a la usanza de la colonia*. “Coartándoles”, casi por completo, la caza y la pesca, tal y como había sucedido con la recolección que los había vuelto agricultores de subsistencia, “e involucrándolos en la economía de mercado, con el comercio de excedentes agrícolas y vasijas de barro” (p. 372).

La discusión sobre si hay cuatro siglos de continuidad en la tradición oral o en la cultura material de esta comunidad, o del pueblo chamí en general, no corresponde a estas páginas. Pero es importante anotar que hoy en día podemos ubicar el debate de los Pineda como parte de una interpretación influida por corrientes teóricas muy cercanas al *particularismo histórico*, y sobre todo al *funcionalismo* de la antropología de la primera mitad del siglo XX. La primera de estas corrientes hacía énfasis en la singularidad histórica de las culturas estudiadas a partir del análisis basado en un exhaustivo trabajo de campo. La segunda se centraba de forma rigurosa en el presente de las sociedades y culturas estudiadas y menos en el análisis histórico (Restrepo, 2020). Así, desde el enfoque sincrónico del funcionalismo y desde la reflexión particularista del culturalismo, no era posible postular la existencia de una correlación profunda entre las huellas del pasado y las resonancias que parecen no tener una conexión aparente con el presente. En otras palabras, más que plantear una perspectiva anacrónica o esencialista de un tipo de “continuidad indígena transhistórica”, creo que aquí es válido retomar el *paradigma indiciario* del capítulo anterior.

Imagen 5. Representaciones coloniales de los indígenas y el territorio del alto Chocó



Fuente: Archivo General de Indias, Mapas y planos, Panamá, signaturas: 377; 378; 379; 380; 381.

Particularmente, la descripción de la Parcialidad de Tatamá, en AGI.MP-PANAMA, 379, tiene un título y explicación al pie en el que dice: “Viven en los montes, no tienen más que la cassa del cacique y un tambo; no tienen cura; son rudísimos. Tiene 235 personas, 46 hùtiles, 56 de armas; de mala fee”. Aquí, además, se puede ver el transporte de mercancías u otros objetos con un gran canasto que cargan en la espalda y cuyo peso se sostiene con el cargador de la frente, así como algunas piezas de cerámica en la cabeza y las manos de las mujeres. Consultado en julio de 2024.

<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/7016332>

A partir de este modelo interpretativo, es posible relacionar “de forma íntima la transposición de temporalidades y su paradójica constitución con la adecuación o inadecuación de las similitudes y semejanzas” que el historiador y el antropólogo buscan para su análisis (Chaves Maldonado, 2016). Así, con los detalles de las anteriores imágenes (**Imagen 5**), más que plantear algún tipo de falsa semejanza, busco abrir la posibilidad de observar otros procesos que a lo mejor han quedado ocultos bajo la sombra de los “grandes procesos” de los *pueblos con historia*. Esos fragmentos hacen parte de uno de los “Testimonios de pacificación del Chocó” de 1688. Específicamente, representan a las antiguas provincias de Chocó, Citará, Noanamá y Tatamá, y a sus *pueblos de indios*: Poya, San Nicolás de la Isla, Santa María de Tadó, Negua, Concepción de Lloró y la Parcialidad de San Juan, entre otros. Sobre todo, este último asentamiento hacía parte de los pueblos del Chamí, que en esa época estaban siendo controlados por el poder colonial, y que con el paso del tiempo comenzaron a ser conocidos debido a las *políticas de visitas*. A través de estos documentos sabemos que, ciento veinte años después de la construcción de estos íconos, Vicente Guaticamá fue registrado entre las “852 almas de San Juan” en el entonces corregimiento del Chamí (Gaviria Vargas, 2023a, p. 40)

Si se observan estas representaciones completas, y no solo los fragmentos de la **Imagen 5**, se pueden ver los inicios de las políticas coloniales por establecer pueblos trazados de acuerdo con la legislación castellana; donde se agrupaba a los “indios mandones” en el centro y se formaba la tradicional cuadrícula alrededor de la iglesia. Teniendo esto presente, no sobra decir que Guaticamá, cuando comenzó a poblar el río San Juan en el suroeste lejano, posiblemente ya hablaba español debido a la evangelización que casi dos siglos antes de su migración ya estaba instalada en el alto Chocó. Sin embargo, con estas imágenes quiero hacer más énfasis en el *poblamiento disperso* y en la movilización que históricamente ha tipificado a las comunidades indígenas de las altas montañas del Chocó. Según los Pineda, de asentamientos con “casas aisladas” y “separadas unas de otras por grandes distancias y comunicadas por los ríos o por estrechos senderos difíciles de recorrer” (Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, p. 82). Solamente en la Caramanta de mediados de siglo XX, y un “poco en algunas colonizaciones modernas de los indios”, esas “habitaciones” habían “perdido” esas características y se estaban agrupadas por fuera de la selva (p. 82).

Finalmente, todos estos cambios no son inesperados en los indígenas de Cristianía al volver a subrayar el contexto de violencia en el que vivía esa comunidad. Por esos años, el *mōde*, es decir, la selva o el monte en chamí, estaba desapareciendo, o estaba siendo atravesado por lo menos por dos variables: la Violencia (en términos del territorio expandido) y el arrinconamiento o repliegamiento por el café y la cultura cafetera (en el territorio cotidiano de la vida comunitaria). ¿Qué implicaría, en aquella época, dejar el territorio comunitario? ¿Qué supondría caminar el suroeste cuando grupos armados de chusmas y contrachusmas (de Andes, Jardín, Urrao, Betania o Ciudad Bolívar) ya militaban por esas mismas montañas? ¿Qué significaría o cómo interpretaría un antioqueño de la primera mitad del siglo —con todos los discursos de la pujanza y diferenciación paisa— que un “indio” dejara “vacío” su tambo (o territorio) por más de un mes? En el siguiente capítulo señalaré algunos hechos que podrían ayudar a imaginar algunas respuestas a estas preguntas.

Bisagra I. Breve contexto del indigenismo en Colombia

A finales del siglo XIX, y principios del siguiente, en México se llevaron a cabo diferentes procesos políticos, culturales, económicos e institucionales que tuvieron como resultado la revolución campesina y “el agrarismo hecho gobierno” de la primera mitad del siglo XX (Bartra, 2003). En este periodo surgió el *indigenismo* como una teoría y práctica político-social enfocada en la población indígena del Estado mexicano. En términos generales, la antropóloga mexicana Cristina Oehmichen-Bazán (1999) resumió ese proyecto político en tres etapas: la primera que comenzó con las políticas de homogeneización derivadas de la premisa de unidad nacional postrevolucionaria, la segunda con las reformas y los planes de educación para la integración de los indígenas en un modelo económico nacional, y la tercera derivada de la participación del movimiento indígena y su crítica profunda a la teoría y la práctica indigenista. Oehmichen-Bazán (1999) propuso que el indigenismo no solo fue una práctica política e ideológica centrada en “integrar lo indio” al Estado-nación, sino que también fue un modelo orientado a la socialización y reproducción de la fuerza de trabajo, así como en la proletarianización y descampesinización de la mano de obra indígena (p. 58).

En su primera etapa, el indigenismo comenzó como una corriente de investigación científica vinculada a la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento del Estado mexicano. Una dependencia creada en 1917 y dirigida por el antropólogo Manuel Gamio, quien se había formado en Estados Unidos bajo los preceptos de la naciente escuela culturalista norteamericana. En esa fase nacionalista, el indigenismo mexicano estuvo marcado por la necesidad de implementar políticas que fomentaran la unidad lingüística del castellano. Una unificación que proponía principalmente la castellanización, pero que rápidamente dio paso a una educación bilingüe que contemplaba a las lenguas de las poblaciones originarias. En esa época, la educación y la escuela fueron considerados como importantes instrumentos de transformación social y fortalecieron entidades como la Secretaría de Educación Pública, que a partir de 1920 fue dirigida por José Vasconcelos.

La segunda etapa del indigenismo comenzó en 1940 con el Primer Congreso Indigenista Interamericano (CII) celebrado en Pátzcuaro, Michoacán. Ese Congreso resumió los principios de la teoría de la *antropología aplicada*, desarrollada por intelectuales y funcionarios encargados tanto del florecimiento como de la orientación de la disciplina antropológica de México. Además, en ese encuentro se proyectaron las bases de la política indigenista de los siguientes años, las cuales tuvieron un impacto significativo no solo a nivel nacional, sino también en otros Estados de América Latina que asistieron y adoptaron las propuestas sobre la “cuestión indígena”. Finalmente, la tercera etapa consistió en el derrumbe de las políticas integrativas en los años setenta. En esa época, se cuestionó a la antropología como la salvaguarda y la constructora de la identidad nacional, y al indigenismo como el enfoque predilecto de la antropología mexicana (Stavenhagen, 2015). Con el auge de los movimientos sociales, de las organizaciones estudiantiles, la teoría de la dependencia, el marxismo y los nuevos análisis del campesinado en México, surgieron las primeras fuerzas políticas abanderadas con demandas de tipo étnico por parte de algunos integrantes de las mismas poblaciones indígenas. Así, la propia antropología mexicana reformuló sus enfoques sobre el significado y las implicaciones de las teorías indigenistas, denunciando, a su paso, el carácter etnocéntrico del propio indigenismo. Sin embargo, teorías como las de la *integración*, de las *regiones de refugio* y de la *acción-investigación* resultado de la

antropología indigenista hicieron parte de las políticas del gobierno mexicano por más de cuatro décadas (Oehmichen-Bazán, 1999, pp. 68-69).⁵⁹

Concretamente, en la segunda etapa del indigenismo, el CII logró reunir a delegaciones de 18 países del continente en un periodo donde el auge nacionalista y la conformación de gobiernos de corte populista se robustecía con políticas orientadas al fortalecimiento de la “unidad interna”. Ese Primer Congreso Indigenista Interamericano (CII) fue liderado por el mismo presidente de México, Lázaro Cárdenas (1934-1940), y la mayor parte de sus propuestas se sintetizaban en los siguientes tres puntos: 1) el “problema indígena” era de interés público, por lo tanto los estados nacionales debían tomarlo directamente a su cargo y todos los gobiernos tratarlo como una prioridad; 2) el “problema” no era de orden racial, sino de “naturaleza cultural, social y económica”, y su objetivo principal era poner a los indios en igualdad con los no indios, y 3) para alcanzar esto, los derechos de los indígenas debían ser defendidos y protegidos en el marco del sistema legal en vigor; procurando así su progreso económico y el acceso a la técnica moderna, que garantizaba “el respeto de sus valores positivos y de su personalidad histórica y cultural” (Oehmichen-Bazán, 1999). Ese mismo año, en 1940, se creó el Instituto Indigenista Interamericano (III) como una instancia continental de concertación sobre las políticas nacionales aplicadas a la población indígena. En los siguientes años, se fundaron los diferentes institutos indigenistas en Colombia, Ecuador y Nicaragua (1943), Costa Rica (1944), Guatemala (1945), Perú (1964), Argentina (1947), Bolivia (1949) y Panamá (1952). Y en 1957, esta política indigenista latinoamericana, encontró su culminación internacional con la firma del Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Reactivando, de esta manera, los principios enunciados en Pátzcuaro y confiriéndoles un alcance *universal*.

Desde Colombia asistió una delegación integrada por el economista Antonio García Nossa, el médico César Uribe Piedrahita y el escritor Gerardo Cabrera Moreno. Convencidos de los problemas indígenas comunes al continente, retornaron al país para crear un movimiento minoritario y heterogéneo alrededor de la reflexión epistemológica y social del “problema indígena”. La socióloga colombiana Johana Borja Álvarez (2014) explicó que el interés del llamado “mundo primitivo” resonó como una respuesta al descontento político y social frente a distintos acontecimientos locales ocurridos en esa época; es decir, a la Violencia. Ese movimiento artístico y político fue denominado *Bachué*, en honor a la ‘madre primigenia’ del pueblo Muisca. Así comenzó la participación de un grupo de jóvenes capitalinos en torno a la literatura, la música y las artes plásticas, enfocadas en nuevas representaciones del mundo indígena.⁶⁰ Allí, además, se reunieron figuras claves como Gregorio Hernández de Alba, Paul Rivet o el científico colombo-ucraniano Juan Friede Alter en los inicios de la historia del indigenismo colombiano (Borja Álvarez, 2014).

A diferencia de México, los primeros indigenistas colombianos tuvieron que buscar diversas estrategias privadas para justificar la necesidad de aplicar políticas de estado integrativas de las poblaciones indígenas a la vida nacional. Frente a élites políticas y económicas que declaraban abiertamente que en el país los indígenas y la cultura indígena solamente eran un recuerdo colonial extinguido, el arqueólogo colombiano Gregorio Hernández de Alba y el etnólogo francés Paul Rivet fueron los pioneros en desarrollar tácticas organizativas para la creación de empresas privadas enfocadas en el antirracismo y el

⁵⁹ El recuento institucional del indigenismo mexicano, en la primera mitad del siglo XX, es el siguiente: en 1917 la creación del Primer Departamento de Antropología (Secretaría de Agricultura); 1936 el Departamento de Asuntos Indígenas; 1938 el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); 1940 el Primer Congreso Indigenista Interamericano (CII) en Pátzcuaro; 1940 el Instituto Indigenista Interamericano (III); 1942 la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); 1946 el Departamento de Asuntos Indígenas es suprimido; 1946 la Dirección General de Asuntos Indígenas (de la Secretaría de Educación Pública - SEP); 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI); 1951 el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, y en 1952 el Segundo Centro Coordinador en la Sierra Tarahumara.

⁶⁰ Artistas reconocidos a nivel nacional como Rómulo Rozo, Josefina Albarracín, José Domingo Rodríguez y Pedro Nel Gómez, entre muchos otros.

americanismo (Correa Rubio, 2007; Borja Álvarez, 2014; Perry, 2016).⁶¹ La primera entidad fue el Instituto Etnológico Nacional (IEN). Fundado en 1941 como un organismo de investigación que recibía a los etnólogos egresados de la Escuela Normal Superior (ENS). El Instituto Etnológico formó a las primeras cohortes de antropólogos y arqueólogos que junto con los “bachués” generaron los referentes básicos que delimitarían las posteriores *corrientes del pensamiento* indigenista en el país. Por ejemplo, entre sus egresados más destacados estaban Roberto Pineda Giraldo y Virginia Gutiérrez de Pineda, quienes estudiaron tanto en la ENS como en el IEN. Dos años después, esos mismos estudiosos crearon el Instituto Indigenista de Colombia (IIC), una instancia constituida el 20 de septiembre de 1943 con el objetivo de dar cumplimiento a lo pactado en el Congreso de Pátzcuaro (Correa R., 2007).

A grandes rasgos, la discusión principal de estas dos instituciones giraba alrededor de la interpretación sobre el lugar de los indígenas en el país, así como sobre el posicionamiento de los académicos en la construcción de la nación y en su concepción del modelo de Estado. El propósito de los intelectuales era estudiar la situación de los indígenas colombianos para evidenciar sus precarias condiciones de vida. Por esta razón, crearon de manera colaborativa dos medios de divulgación científica y cultural: la *Revista del Instituto Etnológico Nacional* y el *Boletín de Arqueología*. Dos espacios editoriales en los que participaron Hernández de Alba, Rivet, García Nossa, además de otras figuras pioneras de la antropología colombiana entre las que destacaba el arqueólogo antioqueño Luis Duque Gómez, el sindicalista y político comunista, Ignacio Torres Giraldo; los antropólogos Milcíades Chaves y Gerardo Reichel-Dolmatoff, y Juan Friede, entre otros. Estos estudiosos evidenciaron las condiciones de dominación y servidumbre de las poblaciones indígenas del país, al igual que la ausencia de políticas que las incorporara al progreso de la nación.

Muy pronto, en las publicaciones sobre los indígenas de los departamentos de Bolívar, Chocó, Antioquia, Valle, Cauca, Cundinamarca, Tolima o el Macizo colombiano, se comenzaron a ver los diferentes enfoques de este variado grupo de investigadores. Retomando las palabras de la historiadora Jimena Perry (2016): en una, quedaba clara la posición de algunos intelectuales que argumentaban que el *indigenismo* solo era una postura académica que debía documentar, analizar y reunir información relacionada con los amerindios colombianos; y en la otra, se pretendía una posición más comprometida que incluía sus posiciones políticas para ayudar a mejorar la vida de los pueblos nativos (p. 371). La Revista, por un lado, se ceñía a la investigación pormenorizada de la vida cultural y el análisis arqueológico, mientras que, en el Boletín, por el otro lado, se incluía una perspectiva sociológica y política que planteaba las condiciones de desigualdad social y económica ostensibles en todo el país. Tendencias que finalmente fueron catalogadas como “socialistas” y que no tenían cabida en la Revista (Borja Álvarez, 2014).

Esto último no resulta extraño en el contexto sociopolítico colombiano de la primera mitad del siglo XX. En la década de los cuarenta, tanto el partido liberal como el conservador comenzaron a estigmatizar a algunos integrantes del movimiento indigenista, ya fuera porque iban “en contra del progreso económico” de la nación o porque eran tachados de “comunistas”. La participación política de los miembros del IIC y del IEN exacerbaba las tensiones sobre el problema agrario, que se sustentaba en la construcción de un modelo donde la tenencia colectiva de la tierra era considerada como una de las principales razones del atraso del país. Para la mayoría de los indigenistas colombianos quedó claro que la antropología y la política no iban de la mano. Sus posiciones variadas sobre la integración de los indígenas a la unidad nacional, la aculturación pacífica de las comunidades, el acceso a la salud pública y educación, la integración económica o el derecho a la autonomía política, terminaron por profundizar en la fragmentación y propiciaron el temprano cierre del IIC en

⁶¹ Estos dos académicos se conocerían en 1939 en París, cuando Hernández de Alba, en calidad de segundo vicecónsul de Colombia, viajó para continuar con la formación académica que había iniciado pocos años antes en las Universidades de Pensilvania y Columbia. En Francia, el funcionario estudió con el etnólogo Marcel Mauss y con Paul Rivet en el Instituto de Etnología de la Universidad de París. Al estallar la guerra, Hernández de Alba regresó a Colombia en compañía de su maestro, Paul Rivet (Piazzini Suárez, 2016, p. 52).

1947. Ese mismo año, el fallido Instituto Indigenista de Colombia se adscribió al Instituto de Ciencias Económicas de la U. Nacional, y la mayoría de sus miembros se dispersaron en algunos Institutos Etnológicos regionales que se habían creado en esa misma década.⁶²

En última instancia, la historia de las primeras instituciones y corrientes indigenistas, como la historia general de Colombia, estuvo marcada por las constantes contradicciones sociopolíticas entre los gobiernos liberales y conservadores. A eso se le sumaba la falta de unidad intelectual sobre el “problema indígena” del país, que también generaba permanentes inestabilidades políticas y administrativas debido a la suspensión de los contratos y los proyectos de los investigadores. Todo esto, aunado con la permanente beligerancia política, acabó con el “indigenismo orgánico” que demandaba la articulación entre la ciencia y la acción social. Además, antes de la breve institucionalización del indigenismo en Colombia, el “asunto indígena” estuvo “rebotando” entre una cartera y la otra de los diferentes ministerios del Estado. En ese contexto, Gregorio Hernández de Alba fue uno de los pocos académicos que continuaría con su labor en la posterior trayectoria del indigenismo y que abogaría por la permanencia de una institucionalidad.

La creación, orientación y dirección de la oficina de Asuntos Indígenas estuvo a cargo del arqueólogo Hernández de Alba durante sus primeros diez años de funcionamiento, pues su postura fue considerada como la más integral para la política indígena en el país (Correa y Acero, 2013). En 1958, después de la llamada “dictadura” del General Rojas Pinilla, el presidente electo, el liberal Alberto Lleras (1958-1962), nombró a Hernández de Alba como jefe de la División de Resguardos Indígenas del Ministerio de Agricultura. Desde este cargo, el indigenista procedió a recuperar el IIC y lo sacó de la Universidad Nacional. Reviviéndolo como un “órgano consejero de la Oficina de Resguardos Indígenas del Ministerio de Agricultura” (Perry, 2016). Dos años más tarde, en 1960, la Sección de Negocios Indígenas fue trasladada al Ministerio de Gobierno con el nombre de División de Asuntos Indígenas.

Constituida por tres secciones, Asuntos Indígenas se organizó en: 1) la Sección de Resguardos y Parcialidades, 2) la Sección de Protección Indígena, y 3) la Jefatura de Comisiones de Asistencia y Protección Indígena. El director de la División fue el mismo Hernández de Alba, quien estaba en desacuerdo con la parcelación de los resguardos y redactó una propuesta alterna a la “división” de las tierras comunales por la de “Mejoramiento Indígena”. Estas nuevas Comisiones se localizaron en la Guajira, Boyacá, Tolima, Magdalena, Antioquia, Cauca, Putumayo y Nariño, y estuvieron integradas por un agrónomo, un etnólogo o antropólogo social indigenista, maestros de artesanía y mejoradoras de hogar. Este sería el primer ejercicio de la acción directa en el campo que establecía oficinas locales llamadas Comisiones de Asistencia y Protección Indígena (Correa y Acero, 2013). Entre sus funciones principales estaba la mediación de conflictos entre parcialidades, el mejoramiento de la higiene, la salud, la economía, la industria, el hogar, la alimentación, la educación, el aprendizaje del castellano y las matemáticas, así como la concentración en poblados y la creación de tiendas cooperativas en los territorios indígenas.

Estas orientaciones retomaban las experiencias de los Centros Coordinadores Tzeltal-Tzotzil y la Sierra Tarahumara, y fueron alimentadas con las conclusiones del V Congreso de 1959 del Instituto Indigenista Interamericano. Para Hernández de Alba, la “incorporación” y el “mejoramiento” del indio significaba “comprenderlo y ayudarlo a subir en la cultura”, sin despreciar el gran valor social que tenía su “sentido de cohesión de grupo, casta o minga” (Correa y Acero, 2013, p. 18). En ese momento, los lineamientos legislativos y de administración de los grupos indígenas se contrapusieron con las políticas agrarias de lo que sería el segundo intento (también fallido) de una Reforma Agraria a nivel nacional. La primera política agraria del país comenzó con la Ley 200 de 1936. Esa legislación introdujo

⁶² Entre ellos estaba el Instituto del departamento de Antioquia, gestionado por Graciliano Arcila Vélez, que más tarde sería la Facultad de Antropología de la Universidad de Antioquia, y el Instituto del Cauca, bajo la dirección de Hernández de Alba, que más tarde renunció por la falta de apoyo en sus labores y por las vicisitudes generalizadas con el inicio de la Violencia. Estos dos académicos tendrán especial importancia en la historia del indigenismo a nivel local (en el suroeste antioqueño) y se relacionarán con los indígenas de Caramanta.

la extinción del dominio territorial argumentando el abandono de su explotación económica y su necesidad para las colonizaciones dirigidas y de explotación agrícola o pecuaria que resultaría de especial interés nacional. La segunda normativa, redactada en la Ley 135 de 1961, intentó ejecutar la conveniente segregación de los resguardos y encargó a la División de Asuntos Indígenas como la entidad emisora de un concepto previo sobre los eventuales perjuicios para las comunidades.

A pesar de su oposición, la División tuvo que hacer frente a esta solicitud, y encargarse, junto con el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), de los programas de desarrollo para la tenencia y explotación eficiente de la tierra en el país. La reacción de la oficina de Asuntos Indígenas fue la formulación de una nueva propuesta denominada: “Mejoramiento o Modernización de las Regiones”. Así, la política indigenista pasó de la “integración social” de los indígenas al “desarrollo regional” entendido como una totalidad. El nuevo diagnóstico de Hernández de Alba otra vez retomó los preceptos de la teoría indigenista mexicana, planteando las “zonas de refugio” como una solución tomada de la teoría y la práctica científica del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán y sus “regiones de refugio interculturales” (Báez, 1990; Aguirre Beltrán, 1994; Zolla y Rubio, 2007).⁶³ Finalmente, la integración regional de dos estructuras que se consideraban opuestas, la indígena y la blanco-mestiza, debía ser el objetivo de la acción indigenista de Colombia, y no solo el resolver los problemas que competían a la aculturación (Correa y Acero, 2013).

Sin embargo, el punto dos del Plan Nacional Indigenista formulado entre 1967 y 1970 establecía que las regiones de refugio estaban “enclavadas en el seno de un área subdesarrollada del país”. Áreas que, a su vez, dependían de una región más o menos próspera y estaban regidas por un macrocentro industrial absorbente. De este modo, la solución del “problema indígena” dejó de ser “indígena” y se planteó como un “programa regional” que atacaría el “subdesarrollo de la metrópoli mestiza”. A pesar de la oposición inicial de Hernández de Alba, este proyecto contrastaba con las orientaciones originales de la misma División de Asuntos Indígenas, así como con la situación de algunas comunidades indígenas del país que estaban “atomizadas” o “enclavadas” en regiones reconocidas por ser las más “prosperas” de la nación. Este fue el caso de los *ēbēra chamí* en ese entonces llamados de la Parcialidad de Cristianía, que en los siguientes párrafos analizaré bajo la luz de la práctica indigenista a nivel local.

⁶³ Para Aguirre Beltrán la “solución de la cuestión indígena” era posible mediante la “integración y homogeneización de la población por vía de la proletarianización” (Oehmichen-Bazán, 1999, p. 76). En ese sentido, su propuesta abarcaba tres ejes relacionados entre sí: el Centro Coordinador, la Integración y la Aculturación. El primero de estos ejes se entendía como un “modelo de utilidad práctica que señalaba los procedimientos de operación en las regiones de refugio interculturales” [a la manera de zonas de tránsito de *indígena* a *ciudadano*]. El segundo, se preocupaba por los “modos de producción integrados (e integrantes) dirigidos a configurar estilos de vida mejores, donde el sistema de relaciones jurídicas y culturales y los niveles técnicos y económicos borren las desigualdades extremas”. La aculturación, en tercer lugar, era una categoría descriptiva para los procesos de cambio social, [o de un “cambio cultura inducido”]. Teorías como las del proceso de aculturación y el movimiento integrativo, apelaban a la planeación, organización e implementación institucional para “el desarrollo de los pueblos étnicos y las ciudades de las regiones interculturales” (Beltrán, 1988, pp. 11-40). Aunque estas propuestas, finalmente, consideraban imposible que las poblaciones indígenas conservaran su cultura e identidad en un contexto nacional, pues asumían que tarde o temprano el capitalismo terminaría por incorporarlos a su sistema económico y cultura, y por eso el indigenismo debía “contribuir a que el tránsito tuviera menores efectos sociales” (Oehmichen-Bazán, 1999).

Bisagra II. El escenario de la movilización indígena en Colombia

En Colombia se puede comenzar a rastrear el inicio y la posterior organización de la movilización indígena a través de la figura y el pensamiento político del líder caucano: Manuel Quintín Lame Chantre. Desde las primeras décadas del siglo XX, principalmente en los departamentos de Cauca, Huila y Tolima, al suroccidente del país, el líder de ascendencia guambiana logró congregiar diferentes sectores de la sociedad alrededor de la “causa indígena”. La antropóloga Mónica Espinosa Arango (2009) explicó que los pueblos paeces, guambianos y natagaimas, quienes actualmente se denominan nasas, misak y pijaos, hicieron parte de las diferentes acciones colectivas de resistencia, militancia y movilización política indígena en las dos oleadas lideradas por Quintín Lame: la quintinada (1910-1921) y el lamismo (1922-1967). Y pocos años después, inspiradas en su legado político y pensamiento de liberación, las comunidades indígenas de esos mismos departamentos fundaron el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1973 y el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) en 1975 (p. 31). Dos organizaciones que marcarían un punto de partida en la movilización indígena del país, y en la autonomía política de las comunidades hasta ese momento inscritas en las demandas por la tierra de la ANUC (Murillo Posada, 2017).

Este panorama dio origen a la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), creada en 1982 en el Congreso Nacional Indígena, y compuesta una década después por 33 organizaciones indígenas zonales, regionales y binacionales (Salgado, 2010, p. 96). El antropólogo Carlos Osorio Garcés (2011) resumió el papel de la ONIC como el organismo que heredó las luchas y las conquistas hasta ese momento logradas en la articulación colectiva indígena y en su alianza con otros sectores de la sociedad (p. 54). Osorio Garcés explicó que, al calor de las luchas campesinas por la tierra y sobre la base de una estructura de oportunidades políticas, el movimiento indígena nacional inició sus propias fases de “recuperación de la tierra”, apelando a la existencia de figuras políticas y culturales como el cabildo, la autonomía, las autoridades tradicionales, la lengua, el resguardo y el territorio; debates cimentados en la primera mitad del siglo XX con la quintinada y el lamismo. Así, en la década del setenta, comenzó la consolidación de un movimiento social diferenciado que luchaba por la reivindicación (positiva) de una identidad indígena históricamente experimentada como negativa (Osorio, 2011).

Esa trayectoria de movilización se ha convertido en uno de los temas más estudiados con relación a las comunidades indígenas de Colombia. Algunos autores como Trino Morales ([1979] 2019), María Teresa Findji ([1991] 2019), Marcela Velasco (2011), Diana González Rojas (2021) o Virginie Laurent (2022), han explicado con claridad lo significativo de este proyecto político de recuperación y movilización tanto de la propia historia de las comunidades como de sus territorios ancestrales. Entre los ejemplos más destacados de la movilización indígena del país está el del territorio paez o nasa. La antropóloga norteamericana Joanne Rappaport (1985) estudió el caso de la construcción y el mantenimiento de la territorialidad de las comunidades indígenas de Jalambó y Páez en Tierradentro, departamento del Cauca. Para Rappaport, las fronteras establecidas por la legislación colombiana sobre los resguardos indígenas de la Cordillera de los Andes están estipuladas con demasiada rigidez, dado que la construcción territorial de las comunidades es mucho más flexible y cambiante por los diferentes factores que la determinan: la temporalidad, las regiones vecinas, la historia o las estructuras simbólicas y míticas. Sin embargo, en el escenario de la movilización política, los indígenas paeces le dieron fundamental importancia a la figura del resguardo asociándola con la apropiación y reapropiación de un espacio y una identidad específica (pp. 38-39).

Esta cuestión no fue exclusiva de esa comunidad, y más bien fue una de las consecuencias del contexto en el que se posibilitó la movilización indígena. En este momento histórico, el movimiento indígena colombiano transformó la definición tradicional de resguardo, entendido hasta esa época como un antiguo lugar de confinamiento colonial, y la convirtió en la base ideológica de su movilización y organización a lo largo y ancho de la Cordillera. Un ejemplo de esto es el caso del pueblo nasa, en donde se puede observar que la

defensa territorial de las comunidades indígenas de Colombia también implicó la recuperación de sus mitos tradicionales, y la salvaguarda de una realidad histórica vinculada al resguardo como un espacio físico considerado propio (Rappaport, 1985). A fin de cuentas, en las últimas tres décadas del siglo pasado, se consolidó una política común entre las comunidades indígenas y el movimiento étnico del país, en la cual el territorio y su construcción permanente significaba mucho más que una simple tierra contenida en márgenes definidas y reguladas, y pasó a estar visiblemente relacionado con el sostenimiento tanto material como espiritual de las propias comunidades.

Organización indígena en el departamento de Antioquia

En el caso de las comunidades indígenas del departamento de Antioquia es importante recordar el contexto de conformación de la Organización Indígena de Antioquia (OIA). Esta organización fue uno de los organismos regionales tempranamente afiliados a la red del movimiento indígena nacional liderado por la ONIC. En el departamento de Antioquia la confluencia de estos procesos se concretó en 1985 a raíz del fortalecimiento de la lucha emprendida por la comunidad *ēbēra chamí* de los municipios de Andes y Jardín. Precisamente, en ese escenario de la movilización, el cabildo de la hoy reconocida con el nombre de Karmata Rúa se articuló con otras comunidades del departamento e inició un proceso promotor de la agenda que la ONIC había planteado en todo el país (Velasco, 2011).

Los antecedentes de esta movilización se remontan a 1979, cuando algunos líderes y lideresas de esa comunidad comenzaron a plantear la creación de una Coordinadora Indígena. Una instancia que pudiera resolver eficazmente los problemas relacionados con los límites territoriales que durante varias décadas venían agudizándose. Tras la muerte de su principal representante legal en 1981, la comunidad aceleró el proceso de organización y propició el Primer Encuentro Indígena de Antioquia, reuniendo delegaciones de otras comunidades del departamento con el presidente de la ONIC. Así, la organización política y el liderazgo alcanzado por los *ēbēra chamí* del suroeste y los *gunadule* del noroccidente de Antioquia, favoreció que el 12 de octubre de 1983 se creara, además de la OIA,⁶⁴ un Comité Coordinador Indígena de Antioquia, y que dos años más tarde fuera elevado a la categoría de Consejería Indígena de Antioquia (hoy Gerencia Indígena) (Velasco, 2011; Comunicado ONIC, 2020). En el suroeste de Antioquia, el encuentro de las comunidades indígenas comenzó de la mano de la ANUC por la redistribución de la tierra (Salgado, 2010). Tempranamente, las comunidades indígenas de esa subregión impulsaron la lucha por su autonomía política respaldada en la figura del cabildo; basadas en el conocimiento de las autoridades tradicionales alcanzaron el reconocimiento de un territorio propio y diferenciado de los intereses de las luchas campesinas. En esa época, para las y los líderes de Cristianía, además de la constante vinculación con la movilización indígena del contexto caucano también fue fundamental comenzar a estudiar las legislaciones que podían favorecerles como comunidades indígenas, más que campesinas; por ejemplo, de la Ley 89 de 1890. Finalmente, a nivel local y regional, los lazos de solidaridad con el movimiento campesino continuaron, pero no desde un enfoque directivo como se pretendió en algún momento, sino desde una organización indígena independiente que luchaba por la recuperación de su lengua ancestral y por la autonomía de sus autoridades sobre sus resguardos.

⁶⁴ Recientemente, la Comisión de la Verdad (2022) reflexionó sobre las violencias y los daños causados por el conflicto armado a los pueblos y los territorios étnicos de Colombia. En el informe de la Comisión, se situó una parte de los hechos de resistencia en la conformación de la OIA en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Además, reconoció el liderazgo de Karmata Rúa en la creación de la OIA y destacó algunos testimonios sobre el periodo de mayor violencia en la comunidad. Véase: Resistir no es aguantar - Tomo 9, 2022, pp. 187-188. <https://www.comisiondelaverdad.co/resistir-no-es-aguantar> (consultado el 11 de abril de 2024).

CAPÍTULO 3

Del indigenismo a la lucha por la tierra

Posibles orígenes de los indios de Cristianía

Algo se ha hablado acerca del origen de los indios de Cristianía; pero nadie sabe a ciencia cierta cuál es la verdadera procedencia de estos aborígenes. En una leyenda que transcribe el doctor Ma

Por Anibal Tascón, para "Letras Universitarias".

ticamá. O pudo haber sido que los co al de los habitantes de Cristianía. indios que habían vivido en esos lugares antes del exilio de los

Cristianía), denominativo dado por el Reverendo Padre Ezequiel Pérez catequizador de mis antepasados y que siempre lo he conservado como tributo de agradecimiento al ilustre prelado.



Imagen 6. Al fondo artículo de Aníbal Tascón. A la izquierda, fotografía tomada por Graciliano Arcila Vélez en 1948 (Castañeda Suarez, 2016, p. 102). A la derecha, fotografía tomada por el Hermano Daniel (1954)

En este capítulo me propuse darles continuidad cronológica a los hechos relacionados con el indigenismo a nivel local y al arrinconamiento que generaría la lucha por la recuperación de la tierra en la montaña de Caramanta. A través de los documentos oficiales del indigenismo o de las visitas etnológicas realizadas por algunos de los pioneros de la antropología colombiana, pude demostrar que, al menos desde la década de los treinta hasta los años ochenta del siglo XX, el problema territorial de la comunidad de Caramanta fue escalando en los diferentes contextos local, regional y nacional. Aquí, mediante las visitas de Graciliano Arcila Vélez, profundo admirador de la literatura costumbrista de Emiro Kastos (Orrego Arismendi, 2009, pp. 305-310), o de los oficios del funcionario indigenista Gregorio Hernández de Alba, quien también interactuó con los indígenas de Andes y Jardín, analicé

las diversas cláusulas territoriales consignadas en la donación del siglo XIX, determinantes en el rumbo de una parte crucial de la territorialidad de esta comunidad con su núcleo comunitario y cotidiano desde mediados hasta finales del siglo XX.

A lo largo de la segunda mitad de esta centuria, debido al acorralamiento, se agravaron las viejas tensiones entre los indígenas y los colonos que habitaban alrededor de la quebrada San Bartolo y el río San Juan. En las siguientes páginas, entretejeré diferentes niveles de la discusión para comprender el proceso de la territorialidad de la comunidad desde sus primeras acciones colectivas hasta el proceso de la recuperación de gran parte de su territorio comunitario. Como señalé en el capítulo anterior, los debates académicos sobre este poblado indígena comenzaron con las primeras cohortes de indigenistas que a nivel nacional estaban realizando sus investigaciones. Posiblemente, como mencioné en la introducción de la tesis, las generalizaciones en las que incurrieron algunos de estos investigadores resultaron en que, durante décadas, las alcaldías de Andes y Jardín asumieran que “los indios de Caramanta eran káticos”. Un asunto que sigue teniendo efectos en el presente de estas municipalidades y en las formas de representación de la comunidad indígena en sus pueblos vecinos.

En todo caso, en las últimas partes de este capítulo estudiaré los sucesos relacionados con la recuperación de la tierra y con los conflictos posteriores al restablecimiento legal del territorio comunitario. Además, entremezclaré esto con los primeros conflictos territoriales —en pleno derecho de la autonomía de una comunidad ya conformada y reconocida legalmente por el Estado— con la forma ambigua en la que las instituciones locales y regionales integran o borran (selectivamente) la presencia indígena en el suroeste lejano.

El indigenismo en la Cristianía de los indios del paraje de Caramanta

El 23 de mayo de 1939, el alcalde de Jardín recibió una carta de la Sección de Colonización del Departamento de Tierras del Ministerio de Agricultura y Comercio de Colombia. En ese documento, el gobierno le solicitaba al funcionario que le hiciera llegar un oficio adjunto “al presidente de la Parcialidad de Indígenas de ese lugar”. La petición concreta se enfocaba en comenzar una recopilación de “documentos y datos con relación a dicha tribu” de “indígenas residentes” en el paraje de Caramanta. No podríamos saber a ciencia cierta si el alcalde le hizo llegar ese oficio al gobernador de la comunidad, pero sí contamos con la respuesta que él mismo redactó para ese requerimiento. Casi dos meses después, el 19 de julio de ese mismo año, Ramón Posada M., escribió sobre seis puntos que el Estado consideraba esenciales para

identificar a esos indígenas del territorio de Jardín. Primero, el alcalde mencionó que el “título constitutivo del resguardo” había sido otorgado por Gabriel Echeverri con la intermediación de Pedro Antonio Restrepo Escobar, el padre del expresidente Carlos E. Restrepo. Segundo, aunque en sus “averiguaciones con los indios de mayor edad” no le había sido posible obtener el censo oficial, en su última visita a los bohíos de ese “resguardo” había contado “unas treinta y nueve familias integradas por cuatrocientas cincuenta personas”. Tercero, el *fundo*⁶⁵ donado a los indígenas de “Caramanta” o “Cristianía” —con las comillas en el original— medía “unas ciento veinte hectáreas aproximadamente”.

En el cuarto punto, especialmente, Posada escribió que en cuanto al “deslinde o amojonamiento de la propiedad” él no veía la “necesidad de división alguna”. Según el alcalde de Jardín, los indígenas de Caramanta estaban rodeados por “civiles” que los *apreciaban y respetaban sus predios*, ya que diariamente trabajaban con ellos en los jornales. Además, la propiedad comunal estaba separada por “todos los costados con las propiedades de particulares”, y “todos los indios” tenían señalado “el lotecito” en el que “cada uno trabaja[ba] por su cuenta”. Por lo demás, en los últimos dos puntos, el funcionario señaló la ubicación de los títulos de posesión de la tierra de la comunidad. En el quinto punto, mencionó que “la tribu” tenía “otro fundo o propiedad” que le había sido entregada por “don Juan Jacobo Restrepo como partidor” [sic], del cual se podía solicitar copia en el Archivo General del Departamento, donde reposaba con los números 292 y 302 del 13 y 14 de septiembre de 1859, así como con el número 523 del 13 de abril de 1860. Pero, a pesar de que ese “terreno” era “sumamente *veraz*” —o quizá, quiso decir: *feraz*—, se encontraba en *la totalidad sin mejoras, pues los indígenas se preocupaban poco por su adelanto pecuniario y se amañaban más en sus viviendas de “Caramanta”*. Es decir, el terreno de Santa Bárbara (Dojuru ancestral) también se hallaba bien en sus linderos, puesto que los *indígenas no habían acusado ni adelantado gestión alguna ni puesto querella contra nadie*. Finalmente, en el sexto punto, resaltó que el título de “Caramanta” o “Cristianía” correspondía al número 977 del 13 de noviembre de 1874 y se podía consultar en la Notaría 2ª de Medellín.

Como vimos en el primer capítulo, las anotaciones de Posada coinciden con los datos del Libro Segundo del repartidor, que de acuerdo con la sistematización de la **Cronología 1**, corresponden a los números 292 al 302 (de la designación) y 516 al 523 (de la verificación), al igual que con la “gracia” de Echeverri y Restrepo, también explicada previamente. El

⁶⁵ En Derecho: heredad o finca rústica.

alcalde Posada cerró su informe diciendo que *estaba listo para hacer todo en cuanto implicara el bien de esa comunidad o resguardo de indígenas, pues era verdad sabida que había sido poco estimada, y nada o poco se había hecho a favor de ella*. Así que, como “atento servidor”, esperaba las “órdenes del señor ministro”. Lejos de terminar allí, este apenas sería el inicio de las comunicaciones entre el gobierno nacional y el local (con las alcaldías de Andes y Jardín) a propósito de esta comunidad de indígenas. En este proceso, que se extendería hasta 1978 y terminaría con la lucha de la recuperación de la tierra, se involucraría tanto la Gobernación de Antioquia, la Dirección Regional del INCORA, algunos sindicatos de la industria antioqueña, además de las diferentes oficinas indigenistas mencionadas en el pasado apartado y la propia comunidad de Caramanta.

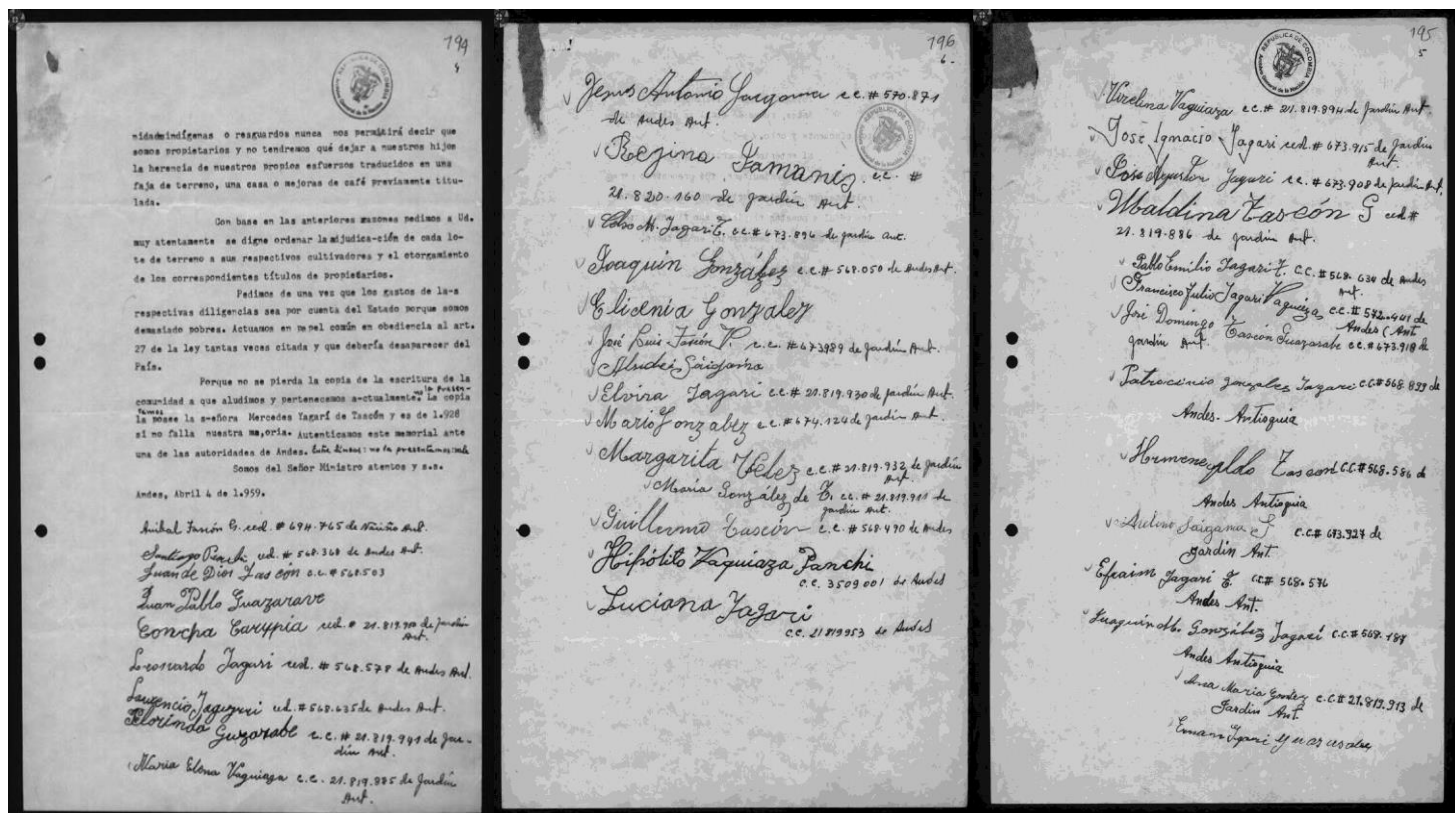
En los telegramas de los próximos meses de 1939, el Ministerio de Industrias y Trabajo insistió en la necesaria activación del “Cabildo Indígena de Cristianía”, así como en que el gobierno local debía procurar el “mejor funcionamiento” de la comunidad. También solicitó copias de todos los títulos del siglo XIX al Archivo de Antioquia (hoy Archivo Histórico de Antioquia – AHA), y formuló un listado de “instrucciones” para la alcaldía de Jardín, que incluía un censo que debía formar parte de la documentación a levantar de “todos y cada uno de los resguardos existentes en el país”. En esta última enumeración, del 26 de enero de 1940, de nuevo se registraron treintainueve familias con cuatrocientas cincuenta personas. Además, la alcaldía apuntó nuevamente que los vecinos respetaban los linderos del terreno donado y que no había necesidad de división alguna. Sin embargo, pocos años después, esa insistente puntualización del gobierno local contrastaría con las siguientes comunicaciones sobre esta comunidad. En 1945, otra vez un alcalde de Jardín, esta vez acompañado por un juez municipal, envió un comunicado oficial al ministro de economía, donde los dos funcionarios señalaron que:

Existe en ese municipio una pequeña parcialidad de indígenas que ocupan unas cuarenta cuadradas de terreno cultivadas por ellos mismos. Como están sumamente estrechos viven en desavenencias constantes; ocupándose mutuamente los terrenos ajenos y arrendando se los entre sí a mano fuerte. Constantemente ocurren por esta causa riñas en las cuales se lesionan gravemente unas familias con otras. A cada paso tiene que intervenir la Alcaldía para procurar zanjar estas diferencias amigablemente, pero ocurre que unos quedan contentos y los más desconocen las providencias Oficiales y entran a resolver personalmente sus problemas por medio de la violencia. Las autoridades de este Municipio de Jardín suplican muy comedidamente al señor ministro se digne disponer que ingenieros agrónomos les parcelen a la comunidad de indígenas de esta población esa pequeña propiedad, que no los demora mucho y resuelven de una vez por todas esta situación de alarma entre la Comunidad. Sobra manifestarle que casi todos estos indígenas han sido sumariados y muchos penados por las constantes riñas que entre si sostienen. (CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3//11.1.4, f. 190 r).

Más adelante, al parecer debido a la falta de resolución de la solicitud anterior, los propios indígenas “mayores de edad” y “residentes en la vereda de Cristianía” en el municipio de Jardín, enviaron al gobierno nacional un “memorial” autenticado por el juzgado 1º del municipio de Andes. En un documento del 4 de abril de 1959, treinta y siete firmantes, con cédulas de ciudadanía de Andes y Jardín, expusieron diez “razones fundamentales” para solicitar la *adjudicación individual de los lotes de terreno que cultivaban*. Los argumentos presentados en ese documento se resumían en la centralidad de la figura del ciudadano en la nación colombiana. Para los firmantes, pero sobre todo para Aníbal Tascón, quien redactó el texto, había una contradicción latente entre la aparente ciudadanía que en ese momento tenían las poblaciones indígenas. En términos generales, el hecho de que estuvieran registrados como ciudadanos de Andes y Jardín, y que fueran parte de las masas que sin considerar su “calidad de indios” eran utilizadas para elegir “presidentes, senadores, representantes, diputados y concejales”, o que no existiera en el derecho penal alguna distinción entre el “delincuente indio y el blanco”, eran aspectos incompatibles con los principios liberales de la propiedad y la igualdad jurídica en el ejercicio de la ciudadanía. Una discusión que no era nueva en el panorama nacional de ese momento, y que por lo menos se remontaba a los debates de la primera república en las tempranas décadas del siglo XIX (Castaño P., 2008).

Así pues, Aníbal Tascón (el único indígena que tenía una cédula de un municipio diferente: de Nariño, Antioquia) retomó la antigua problemática sobre la *minoría de edad de los indígenas* para advertir que, debido al régimen colonial todavía vigente en las legislaciones colombianas, la comunidad de Cristianía padecía de un *enclaustramiento económico y jurídico derivado de su anacrónica organización pseudo comunal*. Para Tascón, “pensar en mantener al nativo de Cristianía bajo las antiguas normas de la Ley 89 de 1890”, *era un gran error que no merecía justificación, puesto que nunca les permitiría decir que eran propietarios, y no tendrían ninguna herencia que dejar a sus hijos de sus propios esfuerzos traducidos en una faja de terreno, una casa o mejoras de café tituladas*. En última instancia, para el abogado Tascón, el Estado debía cubrir todos los gastos de la adjudicación individual de “los lotes” de los Tascón, Yagarí, Vaquiza, Tamaniz, Panchí, Carupia, Niaza y Zaigama porque los indígenas *eran tan colombianos como el resto de los habitantes del país*.

Imagen 7. Memorial “indígenas residentes en la vereda de Cristianía Jardín”



Fuente: AGN, CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3/11.1.4, ff. 191r-196v.

“Comunicación de la Comunidad Indígena de la vereda Cristianía al ministro de Agricultura” (04/04/1959).

Lista con 38 firmas que comienzan con el autógrafo de Aníbal Tascón G. (con cédula del municipio de Nariño, Antioquia), seguido de otros indígenas (hombres y mujeres) de apellidos Panchí, Carupia, Guasarabe, Vaquiaza, González, Tascón, Yagari, Saigama, Vélez y Tamanis (registrados en Andes y Jardín).

Para sustentar su alegación, Tascón se basó principalmente en las tesis de Honorio Pérez Salazar y de Víctor Gutiérrez Velásquez. Dos abogados que habían ocupado, en la década de los cuarenta del siglo XX, altos cargos en el Departamento de Tierras del entonces Ministerio de la Economía Nacional, y que además tuvieron un papel relevante en las decisiones estatales sobre la tenencia de la tierra en Colombia y la parcelación o liquidación de los resguardos en la primera mitad del siglo (González Rojas, 2021, p. 29).⁶⁶ Sin embargo,

⁶⁶ Recordemos que entre 1938 y 1939 los anteriores ministerios de Industrias y Trabajo y de Agricultura y Comercio se fusionaron en un nuevo Ministerio de la Economía Nacional. Un Ministerio que, en 1947, sería trasladado a otro nuevo Ministerio de Comercio e Industrias y sería diferente al Ministerio de Agricultura y Ganadería también creado ese mismo año (González Rojas, 2021). Además, en las décadas de los treinta y cuarenta, también había comenzado en Colombia lo que se ha denominado el “individualismo agrario”. Esta noción fue acuñada por el historiador Marco Palacios para agrupar los diferentes puntos de vista que incluían: 1. El predominio de la propiedad privada sobre la comunal; 2. La visión de lo indio como un punto de atraso a superar, y 3. Un enfoque que privilegiaba los derechos civiles por encima de la Ley 89. En último término, la mentalidad agraria individualista era transmitida por un grupo de burócratas liberales que compartían esos

para la fecha de la reclamación de los indígenas de Cristianía, el problema indígena ya hacía parte de la División de Resguardos Indígenas del Ministerio de Agricultura, dirigida por el etnólogo Gregorio Hernández de Alba. Además, esto se puede observar en las márgenes del mismo memorial, ya que cuando fue recibido dieciséis días después por la secretaría del Ministerio se remitió al “Dr. Hernández de Alba” con una anotación para “buscar antecedentes del municipio de Jardín”. Así, el 7 de julio de 1959, el mismo Hernández de Alba respondió a la solicitud sobre la división de la tierra de los indígenas de Cristianía.

A diferencia de Pérez Salazar y Gutiérrez Velásquez, Gregorio Hernández de Alba, como mencioné antes, no estaba de acuerdo con la parcelación de los resguardos. De ahí que su réplica se basara en la defensa de argumentos generales y particulares que se oponían a la separación del territorio comunitario en la montaña de Caramanta. Primero, el funcionario expuso que en *varios países americanos las políticas indigenistas equivocadas habían destruido el sentido de unión, de cooperación y de ayuda mutua de las sociedades indígenas*. Pero él, como actual encargado de los asuntos indígenas del país, prefería la integración de los resguardos a la vida nacional mediante propuestas que mejoraran la salud, la economía y la cultura de estas poblaciones. Más aún, *cuando los estudios sociales y económicos modernos tendían al cooperativismo y al aprovechamiento del espíritu de la sociabilidad*, y veían en los indígenas el ejemplo de un grupo social “fraternalmente unido”. Por otro lado, para el segundo plano de su argumentación, al parecer Hernández de Alba usó la documentación recopilada desde 1939 por la Sección de Colonización del Departamento de Tierras del anterior Ministerio de Agricultura y Comercio de Colombia.

Hernández de Alba les recordó a Aníbal Tascón y a los demás suscritos en el memorial que si el terreno en cuestión era el de la escritura 977 de 1874 —de la cual los indígenas afirmaban contar con una copia de 1928— debían tener presente que una de las cláusulas establecía que la porción era “proindiviso”. En otras palabras, que no se podía “enajenar ni en todo ni en parte la tierra”, y en consecuencia “toda venta o cambio” sería considerada nula. Sobre todo, el funcionario destacó que “según la misma escritura”, si esa disposición se ignoraba, el terreno de la donación pasaría a manos de los herederos de los donantes; o sea, a los familiares de Echeverri o de Escovar. Un obsequio que él creía ellos no estarían dispuestos a hacer. Aunque, si se trataba de los otros terrenos de los que también poseían escrituras de 1859 —es decir, de Dojuru ancestral—, esos habían sido entregados de manera

principios, y entre los que se encontraban Pérez Salazar, Gutiérrez Velásquez, y otros. Todos llamados a la “emancipación legal de los indígenas”. (Palacios citado en Lopera Mesa, 2021, pp. 518-527).

particular, y por lo tanto no estaban sujetos a ninguna disposición. El funcionario finalizó señalando que ellos no debían sentir vergüenza alguna de su “raza”, ni tampoco pensar que una escritura de propiedad particular sería la que los *convertiría en verdaderos ciudadanos en ejercicio*. Solicitando, además, que se leyera su respuesta ante todos los firmantes.

En el primer capítulo destaqué que cada una de las condiciones fijadas en las escrituras del siglo XIX tendrían especial importancia en la posterior territorialidad de la comunidad con su núcleo cotidiano. De hecho, después de la respuesta de Hernández de Alba, es probable que las y los *ēbēra chamí* de la montaña de Caramanta se hubieran quedado sin una estrategia clara para enfrentar el problema del arrinconamiento al que se enfrentaban. En esa época, al menos por una década, cesaron las comunicaciones oficiales entre la comunidad y los organismos del Estado. O, en todo caso, no contamos con expedientes que nos ayuden a comprender qué ocurrió desde este memorial hasta los años setenta, cuando se retomaron oficialmente las indagaciones sobre ese “resguardo”. Sin embargo, esa circunstancia no limitó ni la incidencia de las discusiones nacionales sobre el papel de las tierras comunales indígenas en el país, ni tampoco detuvo la acción del indigenismo en esta comunidad concreta. Al fin y al cabo, en la comunidad de indígenas de Caramanta, de manera casi paralela a los primeros procesos enmarcadores de una acción colectiva indígena y de interlocución con el Estado colombiano, también había iniciado un incipiente vínculo con la emergente antropología indigenista de la región antioqueña.

Desde los primeros meses de 1943, varios años antes de la experiencia de los Pineda, un grupo de etnólogos de la Universidad de Antioquia fue a visitar a los “indios de Caramanta en Jardín”. En una serie de “excursiones” que se han catalogado como las primeras expediciones etnológicas llevadas a cabo en suelo antioqueño, y que fueron lideradas por Graciliano Arcila Vélez en su primer año de incorporación a la planta docente de esa institución (Santamaría Alzate, 2017, p. 72).⁶⁷ Arcila Vélez era otro de los destacados egresados de las primeras generaciones de la Escuela Normal Superior (ENS) y del Instituto Etnológico Nacional (IEN) que trabajó junto con el etnólogo francés Paul Rivet y con el antropólogo Gregorio Hernández de Alba (Barragán, 2002; Perry, 2006; Piazzini Suárez, 2016). Su trayectoria académica se ha equiparado con el propio nacimiento de la antropología antioqueña, e incluso con la labor de Hernández de Alba a nivel nacional y de Franz Boas en Norteamérica (Orrego Arismendi, 2009, p. 302). En el departamento de Antioquia, el trabajo

⁶⁷ El profesor Arcila Vélez comenzó a trabajar con la U. de Antioquia desde el 1 de enero de 1943 y se vinculó formalmente el 14 de marzo de ese mismo año (Aceituno Bocanegra y Orrego Arismendi, 2016, p. 269).

antropológico de este investigador abarcó un general de poblaciones indígenas ubicadas principalmente en la cordillera Occidental, muchas de las cuales fueron agrupadas bajo el genérico etnográfico y lingüístico de *indios káticos*.⁶⁸

Entre esas poblaciones se incluían los indígenas del paraje de Cristianía, quienes fueron visitados en varias ocasiones en 1943 y posteriormente en 1946, 1948, 1949, 1950 y 1953 (Santamaría Alzate, 2017). Esas frecuentes visitas etnográficas de Arcila Vélez a la montaña de Caramanta, con el paso de los años, resultaron en importantes publicaciones en las que los “Caramanta de Jardín” quedaron erróneamente clasificados como “káticos”. En particular, el trabajo del investigador en Cristianía estuvo basado en la sistematización de “encuestas” relacionadas con la somatología, la anatomía comparada y la hematología. En otras palabras, en la caracterización de la pigmentación de la piel de los hombres y las mujeres de esta comunidad en tablas cromáticas, en el análisis de sus muestras sanguíneas y en la descripción física del corte de sus ojos, orejas, labios, frente, estatura, musculatura, etc. Anotaciones sobre la antropología física de los indígenas de Caramanta que se empezaron a divulgar inicialmente en la Revista de la Universidad de Antioquia. Aunque a partir de 1953, cuando Arcila Vélez fue nombrado director del Instituto de Antropología del recién constituido Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, el académico creó el *Boletín del Instituto de Antropología* (actualmente *Boletín de Antropología*) y republicó muchas de sus observaciones (sobre los indios de Caramanta) que incluso habían servido para la redacción del libro “Orígenes del Hombre Americano” de Paul Rivet (publicado en México en 1943) (Arcila Vélez, 1953, p. 72).

En esos primeros volúmenes del Boletín, entre muchas de sus puntualizaciones sobre los indígenas de Jardín, Arcila Vélez (1953) afirmó que al comparar las muestras de los Caramanta con las de los grupos sanguíneos de los indígenas del departamento de Caldas (tomadas por Luis Duque Gómez en 1944) *existía* “una notable coincidencia, [y] casi una identidad, entre los porcentajes de los Caramanta y los del grupo caldense”. Además, que

⁶⁸ El antropólogo Carlo Emilio Piazzini Suárez (2016) identificó tres fases de la regionalización de la antropología en Antioquia: la primera desde mediados del siglo XIX hasta inicios del siglo XX, la segunda en las primeras décadas del siglo XX, y la tercera con la institucionalización de la antropología en la Universidad de Antioquia. Sobre todo, en esta última fase, resalta la formación profesional de Graciliano Arcila como uno de los académicos locales herederos de la tradición de los anticuarios antioqueños del siglo XIX. Por esta vía, finalmente, se podría explicar cómo históricamente la diversidad de poblaciones étnicas de Antioquia se ha homogenizado con el fortalecimiento de lo *katio*. Una categoría inicialmente producida en los escritos de los misioneros y después desarrollada por la academia antioqueña en su continuidad con las fases anteriores. Actualmente, en el departamento de Antioquia, se reconocen por lo menos cinco pueblos diferentes: *ēbēra* dóbida, *ēbēra* chamí, *ēbēra* eyábida, *senú* y *guna* dule.

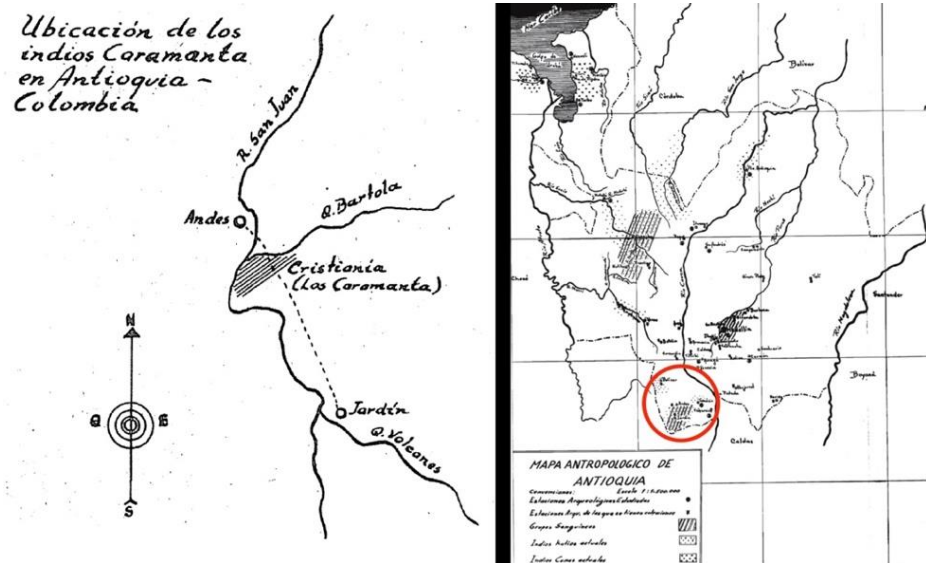
esos indígenas de Caramanta, “a pesar de estar situados casi dentro del área urbana de Andes”, de tener apellidos de blancos como “González” o de ser los katíos que *estaban y habían estado* en “más contacto con los blancos”, tenían un mayor porcentaje del grupo sanguíneo que se acercaba al “indio puro americano”. Incluso que esos indígenas no permitían sostener totalmente la hipótesis de que en las zonas de mayor influencia de “colonizaciones blancas o negras” aumentaba la injerencia de otros grupos sanguíneos entre los indígenas. A fin de cuentas, las muestras de los indios de Caramanta, todavía más que en los de Dabeiba, al noroccidente, comprobaban que no se había alterado su grupo sanguíneo y por eso no se observaba un “mestizaje notable” (pp. 72-79).

Esos análisis físicos, sobre el tipo de sangre o las características corporales, no obstante, contrastaban con las anotaciones etnográficas sobre la adaptación o pérdida de sus “costumbres raciales”. Para Arcila Vélez, así como para Julián González Patiño (mejor conocido como Hermano Daniel) un religioso de la orden lasallista (Piazzini Suárez, 2016, p. 57), en Caramanta vivían “los indígenas más transculturados de Antioquia” a pesar de que todavía conservaban su idioma y una parte de sus antiguas costumbres (Arcila Vélez, 1954, p. 120). En particular, resaltan las controversiales anotaciones del religioso, quien los describió como *pintarrajados moradores que llevaban puesta una multitud de collares y vivían en primitivas habitaciones en las que ni un aprendiz de equilibrista podría subir*. Además de que mantenían *una jerga rústica con la que parecían burlarse de sus interlocutores mientras hacían largos paréntesis de su pésimo castellano* (Hermano, 1954, pp. 172-173). Entre esos indígenas de Cristianía, “acorralados por los blancos en territorio Antioqueño” (reflejado en las representaciones de Hermano y Arcila de la **Imagen 8**), resaltaba el “caso aislado” de Aníbal Tascón. En una de sus publicaciones, Arcila Vélez destacó que, para recolectar los datos en Caramanta, además de disponer de la ayuda del escritor Jorge Montoya Toro y de dos estudiantes de ciencias sociales, también había contado con la presencia del “indígena estudiante” que los había acompañado cuando aún estaba en el “bachillerato del Liceo de Andes”.

Aunque una década después, en el momento de la republicación de ese trabajo en el Boletín, ese mismo estudiante pronto obtendría el título de “Doctor en Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad de Antioquia” (Arcila Vélez, 1954, pp. 119-120). Efectivamente, a mediados del siglo XX, Aníbal Tascón sería el líder más importante de la comunidad formada entre los municipios de Andes y Jardín. Hasta ahora he mencionado que Tascón fue el pionero en gestionar el cambio de los tambos o bohíos tradicionales a la casa de estilo

antioqueño en esa misma década de las primeras expediciones etnológicas de Arcila Vélez, y también que fue quien redactó el memorial a Hernández de Alba pocos años después. En los siguientes párrafos, me centraré en algunos detalles de su biografía que me permitirán situarlo en el contexto del indigenismo y de la posterior recuperación de la tierra.

Imagen 8. Indios Caramanta en el Boletín del Instituto de Antropología



Fuente: Boletín del Instituto de Antropología de 1953 (Vol. 1 Núm. 1) y 1954 (Vol. 1 Núm. 2).
Círculo rojo añadido para señalar el suroeste lejano.

Luis Aníbal Tascón González nació el 24 de noviembre de 1926 en alguno de los dēpurra (tambos) de Caramanta. Según el esbozo biográfico, escrito por su sobrino Alejandro González Tascón (2023), el abogado ēbēra chamí comenzó sus primeras letras con la profesora Teresa Calderón en la escuelita que pocas décadas antes habían creado el padre Ezequiel Pérez y la maestra María Josefa Calderón. Más adelante, en 1943, al terminar la primaria, contó con el “apoyo económico y moral” del cura Pérez y de las señoras Mariela Ospina y Luz Ochoa para ingresar al Liceo Juan de Dios Uribe en Andes. En esa institución, asimismo, estudiaban la secundaria dos de los fundadores del *movimiento nadaísta*: el escritor andino Gonzalo Arango y el poeta pueblorriqueño Jaime Jaramillo Escobar.⁶⁹ Este último, conocido con el seudónimo de X-504, dejó plasmada la curiosa escena de la llegada de los etnólogos a Caramanta mientras acompañaba a Aníbal Tascón en esa montaña:

Jorge Montoya Toro y Graciliano Arcila Vélez aparecieron una vez en aquella tribu. Se presentaron como etnólogos y antropólogos de la Universidad de Antioquia. Llevaron

⁶⁹ De Pueblorrico-Antioquia. Uno de los veintitrés minicipios de la subregión suroeste (véase Mapas 1 y 2).

acompañantes con la grabadora, la filmadora, las cámaras fotográficas, todo un equipo inútil y risible. Pero lo más risible de todo eran el chaleco, el saco y la corbata con alfiler de Jorge Montoya Toro. No sé si lo recuerde. Nunca lo volví a ver. Él no me vio, claro está. Yo era un indio como todos, sólo un poco más blanco. Además, él no se daba cuenta de nada. Permanecía abstraído todo el tiempo. Cuando terminó la investigación nos puso unos discos antiquísimos que habían llevado en una victrola de cuerda, ¡hasta allá!. (Jaramillo E., 1991).

Al margen de la anecdótica narración, esa experiencia de Jaramillo Escobar (cuando apenas tenía doce años) nos permite aproximarnos a la temprana trayectoria de Aníbal Tascón desde los diecisiete años. En esa época de juventud, después de ingresar al colegio en Andes, Tascón empezaría a ser conocido en los pueblos vecinos como “el chamán” o “el indio Tascón”. A partir de ese momento, también emprendería sus primeros acercamientos a la vida universitaria. Siguiendo a Jaramillo Escobar ([1984] 1991), después de cursar el bachillerato, Aníbal se presentó a la facultad de medicina, pero fue *rechazado por ser indio*. Entonces decidió estudiar Derecho en la Universidad de Antioquia (ubicada en Medellín). Cinco años después, en 1955, a pesar de haber terminado el programa, tuvo que suspender su titulación por un tiempo debido a dificultades económicas. Aún así, comenzó a ejercer como abogado y ocupó diferentes cargos públicos en Antioquia y por fuera del departamento. Ejerció como juez promiscuo de los municipios de Caicedo y Tarso (en Antioquia) y como relator del tribunal superior del municipio de Yopal (en Casanare). También fue secretario de asuntos indígenas de la Federación Nacional Campesina e Indígena y el primer personero indígena de Andes (González Tascón, 2023).

Fotografías 6. El abogado indígena Aníbal Tascón



Fuentes: fotografías proporcionadas por Alejandro Tascón González y Gustavo Alberto Zapata.

A la izquierda: Aníbal Tascón. A la derecha: Ofelia Isaza (maestra de la escuela de niñas de Andes), Jaime Restrepo (profesor y alcalde de Andes) y Aníbal Tascón González.

Indudablemente, la vida de Aníbal Tascón, como lo señaló Graciliano Arcila Vélez a mediados del siglo XX, sería un caso singular. En 1951, con veinticinco años, Luis Aníbal Tascón González publicó lo que sería el primer escrito académico de un integrante de su comunidad. En el número 30 de la revista *Letras Universitarias* de la Facultad de Derecho de la Universidad de Antioquia, el estudiante de primer año escribió sobre los *posibles orígenes de los indios de Cristianía* (ver **Imagen 6** al inicio del Capítulo 3). En ese artículo revisó las *leyendas transcritas* por Manuel Uribe Ángel y los diferentes relatos sobre Vicente Guaticamá. Además, para identificar la “procedencia” de los indígenas, propuso dos posibles caminos para entender los antecedentes de sus ancestros:

- 1) [...] opino que los primeros en tener sus moradas en lo que hoy es Andes proceden del departamento del Chocó por la sencilla razón de que los indios que habitan la región denominada Andágueda tienen el mismo dialecto de Cristianía aunque no sus costumbres. Es verdad que los indios de Cristianía han progresado en su civilización más que los aborígenes de Andágueda es porque aquéllos están más vinculados talvez desde un principio a la civilización que éstos últimos [...].
- 2) [...] Como no soy historiador, no puedo sacar conclusiones claras; sólo quiero hacer revivir el entusiasmo en los investigadores e indigenistas la aclaración de tan importante tema. Opino también que los habitantes de Cristianía tienen como sus antecesores a los indios de Caldas porque según se dice en 1820 más o menos vino a vivir en un punto llamado La Bodega el indio Guaticamá procedente del Chamí. Esto ya sí es un hecho histórico que no da lugar a dudas; lo más probable es que este indio tuvo descendencia y que los actuales hijos de Cristianía sean resultado de la fusión de los que vivieron antes de la llegada de Guaticamá. O pudo haber sido que los indios que habían vivido en esos lugares antes del arribo de Guaticamá se hubieran ausentado definitivamente y que en este caso Guaticamá sea el verdadero tronco común de los moradores de Cristianía [...]. (Tascón, 1951, p. 21)

De esas dos “suposiciones”, el autor se inclinó mayoritariamente, basado en “razones más próximas”, en la de Guaticamá como el “abuelo común” que llegó desde el Chamí. Sin embargo, es interesante resaltar que Tascón se permitió considerar las dos posibilidades entre un “origen muy remoto” o una “procedencia reciente”. Por un lado, el que sus ancestros hubieran “permanecido allí” por lo menos desde el siglo XVI cuando el capitán Gómez Hernández incursionó en “esa comarca [que] era toda llamada Caramanta, y caramantas sus indios pobladores” sin que se especificara “por qué”. Y, por el otro lado, la probabilidad de que las diferentes migraciones de los indígenas del Chocó, el Chamí y Caldas fueran todas de “una misma raza” que se había establecido (y fusionado) en el territorio que en ese momento era el municipio de Andes. Por último, Aníbal Tascón propuso que, aunque ese solo

era “un pequeño ensayo”, esperaba que llegara *un momento en el que se precisara el verdadero origen de los indios de la parcialidad de Cristianía*. En suma, más allá de las conjeturas para determinar esos posibles orígenes de sus ancestros, era cierto que esos “indios vivieron en varios puntos, pero por la belicosidad de los blancos que día a día ensanchaban sus dominios” habían terminado refugiados en Caramanta (Cristianía) (Tascón, 1951, p. 21).

Aníbal Tascón se graduó como abogado de la Universidad de Antioquia en 1976. Convirtiéndose, de esta manera, en el primer abogado indígena de toda Colombia en diplomarse de una institución de educación superior (Comisión de la Verdad, 2022, p. 187). En las casi dos décadas que pasaron desde su ingreso a la universidad y su titulación en los años setenta, además de los cargos públicos mencionados, Tascón comenzó la defensa de su propia comunidad en Caramanta y de los indígenas del Alto Andágueda. Como expliqué antes, la historicidad de los caminos entre lo que hoy son los departamentos de Chocó, Risaralda y Caldas se puede comenzar a rastrear, por lo menos, desde el siglo XVIII. Un estudio centrado exclusivamente en esas rutas revelaría otras posibles conexiones entre la territorialidad *ēbēra* desde la Vega de Supía y el Puerto de Andágueda con el territorio que tradicionalmente se ha denominado de Caramanta. Sin duda, esas mismas sendas —ancestralmente— usadas por las y los indígenas fueron explotadas y circuladas por los colonizadores antioqueños en otros periodos históricos. Un ejemplo de esto también lo mostré en el primer capítulo con el **Mapa 1** de 1909.

Adicionalmente, el caso del Alto Andágueda sería otro escenario mediante el cual se podría demostrar la vinculación histórica entre los caminos indígenas del territorio tradicional *chamí* y las posteriores apropiaciones económicas y sociales provenientes del suroeste lejano. Es posible que los intereses de las élites antioqueñas sobre el “Alto Chocó” comenzaran a concretarse en el transcurso del XIX con las exploraciones de los franceses Jean Baptiste Boussingault (en 1829) y George Brisson (en 1893). En todo caso, desde 1927, con la búsqueda de los filones de oro también empezaron a ser tituladas las minas a nombre de los terratenientes de las familias Montoya y Escobar del municipio de Andes. Uno de los pleitos más significativos fue el que se hizo contra el hacendado Ricardo Escobar González. A mediados del siglo XX, era tal la cantidad de oro, que el antigua trocha se transformó en una vía para transportar maquinaria y sacar el mineral a los mercados antioqueños (Hoyos, [1994] 2005, pp. 32-33). Más adelante, a finales de los años setenta, ese litigio por la posesión de la mina y los derechos de explotación de los indígenas fue asistido por Aníbal Tascón (pp.

115-117). El contexto de esa disputa fue descrito detalladamente por el periodista antioqueño Juan José Hoyos en su crónica: *El oro y la sangre* (de 1994).

Lo que me interesa resaltar aquí es que en la defensa de esos indígenas, así como en la de los de su propia comunidad, el abogado Tascón se enfrentó a la misma parentela de los Escobar del municipio de Andes. En el próximo apartado me adentraré en el conflicto que suscitó la defensa de la territorialidad histórica de los ēbēra chamí en la montaña de Caramanta. Un territorio comunitario que cada vez más, en el transcurso del siglo XX, se reducía mediante la expansión del monocultivo de café de las fincas antioqueñas vecinas. En un momento histórico que tuvo su punto más álgido con la propia muerte de Aníbal Tascón. Todavía queda mucho por conocer de la vida del abogado Tascón. Otra investigación sería necesaria para detallar su rol en la comunidad de Caramanta-Cristianía, en el indigenismo (local y regional) al interior de los mismos pueblos indígenas, el derecho desde una perspectiva étnica o en la educación superior de las comunidades indígenas de la región antioqueña... Además, sobre su vida existen muchos vacíos alrededor de su paso por la cárcel y sobre el o los posibles homicidios que cometió. Poco se ha documentado sobre esos acontecimientos, y las más de las veces han pasado como “rumores de pueblo” que entrañan un tono despectivo sobre las comunidades indígenas en Andes. Esto, finalmente, se debería observar bajo la luz del rechazo y la hostilidad históricamente presentes en la relación jerarquizada entre indígenas y no indígenas en el suroeste lejano. Un fragmento de ese contexto quedó consignado en *Mi vida con el Chamán* de X-504:

... Después de haber sido juez estuvo dos veces en la cárcel porque nunca dejó de ser indio, y eso no tiene perdón. Fue siempre defensor de su tribu hasta que un terrateniente lo mandó asesinar, porque los terratenientes nunca tienen suficiente tierra. Y eso fue en la carretera que sale de Andes a Jardín, siendo Gobernador el señor doctor, y Presidente el señor doctor, y Ministro el señor doctor, en aquel año de gracia de 1981 que está grabado en tantos bloques de piedra por tantos motivos, mas no por éste. (Jaramillo Escobar, 1991).

Antecedentes de la lucha por la recuperación de la tierra

Las políticas sobre la tierra en Colombia históricamente han sido parte de un dinámico y complejo proceso que, a pesar de los constantes cambios políticos, sociales, económicos y ambientales, parece avanzar únicamente sobre sí mismo. Tan solo si nos centramos en las transformaciones estatales en lo que va de este segundo momento histórico, observamos tres grandes fases a través de las cuales se ha tratado de concretar la deficiente estructura agraria del país. Primero, a partir de 1913 con la creación del Ministerio de Agricultura y Comercio,

que en 1938 sería brevemente unificado con el Ministerio de Industrias y Trabajo para crear el Ministerio de la Economía Nacional. Segundo, desde 1947, con la reactivación del Ministerio de Agricultura, esta vez como Ministerio de Agricultura y Ganadería. Y, tercero, mediante la reorganización —casi definitiva— del Ministerio de Agricultura en 1950 (Mercado T. y Pulgarín R., 2016).⁷⁰ En ese contexto de la primera mitad del siglo, las emergentes oficinas especializadas en los “asuntos indígenas” se movieron constantemente de un ministerio a otro. Solamente hasta 1958, con la llegada del Frente Nacional y su reestructuración del Ministerio de Agricultura, las políticas indigenistas (de las anteriores Secciones de Negocios Indígenas o de Asistencia Indígena) se concentraron en la División de Resguardos Indígenas dirigida por el indigenista Gregorio Hernández de Alba.

En 1960, esa misma División de Resguardos Indígenas, dejaría de ser una extensión agropecuaria del Departamento de Tierras y Colonización del Ministerio de Agricultura y Ganadería, y pasaría al Ministerio de Gobierno como la División de Asuntos Indígenas (González Rojas, 2021, p. 169). En ese momento, a pesar del cambio ministerial, la vinculación de la oficina de Asuntos Indígenas con las políticas sobre la tierra del país estuvo más comprometida que en otros momentos históricos. De hecho, con la creación de la Ley 135 de 1961, y con los programas de desarrollo derivados, los enfoques indigenistas cada vez más quedaron en el olvido y poco a poco se fundieron entre políticas regionales más generales. Paradójicamente, las reformas agrarias, que comenzaron con el gobierno liberal de Alberto Lleras Camargo (1958-1962), aunque le dieron una estructura administrativa más sólida a la cuestión indígena, también establecieron los lineamientos para su posterior adelgazamiento institucional. Como mencioné antes, con la segunda gran ley agraria de Colombia, la política indigenista pasó de la “integración social de los indígenas” al “desarrollo regional” entendido como una totalidad.

Además, con la aparición del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INCORA) —a partir de la Ley 135 sobre la reforma social—, las políticas agrarias se enfocaron con mayor énfasis en la dotación de tierras para campesinos, en la adecuación de las tierras para la producción y en la dotación de servicios sociales básicos (Franco y De los Ríos, 2011, p. 103). En esa legislación, por ejemplo, se crearía la todavía vigente Unidad Agrícola Familiar (UAF).⁷¹ En las primeras tres décadas de la segunda mitad del siglo, en los años sesenta,

⁷⁰ En 1994, ese ministerio se reestructuraría con el nombre actual de Min. de Agricultura y Desarrollo Rural.

⁷¹ Las Unidad Agrícola Familiar - UAF, según la Agencia Nacional de Tierras – ANT (dependencia del Minagricultura), son “el instrumento que busca determinar técnica, objetiva y equitativamente en el territorio,

setenta y ochenta, cada vez más se consolidó la transición de los enfoques particularistas de los gobiernos anteriores a cuestiones más generales centradas en el desarrollo rural integrado. Paralelamente, en la medida en la que avanzaron esos planes desarrollistas en el Estado, alineados con proyectos imperialistas institucionalizados (entre ellos, la Alianza para el Progreso),⁷² también comenzó la interlocución campesina desde la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) de 1967, así como la concertación con los emergentes movimientos indígenas iniciados con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) de 1973 y el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) de 1975.

Sin embargo, en los años setenta, la aplicación de la reforma agraria a través del INCORA no se centró exclusivamente en las tierras consideradas rurales o campesinas (de terrenos baldíos o de colonizaciones dirigidas) (Machado, 2009). Esa institución también estuvo a cargo de la adquisición y dotación de tierras a comunidades indígenas y de la constitución de nuevos o antiguos resguardos indígenas (CEPAL, 2001, pp. 21-22). Entre las “funciones específicas” del INCORA estaba la articulación con la División de Asuntos Indígenas en relación con las tierras que se podían considerar baldías, pero que en realidad eran tradicionalmente ocupadas por las poblaciones indígenas, además de la concertación con esa entidad para la adquisición de nuevas tierras en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no las poseyeran legalmente (Hernández Amaya, 2012, p. 103). Concretamente, el caso de la comunidad ēbēra chamí de la hoy denominada Karmata Rúa permite observar ese desplazamiento: de un anterior problema indígena (dirigido por las oficinas indigenistas) a un nuevo problema sobre la tierra (conducido principalmente por el INCORA). A diferencia de la década anterior, a lo largo de los años setenta fueron constantes las tensiones entre las diferentes escalas de reciente interlocución (la nacional —vinculada a su vez con lo global—, la regional y la local —que implicaba tanto la participación desde los municipios vecinos y especialmente la de la propia comunidad—).

la extensión o superficie necesaria para la producción que es posible titularle a cada familia en procura de garantizar el acceso a tierras” (véanse los portales sobre las UAF de la ANT https://www.ant.gov.co/wp-content/uploads/2022/09/Cartilla_UAF_v7.pdf y del DANE <https://www.dane.gov.co/files/dig/ManualUAF.pdf> (consultados el 26 de julio de 2024).

⁷² Con la Ley 4 de 1973 se formalizó el primer programa (en toda América Latina) de Desarrollo Rural Integrado (DRI). El antropólogo Arturo Escobar (2014) explicó que las políticas de desarrollo nacional, establecidas con los discursos de planeación económica, comenzaron en la década de los sesenta, pero se comenzaron a consolidar una década después. En esa época, Colombia sería —junto con Chile— uno de los “conejiños de indias” del Banco Mundial y la comunidad internacional del desarrollo (p. 197). Así, en el contexto de la invención del Tercer Mundo, esos programas consistieron en un esfuerzo “patrocinado por Estados Unidos para reducir el atractivo de la revolución cubana y demostrar que el medio más efectivo para mejorar las condiciones materiales de América Latina era el capitalismo progresista y no el comunismo” (Bushnell, 2013, p. 327).

Desde diciembre de 1971, el director nacional del INCORA, Martín J. Camacho Barrero, (adscrito al Min. de Agricultura) comenzó con las averiguaciones en la División de Asuntos Indígenas (del Min. de Gobierno) para determinar *si existía constituido legalmente un resguardo indígena, en la fracción de Cristianía, jurisdicción del municipio de Jardín*. Solicitando, si el caso resultara afirmativo, *las copias de todos los documentos que acreditaran su existencia*. Por esa misma época, Aníbal Tascón también había retomado de manera contundente las comunicaciones con las diferentes instancias estatales (y no estatales) para resolver la situación de su comunidad. Así, de ahí en adelante, comenzaría una lluvia de comunicados oficiales que, siguiendo las palabras de X-504, fueron enviados por el “gobernador señor doctor” y “presidente el señor doctor” o el “ministro el señor doctor” (Jaramillo E., 1991). En 1972, por ejemplo, debido a una petición del abogado Tascón, en la oficina de Asuntos Indígenas se manifestó la necesidad de un estudio socioeconómico de la comunidad en cuestión. Sin embargo, tres años después, esa misma oficina le escribió a la Gobernación de Antioquia informándole que “ni el Ministerio de Gobierno, ni el INCORA” disponían de los “elementos necesarios o las partidas presupuestales para ese objetivo”.

Si bien la División le solicitó a la Gobernación “el pasaje aéreo de ida y regreso correspondiente; el transporte en el área; la alimentación; el alojamiento y los elementos de trabajo para tres estudiantes de último semestre de antropología, sociología y economía por espacio de tres meses”. Al parecer, de esa petición finalmente resultaría la visita del indigenista colombiano Roque Roldán Ortega a la parcialidad de Cristianía. No he podido establecer con precisión la fecha de ese viaje, pero estimo que fue realizado entre 1973 y 1976. Durante ese periodo, Roldán Ortega, como abogado al servicio del INCORA, viajó a la montaña de Caramanta acompañado por el sociólogo Hernando E. Sánchez. Estos dos académicos formularon lo que sería el primer estudio estrictamente gubernamental sobre esta comunidad. Bajo el título de *La tenencia de la tierra en el resguardo indígena de Cristianía, Jardín (Antioquia)* desarrollaron cuatro secciones relacionadas con: 1) Generalidades; 2) La comunidad indígena; 3) Organización social, y 4) La tenencia de la tierra. Ese documento sería publicado por el INCORA en junio de 1976 y además serviría como base para que, en agosto de ese mismo año, la misma entidad iniciara un proceso denominado “Programa de Adquisición de Tierras: Comunidad Civil Indígena de Cristianía – Ubicada en jurisdicción del municipio de Jardín” (Expediente número 40773). A continuación, me centraré en algunas de las partes que considero son las más relevantes del texto de Roldán y Sánchez para

comprender el territorio y la territorialidad histórica de los ēbēra chamí de Cristianía, así como en los posteriores diagnósticos derivados de ese primer análisis institucional.

En la primera sección, de las “generalidades”, los autores describieron por primera vez el clima, la hidrografía, la orografía, la ecología, la flora y la fauna particular del territorio comunitario ēbēra chamí ubicado entre Andes y Jardín. Además, hicieron un análisis especial de los suelos y la fertilidad de estos para el cultivo del café, que seguía los recientes estudios comenzados dos o tres años antes por FEDECAFE. En este apartado, resaltaron un hecho que sería bastante relevante para las conclusiones de su evaluación, y es que esta comunidad estaba asentada en un territorio con “suelos pedregosos, superficiales y susceptibles de erosión” en una “pendiente del 80% con longitudes demasiado largas”. Es decir, en la esquina o pendiente entre la quebrada San Bartolo y el río San Juan. Por otro lado, en la segunda sección, sobre “la comunidad indígena”, para entender las “formas de asentamiento” y las “sectorizaciones” de las familias en esa propiedad, Roldán y Sánchez formularon un análisis histórico sobre los límites territoriales del área actual de la comunidad. A saber:

Tabla 7. Límites históricos del territorio comunitario por Roldán y Sánchez (1976)

<i>Límites originales</i>
De acuerdo a la tradición oral de la parcialidad, los límites originales abarcaban un territorio de aproximadamente 1.315 has. Hoy ocupado en su mayoría por propietarios y hacendados no indígenas, quedando reducida la comunidad a 1/9 de ese territorio. Esos límites originales son: SUR: De la desembocadura de la quebrada EL CAMPIN al Río CLARO, siguiendo el curso del río hasta su desembocadura al Río SAN JUAN. OCCIDENTE: De la desembocadura del Río CLARO al Río SAN JUAN siguiendo el curso del Río SAN JUAN hasta la desembocadura de la Quebrada SAN BARTOLO. NORTE: De la desembocadura de la Quebrada SAN BARTOLO siguiendo el curso de la quebrada hacia arriba, hasta el lugar donde la cruza el camino antiguo que de ANDES conduce a JARDÍN. ORIENTE: Del lugar donde cruza la quebrada SAN BARTOLO, el camino antiguo que de ANDES conduce a JARDÍN, siguiendo el camino (camino de la Caciana) hasta el punto de partida.
<i>Límites de la escritura</i>
La escritura actual de la comunidad corresponde a la número 977, dada el 13 de Noviembre de 1874 como donación por GABRIEL ECHEVERRY en la Notaría 2ª. de Medellín. Revisados los linderos conforme lo señala la escritura, se encontró que tampoco coinciden con el área que ocupan actualmente los indígenas. La mitad de las tierras de la comunidad están hoy en día ocupadas por un hacendado particular llamado LIBARDO ESCOBAR. Los límites de esta escritura son: NORTE: De la desembocadura de la Quebrada BARTOLO al Río SAN JUAN, quebrada arriba hasta el paso del camino que gira para JARDÍN. ORIENTE: Por dicho camino hasta el TAMBO (antiguo) de JULIÁN PANCHÍ y de allí en línea recta 620 varas más. SUR: Del punto anterior siguiendo una línea recta por la distancia más corta hasta el Río SAN JUAN. OCCIDENTE: Del punto anterior siguiendo el Río SAN JUAN hacía abajo hasta el encuentro con la Quebrada BARTOLO.

Límites actuales

Estos límites se refieren al territorio ocupado por la comunidad luego de perder la mitad del territorio al Sur del Resguardo. Estos límites son:

NORTE: De la desembocadura de la Quebrada SAN BARTOLO al Río SAN JUAN, siguiendo el curso de la quebrada hacia arriba hasta dar con un puente de un camino antiguo que penetra en la comunidad por el sitio denominado “El Crucero” y que conducía de ANDES a JARDÍN. Actualmente ese camino lo utiliza la parcialidad en sus desplazamientos hacia ANDES.

ORIENTE: Del puente mencionado siguiendo el camino antiguo, que en la comunidad recibe el nombre de “camino del cielo” y que sigue el lindero de la comunidad con ALBERTO ESCOBAR y JESÚS M. PAREJA, hasta el sitio denominado EL CEIBO, al pie de la carretera ANDES-JARDÍN y donde se desprende el carretable que penetra al poblado indígena.

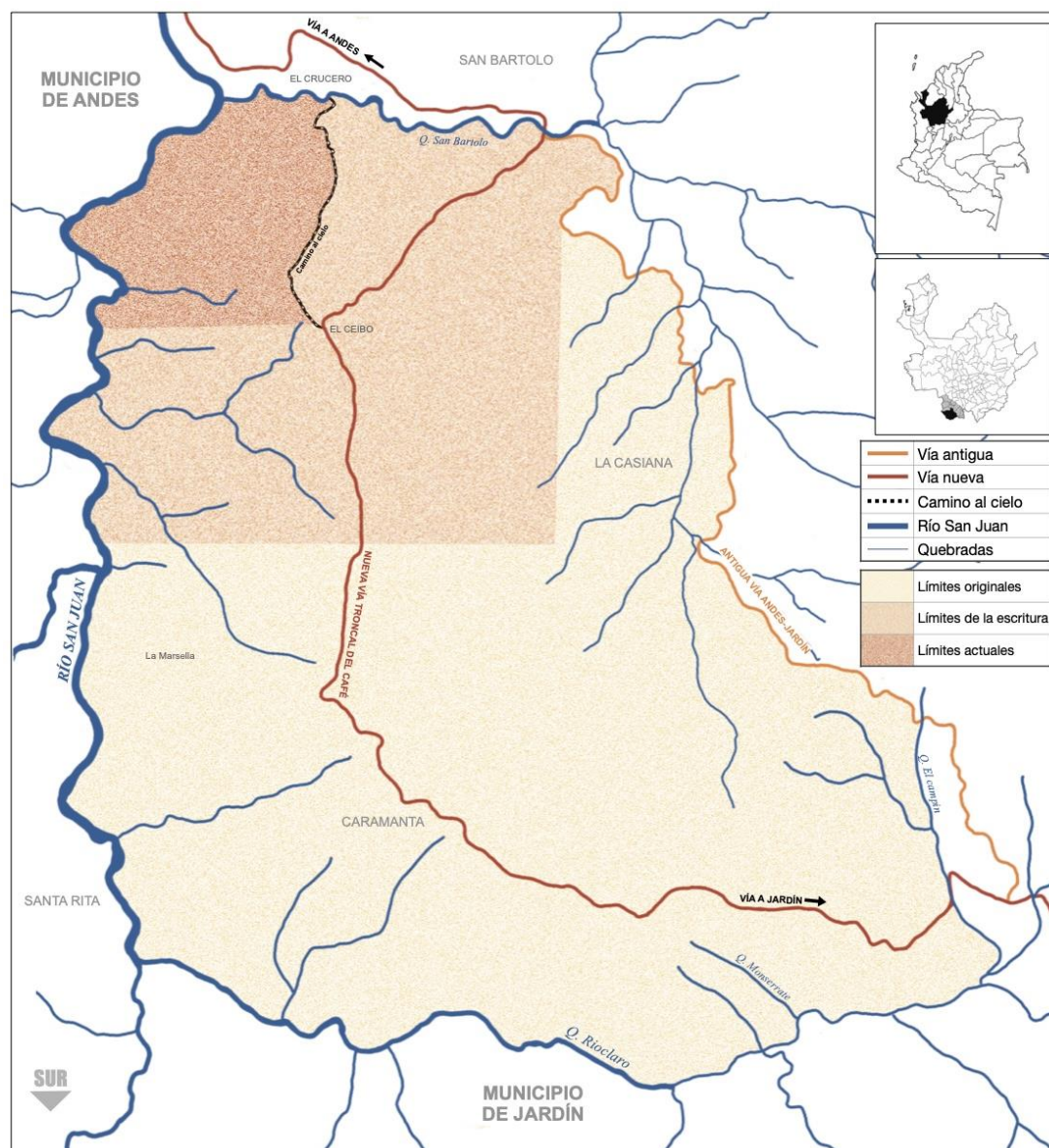
SUR: De el sitio denominado EL CEIBO, siguiendo hacia el occidente por una cerca que deslinda las tierras de posesión de LIBARDO ESCOBAR y las tierras de la comunidad hasta encontrar el Río SAN JUAN.

OCCIDENTE: Del sitio anterior siguiendo el curso del río SAN JUAN aguas abajo hasta la desembocadura de la Quebrada SAN BARTOLO, punto de partida.

Fuente: tomado textualmente de Roque Roldán Ortega y Hernando E. Sánchez, 1976.

Basados en esas delimitaciones, los autores concluyeron que la “comunidad ha[bía] venido perdiendo su territorio”, pues de un “área original” de 1.315 hectáreas (ha), la escritura 977 (de 1874) les había otorgado 276 hectáreas, de las que solamente poseían 140 en 1976 (Roldán Ortega y Sánchez, 1976). En esa “área actual” la comunidad había establecido un asentamiento dividido por cinco sectores diferenciados en un “relativo agrupamiento por familias”. Adicionalmente, allí contaban con: una inspección de policía (dependiente del régimen administrativo de Jardín), una capilla (establecida décadas atrás por Ezequiel Pérez), una escuela (construida con aportes de FEDECAFE), una cooperativa (de compra y venta) y una cancha de balompié. La siguiente cartografía (**Cartografía 6**) es un intento por representar esos diferentes límites históricos del territorio comunitario. Hay que tener presente, sin embargo, que sobre todo los límites del siglo XIX son los más difíciles de esquematizar, pues no sabemos con certeza dónde estaba ubicado el tambo de Julián Panchí. En ese sentido, esta es una aproximación más hipotética que verídica; aun así, intenté mantener las proporciones dadas por los autores.

Cartografía 6. Límites históricos del territorio comunitario basados en Roldán y Sánchez



Fuente: elaboración propia⁷³.

Por otro lado, los investigadores también señalaron que la carretera más reciente —en el mapa *nueva vía troncal del café*— todavía era un “camino de herradura” en el que se gastaban cinco horas a pie entre Andes y Jardín. Esto, como lo señalé en el capítulo anterior, parece que no había cambiado mucho desde 1917 cuando pasó Rufino Gutiérrez. Recordemos que a principios del siglo el funcionario mencionó su paso por la antigua vía, en un trayecto de casi seis horas de un poblado a otro, pues la nueva carretera era una empresa todavía incompleta por los “obstáculos materiales” (Gutiérrez, 1921). Cincuenta y nueve

⁷³ Los **límites actuales, de la escritura y los originales** de este mapa están basados en la información de la **Tabla 7. Límites históricos del territorio comunitario** por Roldán y Sánchez, que fueron delimitados en 1976.

años después, la nueva vía seguía reflejando un estado igual de deficiente como años atrás lo había hecho el antiguo camino (Roldán y Sánchez, 1976). A diferencia de la carretera anterior, este nuevo trayecto pasaba por El Ceibo, un sitio donde estaba el “centro poblado” de la comunidad (en el sector de los González) y que limitaba directamente con la propiedad de Libardo Escobar. La **Cartografía 7** también es un esfuerzo por representar esa antigua “sectorización” que Roque Roldán Ortega y Hernando E. Sánchez plasmaron.

Cartografía 7. Sectorización por familias del territorio ancestral



Fuente: elaboración propia con ayuda telefónica de Alejandro González Tascón.⁷⁴

Roldán y Sánchez (1976) precisaron que en esa pequeña área comunitaria había setenta y siete viviendas, de las cuales solo siete eran tambos tradicionales, y que estas estaban habitadas por ciento trece familias distintas. En los años setenta, la comunidad indígena ubicada en la esquina de la quebrada San Bartolo y el río San Juan estaba compuesta por una población en la que se proyectaba un significativo crecimiento demográfico. Las edades con mayor número de personas registradas (entre 1 y 24 años) abarcaban más de la

⁷⁴ La antropóloga Cecilia Hernández E. (1995) dice que en los sesenta y setenta, en el centro, junto con los Tascón, también vivían los Carupia (p. 66). Sin embargo, Roldán y Sánchez (1976) no los incluyeron en la sectorización de las familias tradicionales, ni tampoco lo hizo Alejandro González Tascón. Además, González Tascón mencionó que, en esa misma época, comenzaron a llegar familias indígenas de otras partes para establecerse en Cristianía; por ejemplo, los Cortés.

mitad de la población. La mayoría de esos habitantes, además, estaba en algún proceso de escolarización que empezaba desde la temprana niñez. Las clases en la escuelita se impartían en castellano y la totalidad de la población era bilingüe (hablaban fluidamente tanto español como ēbēra chamí). De ahí también que resaltaran el papel de la educación como un canal de asenso para algunos jóvenes que en ese momento ya estaban por graduarse de sus estudios universitarios en abogacía y veterinaria.

Sin embargo, los autores identificaron que por la “intensa presión por la tierra” y las “exigencias de la economía” la mayoría de esos jóvenes se veían obligados a trabajar como “semi-proletarios”. En términos generales, esto se debía a dos variables relacionadas. Uno. el acceso a los servicios prestados por entidades públicas y privadas en el territorio de la misma comunidad. Dos. la necesidad de generar ingresos para el consumo. El primero de estos puntos estaba asociado con la “incidencia” de (nueve) entidades “del Estado o instituciones privadas” que prestaban “servicios” a la comunidad “con fines diversos (privados, ideológicos, políticos, etc.)”. Entre estas se encontraba la mencionada FEDECAFE, además del Banco Cafetero, la Secretaría Nacional de Salud, el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), la Secretaría Departamental de Agricultura, Radio Sutatenza, y el propio INCORA. Instituciones que finalmente tenían que ver, directa o indirectamente, con la incorporación de las y los jóvenes indígenas como mano de obra cafetera; es decir, como jornaleros (informales) de los terratenientes de la subregión.

Los investigadores resaltaron que una parte de esos “programas” tenía sus intereses en “fijar” a la “población campesina de Cristianía sobre la tierra”. Principalmente, se trataba de proyectos que buscaban ubicar a los indígenas como mano de obra de las fincas situadas al norte del municipio de Andes, en Tapartó y El bosque. No obstante, la mayoría de los ingresos de la recolección del café eran adquiridos en las fincas de las veredas vecinas en El Crucero y El Ceibo o en San Bartolo, Caramanta, Monserrate y La Marsella (véase **Cartografía 9**). Ese trabajo como recolectores, a pesar de ser especialmente activo entre los meses de noviembre y diciembre, se había convertido en la fuente más importante de ingresos de toda la comunidad. Además, incidía directamente en los “dos tipos de familias” que se diferenciaban, debido a esas rentas, por la cantidad de recursos que destinaban para la compra de los alimentos que no podían sembrar. Provocando, de esta manera, familias con “mayores ingresos” y familias con “menores ingresos”. Clasificadas las del segundo grupo como las familias “pobres y típicas” del “resguardo”, que comúnmente se desplazaban todos los domingos (días de mercado) a la plaza principal de Andes para vender cestos de diferentes

fibras, objetos de arcilla, instrumentos musicales y escobas para barrer. Artículos que, ocasionalmente, también se comercializaban en Jardín.

Es relevante subrayar que en ese momento la montaña de Caramanta ya no era parte del territorio comunitario. Ni era más una referencia para aludir a los indígenas que vivían entre los municipios de Andes y Jardín. Con el paso del tiempo, el arrinconamiento de los indígenas y la apropiación de esa montaña por parte de los hacendados vecinos hicieron que Caramanta se convirtiera en una vereda independiente del territorio de Cristianía; nombre con el cual, en ese momento, únicamente, era reconocido el poblado indígena. Ahora bien, en la tercera sección, sobre la “organización social”, Roldán y Sánchez se centraron en el contexto histórico de la comunidad para entender el problema que realmente les interesaba sobre la tenencia de la tierra. En ese punto discutieron las posibles explicaciones históricas planteadas tanto adentro como afuera de la comunidad. Por un lado, estaban los “antecedentes” que proponían otros investigadores como James Parsons (1952) y Luis Guillermo Vasco (1975) (citados por Roldán y Sánchez). El primero de estos dos académicos afirmaba que “los chamí de Andes provenían del Alto Andágueda”. El segundo explicaba que, aunque el desarrollo histórico del grupo chamí en general todavía era materia de discusión, ese pueblo indígena procedía del río Mistrató y del alto río San Juan de los departamentos de Chocó y Risaralda.

Por el otro lado, estaban tres diferentes “hipótesis” que circulaban en la tradición oral de la comunidad. La primera, que llegaron del alto río San Juan. La segunda, que tradicionalmente ocupaban toda la margen izquierda del río Cauca y que subían por el río San Juan de Antioquia, “antiguamente denominado DOCATO, en CHAMÍ, Río de Sal”. En tercer lugar, puesto que “el nombre original del lugar era CARAMANTA por ser asiento además del Grupo Indígena de CARAMANTA”, y que “una parte de la región (vecina a la comunidad) lleva[ba] ese nombre”, se señalaba la “posibilidad de la asimilación entre el Grupo Indígena CARAMANTA y una migración CHAMÍ”. Aún sin emitir una sentencia sobre esos orígenes, Roldán y Sánchez propusieron que probablemente la “existencia y permanencia de la comunidad indígena de Cristianía” había sido posible gracias a la “circunstancia histórica de su integración a la economía regional [obviamente bajo las peores condiciones de explotación]”. Para los investigadores el “etnocentrismo cultural antioqueño” había derivado “en la violenta expropiación de las tierras indígenas” y en la posterior incorporación de los indígenas como fuerza de trabajo “libre”. Una circunstancia que se asemejaba a la “protección” y “fijación a la tierra” pretendida por Echeverri en el siglo XIX.

En otras palabras, era una situación que se veía reflejada “en las relaciones de la comunidad con las haciendas colindantes”, y que era relevante en la medida en la que “la hacienda necesitaba la mano de obra de los indígenas” y “usaba el territorio indígena como área de expansión de sus propiedades”. En concreto, esto se debía a que los “límites territoriales” de los indígenas eran “ambiguos” y los hacendados los aprovechaban para expandir sus “ambiciones territoriales”. No sin generar “espontáneas resistencias” por parte de algunos indígenas que empezaban a “descubrir el problema por la tierra” en la “estructura regional de poder” que imposibilitaba reconocerles su derecho sobre las “tierras ocupadas por terceros”. La última parte de la tercera sección estuvo centrada en “los desplazamientos” y las “tendencias a la migración” de la “sociedad chamí”. Sin embargo, por encima de las movilizaciones generales de la etnia chamí a otras geografías en su “afán de encontrar un territorio”, en su trabajo de campo estos dos investigadores se habían encontrado 43 indígenas de Cristianía localizados, con sus familias, en el río Atrato (4), San Antonio del Chamí (10); Segovia (5); Turbo (6); Medellín (2); Bolívar (4); Puerto Bélgica (2); Cáceres (3); Caucasia – El Tigre (2); Ayapel (1); Puerto Berrio (2); Támesis (1), y Popayán (1).

Finalmente, en la cuarta sección, sobre la “tenencia de la tierra”, los autores se enfocaron en construir los argumentos requeridos para que el INCORA dictaminara si este era o no era un caso susceptible a la adquisición de tierras. De este modo, comenzaron por analizar “el valor jurídico de la donación” y si la “propiedad comunal de los indígenas” constituía legalmente “el carácter de resguardo”. Hasta este punto me he referido a la propiedad de esta comunidad como “una especie de resguardo” o un “resguardo” entre comillas. Esto se debe a que, como también lo señalaron los redactores del informe, la comunidad que en ese momento era conocida con el apelativo de Cristianía, y en otros periodos como Caramanta, no había sido legalmente acreditada como un resguardo constituido por el Estado nacional o regional. Roldán y Sánchez retomaron la discusión de los “antecedentes históricos” del “asentamiento chamí de Cristianía” especificando que no se tenía claridad sobre la fecha en la que “más o menos pudo haber comenzado”. Sin embargo, las “informaciones” los llevaban a concluir que se trataba de un poblado conformado por comunidades indígenas caramanta y chamí que antiguamente habían coincidido en la “región de Andes”. De esta manera, los indígenas de Cristianía eran una comunidad que, si bien *no correspondía al asentamiento* original, se había formado —o “fusionado” retomando las “suposiciones” de Aníbal Tascón— debido a la necesidad de “replegarse cada vez más hacia zonas escarpadas a medida que avanzaba la colonización”.

La base principal de ese análisis la tomaron del texto de Parsons, que como expliqué en la introducción había mencionado las *10 fanegadas reservadas para 18 naturales*. Aunque el hecho concreto se respaldaba en el “desalojo” que había comenzado con la “fundación del pueblo de Andes” y en la documentación que permitía rastrear el primer “acto de donación”.

Con esas evidencias, los autores concluyeron que la donación, por un lado, pudo “estar orientada a evitar la emigración de los indios”, puesto que estos significaban una “fuente importante de mano de obra barata”; y, por el otro lado, implicó que los indígenas quedaran “reducidos” en un “lote fijo” y “renunciaran al resto de las tierras circunvecinas, que seguramente aprovechaban en sus labores de cacería y pesca”. Al restringir a esos indígenas en un “área pequeña y exactamente señalada” el *resto de las zonas quedaban libres para los colonos que en esa época estaban conformando el municipio de Andes*. Con esa donación, además, las y los indígenas firmantes se acogieron a las “formalidades que de acuerdo con las leyes de la época daban vía legal a una escritura traslaticia de dominio”.⁷⁵ En ese sentido, bajo las formas del derecho en el contexto de la donación, dadas por la Constitución nacional dictada en Rionegro (Antioquia) en 1863, ese “cuasicontrato de comunidad” les otorgó un carácter “transitorio” con el que Echeverri había “pretendido” la posterior “constitución de un resguardo”. Adicionalmente, y quizá todavía más importante, las y los indígenas de esa comunidad se habían sometido a las disposiciones de la Ley 89 de 1890, que determinaba la forma en la que los *salvajes debían someterse a la vida civilizada*.

De ahí que la acreditación de las “actas de nombramiento y posesión de los gobernadores y miembros del cabildo”, preservadas en la Alcaldía de Jardín, también fuera una parte importante de las *pruebas que corroboraban el carácter de resguardo*. De hecho, en ese informe los autores anexaron los nombramientos de Jesús Vélez González (de 1956) y de Pablo Emilio Yagarí (de 1960). Recordemos que este último también había sido el gobernador que conversó con Virginia Gutiérrez de Pineda y con su esposo Roberto Pineda en 1950.⁷⁶ Sobre el que además escribieron que se certificaba a sí mismo como gobernador

⁷⁵ Según la definición de la RAE: *traslaticio(a)* es “distinto del primitivo o más propio y común”.

⁷⁶ Pablo Emilio Yagarí, posiblemente sea el bisabuelo de Yair y el mismo de la **Fotografía 5** del capítulo 2. Sobre el cual, además, Jiménez Marzo (2018) escribió: “En 1956 la misión católica abandona el territorio, dejando como forma de gobernación un cabildo, como se estipula en la ley 89/1890, con el objetivo de que el indígena aprendiera a gobernarse. El resguardo estaba entonces dividido territorialmente por parentelas, que era la forma tradicional Embera de organizarse, división que producía muchas discordias y peleas. Una de las primeras cosas que hace el nuevo cabildo es denunciar el hacinamiento que sufría la comunidad, y los problemas de subsistencia que ello comportaba, lo que les obligaba, entre otras cosas, a jornalear en la hacienda de Libardo Escobar, el nieto de Juan Bautista, o bien migrar a otros municipios. El primer gobernador de este nuevo cabildo fue Pablo Emilio Yagarí, el líder de una de las parentelas de la comunidad, y capataz en la finca de los Escobar.

con el *sello de caucho que siempre llevaba para estampar en los documentos legales* (Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, p. 290).⁷⁷ Y mucho antes que ese gobernador, como además indiqué en el capítulo anterior, desde 1907 y también siguiendo la Ley 89, se había constituido el cabildo de Caramanta-Cristianía con José Diego Yagarí como su primer mandatario (ver: **Fotografía 5**).⁷⁸ Por lo demás, en la última parte de su dictaminación, Roldán y Sánchez establecieron que, de acuerdo con los criterios técnicos fijados, la cantidad de tierra por UAF estaba en 7 hectáreas, pero en Cristianía solo se contaba con 1 hectárea por Unidad Familiar Agrícola. Requiriendo, sin tener en cuenta las futuras posibilidades de crecimiento demográfico, al menos 791 hectáreas para el mejoramiento de la comunidad.

Además, para la fijación de esa nueva área que se debía adquirir también era importante considerar que solo el 50 % de las 140 hectáreas que la comunidad poseía en ese momento eran utilizables. En vista de que, como mencioné al inicio de este completo estudio sociodemográfico, el 80 % de esas hectáreas estaban ubicadas en pendientes abruptas y erosionadas. En suma, los autores plantearon que la solución más viable, siguiendo los deseos de la propia comunidad, era “la adquisición de varios predios colindantes o bastante próximos a sus tierras actuales”. Considerando, “con sobrada razón”, que el primer predio que debía ser recuperado era el de Villa Inés de Libardo Escobar, pues correspondía a las “antiguas tierras del resguardo”. No sin estimar que, como veremos más adelante, era posible que “el tenedor de esa tierra” pudiera *exhibir algunos documentos que respaldaran su derecho*. En ese caso, solo quedaban dos alternativas:

- a) Podrían los indígenas, por su cuenta y riesgo, adelantar el correspondiente juicio reivindicatorio, fundados en las normas de la Ley 89 de 1890, que consagran la imprescriptibilidad de las tierras de los resguardos cuando sus integrantes conserven los títulos que acrediten sus derechos. Esta alternativa tiene el inconveniente de dilatar por años la solución del agudo problema de tierras de los indígenas.
- b) Podría el Instituto, estudiados los títulos que presenta el actual tenedor de la tierra y si estos acreditan o plantean como seriamente discutible su dominio sobre la tierra, reconocer el valor de los mismos y entrar a iniciar el correspondiente trámite de la tierra por compra o expropiación. (Roldán y Sánchez, 1976)

Su gobernación estuvo caracterizada por el enfrentamiento con otras facciones del resguardo, lo que acabó, como cuentan sus familiares, con su asesinato a manos de otros Embera” (p. 152).

⁷⁷ Adicionalmente, Hernández E. (1995) señaló que en los sesenta hubo una disputa “en las planchas presentadas para la elección del cabildo” por tres hermanos de la parentela Yagarí, que eran reconocidos jaibanás y se causaron diferentes maleficios asociados con paros cardíacos y dolores estomacales, y con la muerte (p. 81).

⁷⁸ Antes de la institucionalización del cabildo los gobernadores o caciques eran jaibanás (Jiménez Marzo, 2018).

Estos dos investigadores terminaron haciendo énfasis en la “afectación” de los predios que por su “vecindad representaban una solución más viable para las exigencias indígenas”. A lo largo de las últimas páginas me he centrado detalladamente en ese estudio, pues su contenido será crucial tanto adentro como afuera de la comunidad en las próximas décadas del siglo XX. No obstante, por fuera dejé muchos elementos relacionados con los sistemas tradicionales de tratamiento de las enfermedades, el culto o las creencias, las pormenorizadas descripciones sobre las viviendas (tanto adentro como a fuera), la dieta según el tipo de familia, los salarios por los jornales en las fincas cafeteras o los costos del transporte en el área de Andes y Jardín, entre otros elementos. Todos estos temas que también hacen parte del contexto sociocultural y de la territorialidad de esta comunidad particular.

Ahora bien, anteriormente mencioné que después de la Ley 135 (sobre la reforma social agraria) empezó una articulación entre la División de Asuntos Indígenas y el INCORA. De hecho, la División debía darle el “visto bueno” al Instituto de la Reforma Agraria en los asuntos relacionados con la compra de terrenos o la legalización de las comunidades indígenas del país. Y así sucedió luego del estudio de Roldán y Sánchez. El 31 de agosto de 1976, el INCORA comenzó el “Programa de Adquisición de Tierras: Comunidad Civil Indígena de Cristianía” (Expediente número 40773). Más adelante, en septiembre de ese año, Hernando Aguilar Zuluaga (abogado de la sección de asistencia legal de Asuntos Indígenas) y Julián Narváez Hernández (el nuevo jefe de la División)⁷⁹ le escribieron a Guillermo Chivita Cárdenas (jefe de Titulación de Tierras del INCORA) para notificarle que basados en ese documento emitían un “concepto favorable” sobre la adquisición de tierras por parte de esa entidad. De esta manera, los funcionarios propusieron que en Cristianía era posible la “compra” o la “expropiación” directa *si fuera el caso*. Considerando, además, que “entablar juicios reivindicatorios sería de dudosa procedencia”, así como una cuestión *engorrosa y costosa que pospondría la urgencia de las soluciones más favorables*.

Al interior de la comunidad la visita de Roldán también marcó un hito significativo en la posterior trayectoria de la lucha. A partir de la memoria de algunos líderes de la actual Karmata Rúa, se cuenta que en su visita Roldán Ortega alertó a los indígenas, con las razones fundadas en su investigación, sobre el robo por parte de los terratenientes vecinos de las tierras que legalmente eran de la propiedad colectiva (Niaza Tascón, 2024, pp. 97-99).

⁷⁹ Hernández de Alba fue el director de la División de Asuntos Indígenas desde su creación hasta 1970. Iniciando los setenta, el académico enfermó y se retiró del cargo. Más adelante, retomaría un trabajo de menor en la División de Programación y Capacitación del Min. de Gobierno. Murió en 1973 (Perry, 2006, p. 103).

Específicamente, Yully Marcela Niaza Tascón (2024) reconstruyó oportunamente, en su reciente tesis de maestría en ciencia política, el contexto inmediatamente posterior (entre 1978 a 1982) a la visita de los dos académicos indigenistas (Roldán y Sánchez). Posicionada como una investigadora de la propia comunidad y heredera de las historias sobre la recuperación de la tierra, Niaza Tascón planteó, basada principalmente en la memoria de sus propios padres y en la de otras y otros comuneros y comuneras, que el proceso de organización indígena inició con la preocupación colectiva sobre la reivindicación de los derechos como pueblo indígena y con la defensa del derecho al territorio (p. 19). En las siguientes páginas me quiero enfocar en algunos elementos centrales de esta investigación para entender lo que ocurrió a finales de los setenta y principios de los años ochenta.

La discusión que propuso esta autora la reúne alrededor de: 1) la influencia directa del movimiento indígena del Cauca y otras organizaciones campesinas y obreras; 2) el título o las escrituras como el componente que fundamentó la lucha por la recuperación de las tierras de propiedad colectiva; 3) la conformación del cabildo como una estrategia para la posterior constitución del resguardo y la revitalización y reivindicación de la cultura *ēbēra chamí*; 4) los mecanismos legales de Aníbal Tascón y las acciones colectivas de las y los integrantes de la comunidad, que en ese momento se comenzaron a denominar a sí mismos comuneros(as); y 5) en el posterior enfrentamiento directo para la recuperación de las tierras progresivamente despojadas y en el impulso de esa lucha para la conformación de la Organización Indígena en Antioquia. En el primero de estos puntos Niaza Tascón (2024) resaltó el impacto del emergente movimiento indígena del Cauca en la motivación de los indígenas de Cristianía. Además de los numerosos viajes de estos indígenas a Pueblorrico, Medellín, Cali o Bogotá, también destacaba la estancia de Trino Morales, el líder del CRIC, en la montaña de Caramanta. Su presencia ayudó a delinear las estrategias para la organización y el fortalecimiento de la alianza con el movimiento étnico en general. Además de otras organizaciones como sindicatos, grupos de mujeres del suroeste, estudiantes de la Universidad de Antioquia, que se solidarizaron con la defensa del territorio indígena entre los municipios de Andes y Jardín (contexto específico que sobre todo es analizado por Salgado Hernández, 2010; y tangencialmente por López Urrego, 2011; Hernández Amaya, 2012; y Moncada López y Monsalve Mesa, 2014).

En torno al segundo punto, destaca la relevancia que tuvo la posesión del título o las escrituras de la propiedad donada en el siglo XIX. Niaza Tascón (2024) mencionó que fue Aníbal Tascón quien se propuso encontrar ese documento para la defensa de la comunidad.

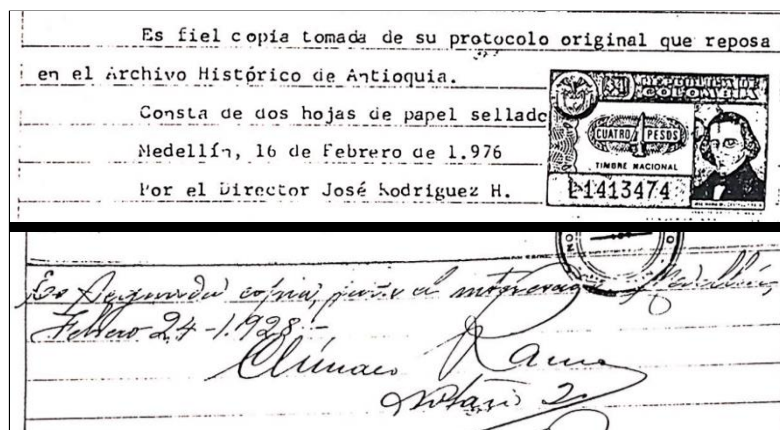
El indígena, como abogado y representante legal de esa lucha, emprendió la búsqueda de ese documento en los archivos de los municipios de Andes, Jardín, Ciudad Bolívar y Jericó donde finalmente lo encontró (pp. 60-61). En el primer capítulo contextualicé el hecho de que ese documento se preservara en ese pueblo y no en los otros más cercanos al asentamiento indígena. El punto relevante aquí es que con esa copia de la escritura los indígenas pudieron argumentar la legitimidad de la propiedad colectiva por una extensión de tierra mucho más grande de la que poseían en 1976. La nueva transcripción de este título, además, sirvió para respaldar la copia que desde 1959 el abogado le había referido a Hernández de Alba. En la época de la recuperación fue importante que otro de los integrantes de la comunidad también guardara una copia de esa misma titulación del siglo XIX. Juan Pablo Guasarabe, conocido como Pablito, mantenía en una caja pequeña de madera la copia de 1928 que había servido para la defensa ante el indigenismo.⁸⁰ Ahora, frente a la reforma agraria, como se ve a continuación, se renovó la legitimidad de ese antiguo respaldo (**Imagen 9**).

Aun cuando uno de los argumentos centrales de Niaza Tascón (2024) es que en la década de 1970 “aún no se conocía o no se consolidaba la figura del cabildo indígena” (p. 96), a lo largo de estas páginas he demostrado que esa entidad se había conformado, con representantes de la misma comunidad y no con otras personas externas, al menos desde 1907 (véase, por ejemplo, la **Fotografía 4**). Incluso, como mostré en el capítulo anterior, casi setenta años antes, el cabildo de Cristianía-Caramanta se creó “en conformidad con la Ley 89 de 25 de noviembre de 1890”. La misma ley que a inicios del siglo “determinaba la manera en la que debían ser gobernados los salvajes que fueran reduciéndose a la vida civilizada” (Mayorga García, 2017, p. 181), pero que en los años setenta sirvió como “el caballito de batalla del movimiento para la recuperación de tierras iniciado por las poblaciones indígenas de las montañas” (Gros, 2012, p. 66). Esta ley, como también expliqué antes, proporcionó el marco jurídico necesario para legitimar el movimiento de recuperación de las tierras colectivas, que no podían ser vendidas y bajo la cual toda compra o cambio realizado por terceros se consideraba nulo. En ese periodo de los movimientos indígenas y de las reivindicaciones étnicas hubo un desplazamiento al interior de las propias comunidades. El

⁸⁰ Los Pineda apuntaron que en Caramanta, así como el Baudó y en el río San Juan del Chocó, algunos indígenas guardaban en pequeñas cajas de madera sus “haberese personales y objetos de valor, especialmente collares o pectorales de chaquira, brazaletes, diademas y orejeras de plata. (Pineda G. y Gutiérrez de P., 1999, p. 89). En un cajón de ese tipo, Pablito Guasarabe guardó celosamente la copia de la escritura. Según Niaza Tascón (2024), ese documento se guardaba secretamente, envuelto entre telas, dentro de un baúl hecho por él mismo (p. 68).

incumplimiento de legislaciones, que en otro momento pretendían la “asimilación de los indígenas”, comenzó a ser una parte crucial en la defensa frente al Estado.

Imagen 9. Detalle de las copias de los títulos de propiedad



Fuente: copias consultadas gracias al investigador andino Gustavo Zapata Restrepo.
Arriba: detalle de la copia del 16 de febrero de 1976. Abajo: detalle de la copia del 24 de febrero de 1928.

Para las y los chamí de Cristianía, esta ley, además, se convirtió en “La Ley de los indígenas”. En la ley que los había “favorecido” y gracias a la cual se había “elegido un nuevo cabildo”. De hecho, por esos mismos años, esto lo confirmaron Apolinar Yagarí y Eulalia Yagarí. En un evento realizado por el Departamento de Antropología y Extensión Cultural de la UdeA, denominado “ciclo sobre los indígenas colombianos, su proceso histórico y su realidad”, Eulalia y Apolinar hablaron sobre su lucha y sobre su trayectoria de recuperación. Frente a académicos como Graciliano Arcila Vélez y Luis Fernando Vélez Vélez (el abogado indigenista sucesor en la dirección del Museo Universitario), los indígenas dejaron claro que desde los años cincuenta, cuando empezaron a enviar solicitudes al gobierno, ya “existía un cabildo tradicional” en la comunidad (véase también Jiménez Marzo, 2018). Aunque solo fue hasta la década de los sesenta, en el momento que estudiaron la Ley 89, que ese cabildo se reorganizó para reclamar y defender sus derechos.

Así, a mediados de los años setenta, sobre la base del cabildo empezó el direccionamiento de las autoridades indígenas y del proceso organizativo que daría paso a la posterior constitución del resguardo (y a la revitalización y reivindicación de la cultura ēbēra chamí) (Niaza Tascón, 2024, pp. 95-98). El fortalecimiento de la institución del cabildo fue tan importante en ese momento que, hoy en día, en Cristianía-Karmata Rúa, solamente se reconocen los gobernadores desde 1976. En otras palabras, a partir de entonces inició lo que en el presente conocemos como el “gobierno propio”. Encabezado por Joaquín Tascón como

primer gobernador electo, y luego por José Evelio Yagarí Tascón (1978), el abogado Luis Aníbal Tascón (1979) e Isaías Tamanis Yagarí (1980), solo por nombrar los cuatro primeros representantes (González Tascón, 2024) (Véase, además, **Imagen 13** del Capítulo 5).

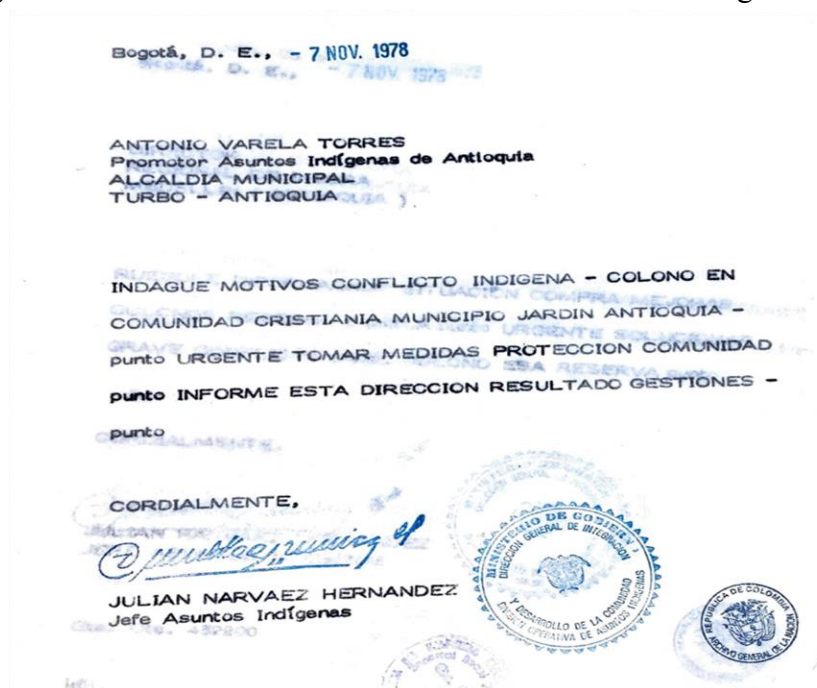
Sobre el cuarto punto Niaza Tascón (2024) enfatizó en los mecanismos empleados por Aníbal Tascón para la defensa legal de la recuperación de la tierra. Actualmente, algunos profesores y líderes de Karmata Rúa todavía recuerdan que Tascón empezó a realizar sus gestiones con el gobierno aproximadamente desde 1958, pero en la comunidad no se conocen los documentos de este proceso que reposan en el Archivo General de la Nación. Contrastar las acciones colectivas de las y los integrantes de la comunidad con estos documentos sería una labor significativa para fortalecer lo que hasta ahora se comprende sobre esos convulsos años. Entre estos están los archivos históricos de la División de Asuntos Indígenas que evidencian cómo, por lo menos desde 1978 a 1980, el Estado colombiano entorpeció el proceso de adquisición de tierras que había comenzado oficialmente en 1976. Aunque ya llevaba casi cuatro décadas en las oficinas del gobierno en Bogotá: contabilizando desde el año 1939 cuando por primera vez una oficina de tierras solicitó directamente documentación sobre esta comunidad indígena ubicada entre los municipios de Andes y Jardín.

En 1978, dos años después del concepto favorable de Julián Narváez Hernández, el jefe de Asuntos Indígenas, el abogado Aníbal Tascón emprendió el envío generalizado de telegramas a todas las oficinas del gobierno relacionadas con el tema de tierras en el país.⁸¹ Incluso le escribió al mismo presidente de la república, Julio César Turbay Ayala (1978-

⁸¹ Por ejemplo, en una de sus comunicaciones al director general del INCORA, con copia al director regional de esa misma entidad, a la División de Asuntos Indígenas y al ministro de Agricultura, Aníbal Tascón escribía: “Como bien es sabido por usted y la oficina regional y nacional del Instituto, que hace años atrás nosotros hemos venido insistiendo frecuentemente ante las autoridades competentes, que se nos entreguen las tierras para así poder sobrevivir. También es conocido por ustedes que las tierras de nuestros mayores fueron arrebatadas por unos terratenientes y gamonales de apellidos Escobares y que actualmente gran parte de nuestro resguardo indígena legalmente establecido, incluso con escritura pública se encuentra en poder del gamonal y terrateniente: Libardo Escobar Pérez. Consta una resolución de adjudicación de tierras a nuestra comunidad. De la expedición de dicha resolución hasta ahora, ha transcurrido ya mucho trecho y hasta el momento no hemos visto se haya llevado a la práctica como tal. Esto nos ha extrañado mucho pues según el instituto la adjudicación sería en un tiempo prudencial, es decir en un lapso considerable de tiempo. Llevamos ya más o menos 5 años en estos ajeteos y cuando creíamos que sí se cumpliría la resolución y que se entregaría la tierra nadie aparece. La comunidad en la cual vivimos todos nosotros, padece el más detestable hambre, que, sin duda alguna, jamás padecieron nuestros mayores. Usted señor director y las demás autoridades competentes y la ciudadanía en general tienen los datos estadísticos de nuestra vereda y de ellos pueden sacar por deducción la situación en la que nos encontramos. Manifestamos nuestra inconformidad por lo que parecer ser “mora” en la entrega de tierras, pensamos que al paso que andan las cosas nos moriremos de hambre, mientras que el terrateniente Libardo Escobar que posee ilegal e injustamente nuestra tierra, se jacta de decir que “su tierra” no se la quitará nadie. Que ironías tiene la vida diaria dentro de este sistema inhumano. La paciencia de todos nosotros los habitantes de Cristianía se está agotando todos los días más y más, esto como producto de la miseria, el abandono y la discriminación a la que nos tienen sometidos [...]”. (CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3//84.2.2.)

1980), para que visitara a Cristianía y resolviera personalmente el problema de la falta de tierra. A estas demandas se sumaron diferentes movimientos (Acción Campesina de Colombia y Movimiento Obrero de Coltejer y Rosellón) y sindicatos de importantes empresas antioqueñas (Pintuco y FEDECAFE, entre otros). En los múltiples oficios enviados por el abogado indígena, así como por esas empresas e instituciones, los Ministerios de Gobierno y Agricultura, la División y el INCORA respondieron que la adquisición ya estaba aprobada y que agilizarían las diligencias, o que estaban haciendo todo lo que estaba a su alcance para remediar “la deficiente cuestión territorial de los indígenas de Cristianía”. La comunidad, además, escribía que ya habían pasado más de cinco años desde la primera visita del INCORA y que era urgente solucionar el problema de la falta de tierra. También otros poblados indígenas del suroeste, que tampoco estaban legalizados y que enfrentaban sus propios problemas sobre la tierra escribieron a favor de Cristianía.⁸²

Imagen 10. Archivos históricos de la División de Asuntos Indígenas (1978)



Fuente: AGN (Colombia), Correspondencia enviada y recibida, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, 1978. CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3//62.2.1. En este caso, el documento que mostramos es una comunicación del jefe (nacional) de la División al promotor (regional) de Asuntos Indígenas.

Un análisis profundo de la documentación existente posibilitaría entender por qué tras dos años de procedimientos burocráticos sobre esta comunidad, y aún después de la aprobación del estudio de Roldán y Sánchez por parte de Narvárez Hernández y la oficina de

⁸² Específicamente, el cabildo del hoy Marcelino Tascón del municipio de Valparaíso; legalizado en 1998.

Asuntos Indígenas, este funcionario continuaba “indagando” por los “motivos del conflicto” entre “indígenas y colonos” en Jardín (como se ve en la **Imagen 10**). También permitiría comprender el fondo de las estrategias concretas a las que recurrió el abogado Tascón cuando escribió en 1978 que en la comunidad de Cristianía había “dos mil aborígenes”. Cuestión que desde luego era falsa, pues en esa época se contabilizaban alrededor de 564 personas, y solamente, en el presente, en el censo de 2023, la población de Karmata Rúa-Cristianía está en los 2.000 integrantes repartidos en 500 familias (Niaza Tascón, 2024, p. 42).

Finalmente, el estudio detallado de estos archivos de Asuntos Indígenas sería conveniente para un análisis discursivo o desde una antropología del Estado, así como para relacionar la situación de los ėbĕra de la montaña de Caramanta con los indígenas del Alto Andágueda, que también eran frecuentemente nombrados en esos oficios. Asimismo, sería acertado vincular esto con las acciones locales que Niaza Tascón (2024) describió sobre esos mismos años. Por un lado, la ineficiencia, quizás estratégica, del Estado; y, por el otro, el empapelado de Andes y Jardín a favor de la lucha por la tierra, la capacitación de las y los indígenas, el trabajo nocturno en las parcelas a las que se les quitaba el alambrado impuesto por el terrateniente o la quema de la ramada de Libardo Escobar, etc. Igualmente, es importante señalar las redes familiares detrás de Libardo Escobar Pérez. En vista de que, además de ser un importante terrateniente de la zona, y de ser parte de una familia que enfrentaba conflictos con los indígenas en Andes y en el Alto Andágueda, también era primo en primer grado de Olga Escobar, la esposa de Germán Bula Hoyos, el ministro de Agricultura (1978-1980), tío de la esposa del subdirector del INCORA, y hermano del alcalde de Andes en esa misma época (González Tascón, 1985, p. 259).

En los siguientes apartados me enfocaré en el último punto que también estudió Niaza Tascón en su texto. Relacionado con el enfrentamiento directo para la recuperación de las tierras y la motivación de esta lucha en la posterior organización étnica. Opté por plantear estas dos cuestiones en un apartado diferente porque analizar lo que sucedió el día de la recuperación permite adentrarnos en la discusión sobre los desafíos comunitarios a finales del siglo XX. Una cuestión que esta autora no abordó. Sin embargo, considero que uno de los hallazgos principales de Niaza Tascón (2024) fue reflexionar, mediante la reconstrucción de la memoria colectiva (con los testimonios de las y los integrantes de la comunidad que estuvieron en la época de la recuperación), sobre el impacto de esa lucha en el fortalecimiento interno de la comunidad (de lo que la autora denominó la gobernabilidad propia, la autonomía territorial y la revitalización de la cultura indígena) y en el impacto de esto sobre la

conformación de las organizaciones indígenas de Antioquia. Específicamente, la relación de las y los líderes de Karmata Rúa con la configuración de la OIA y su posterior incidencia institucional es un tema que poco se ha estudiado. Su estudio, a partir de una dimensión histórica, sería conveniente para entender la trayectoria política de las comunidades indígenas generalmente borradas del relato que se construye sobre este departamento.

Mátennos si quieren, pero de aquí no nos movemos

Pero cuando hay algo qué hacer, todo se pone en marcha con una celeridad y precisión que dejaría boquiabiertos a vuestros flamantes ejecutivos de oficina. La tribu se mueve como un solo hombre cuando se ha tomado la determinación de emprender algo. Y el equipo funciona cronométricamente, milimétricamente. La exactitud está grabada en cada individuo como una norma de la naturaleza... (Jaramillo E., 1991).

El epígrafe anterior fue escrito por X-504 después de su estancia con los indígenas de la montaña de Caramanta a mediados del siglo pasado. El poeta, al mismo tiempo que describía cómo allí *se respetaba el territorio de cada animal y se preparaban las flechas con dos lunas de anticipación para los viajes a los lugares previamente escogidos*, también explicaba cómo era, “al menos en aquella tribu”, el trabajo colectivo. Sobre la base de estas palabras de Jaime Jaramillo Escobar ([1984] 1991) quiero adentrarme en los hechos que ocurrieron el 9 de julio de 1980. No sin antes mencionar que, como mostraré en el Capítulo 5, cuando hable del papel de la etnoeducación en la salvaguarda de la historia del territorio comunitario, en la actualidad existen varias versiones sobre la fecha concreta de estos acontecimientos. Sin embargo, decidí centrarme en el relato que Alejandro González Tascón (1985) escribió sobre ese día. Resaltando, además, según las palabras del propio Alejandro en las conversaciones que tuvimos durante mi trabajo de campo, que él tampoco estuvo presente el día en el que la comunidad cruzó el cercado del terrateniente. Alejandro trabajaba en Medellín mientras se realizaba la lucha por la tierra; aun así, su labor, como investigador empírico, fue la de registrar toda la información en el momento de la recuperación. A través de llamadas telefónicas con sus familiares y amigos, González Tascón se mantuvo actualizado de todo lo que sucedía en su comunidad entre los años setenta y ochenta. Finalmente, en 1985, publicó el *Esbozo histórico y lucha sobre los embera chamí de Cristianía*. En palabras de Alejandro: “el esbozo histórico de cómo resistieron en ese barranco” (Diario. 21 de noviembre de 2023).

Así, en el apartado de la “historia de una recuperación”, Tascón González (1985) comenzó diciendo que, a pesar de todas “las solicitudes oficiales a los sectores públicos” para que les “devolviesen su antiguo territorio ocupado ilegalmente por terratenientes”, además de la comisión enviada por la “administración central” y conformada por Roldán y Sánchez, los ēbēra “no volvieron a saber nada y no hallaron respuesta alguna de la entidad investigadora” (p. 254). Al mismo tiempo que esto sucedía, los indígenas tomaban “cursos de adiestramiento sobre lucha” en el departamento del Cauca, con los guambianos y los paeces, así como con la ANUC en los municipios del suroeste que hacían activamente manifestaciones públicas a favor de la tenencia campesina de la tierra y la reivindicación de la clase obrera. En esos años, los indígenas se organizaron y empezaron a enviar delegaciones a las ciudades para solucionar su precaria condición, pero a la comunidad solo llegaban “toda clase de personas con falsas expectativas”. A pesar de las resoluciones del INCORA, de la promesa de los predios afectados, y de los supuestos programas de tierra que favorecerían tanto a indígenas como a campesinos, el panorama no cambiaba. La meta, entonces, era “la recuperación de su antiguo territorio a costa de lo que fuera”. De ahí que la organización comunitaria no se hubiera limitado “solo a esperar que cumplieran las promesas hechas por los funcionarios del gobierno; mientras tanto, la comunidad se dedicó a la reflexión, reorganización y análisis de su situación” (p. 261).

Además, mientras todo eso ocurría, entre 1975 y 1980, “fueron detenidos”, en las inspecciones de policía de Andes y Jardín, “más de 32 indígenas por ser organizadores y voceros de su causa”. Finalmente, el cántaro se rompió el 9 de julio de 1980. Ese día corrían las voces entre las y los ancianos, adultos y las y los más pequeños de toda la comunidad: “hoy será el día”. “Todo estaba arreglado” y los ēbēra chamí de Cristianía “habían tomado decisiones muy firmes así les costara la vida”.

Ese momento era definitivo, y siendo exactamente las 8 p. m. del mismo día, amparados por la oscuridad, un grupo de indígenas rompieron las cercas de alambre que servían como lindero y así fueron entrando uno por uno, transcurrida una hora se habían reunido en el lugar más de 350 emberas, grupo compuesto por personas de ambos sexos y de todas las edades. Dicho grupo trabajó fuertemente durante toda la noche, cuya labor básica era la de roturar un potrero con gambias, azadones y barrotes. A las cinco de la madrugada el primer turno fue relevado por un segundo, conformado por 40 indígenas, los cuales laborarían durante ese día. Pero las cosas no eran como los indígenas pensaban, inesperadamente a eso de las 10 a. m., surgió un pelotón de agentes de la policía, quienes se dirigieron a los presentes con frases agresivas y discriminatorias, prohibiéndoles la continuación de trabajos en ese lugar, puesto que esa tierra no les pertenecía. Ante tales frases, los indígenas replicaron: “lo que estamos haciendo es legal, ya que poseemos el título de este territorio. Además, hemos esperado 22 años para que el gobierno solucione este problema, pero todo ha sido en vano, la tierra que estamos labrando

es herencia de nuestros antepasados, por tal motivo no estamos usurpando ningún lugar”. Al escuchar esa respuesta tan contundente, el teniente Gerardo Cruz, ordenó el retiro de la fuerza pública para dirigirse a la población de andes en donde el oficial dialogó con el abogado indígena Aníbal Tascón G., para que ordenara a sus hermanos de raza la salida de los predios de Libardo Escobar Pérez. Respecto a esto el abogado respondió: “la decisión fue tomada por ellos, por lo tanto, no es una cuestión caprichosa, es una acción justa, por tal motivo yo nada puedo hacer”. Al oír estas palabras, el oficial se dirigió al alcalde Fernando Escobar (hermano de Libardo Escobar Pérez), y mediante una reunión convinieron el envío de 80 agentes de la fuerza pública hacia la parcialidad, armada de carabinas, subametralladoras Thompson y granadas de mano. Así preparada y bien dotada, la fuerza represiva arribó a la comunidad aproximadamente a las 5 p. m., e inmediatamente empezó una acción devastadora. Los humildes ranchos improvisados por los emberas fueron derribados a punta de culata, sus ollas donde cocinaban los alimentos fueron arrojadas lejos, hubo decomiso de herramientas de labranza, los agentes insultaron a los presentes y como acto final, hicieron disparos al aire y golpearon a los indefensos e inermes indígenas. (González, 1985, pp. 265-266).

Incluso cuando en Andes y en Jardín se decía que las y los indígenas se estaban robando la propiedad de la familia Escobar, días después de esta primera entrada, la comunidad continuó trabajando la tierra que en ese momento era parte de las fincas Villa Inés y Sorrento. El 17 de julio, llegó nuevamente la policía a Cristianía, y en esta oportunidad se llevaron a treinta y ocho indígenas, caminando hasta Jardín —en un recorrido que, como mencioné en la visita de Roldán y Sánchez, tomaba aproximadamente seis horas—. Según la narración que Alejandro reconstruyó con los testimonios de esa época, mientras los policías a caballo iban detrás de los indígenas:

Haciendo el papel de arrieros, les pegaban con sendos zurriagos, los hacían descalzar y los obligaban a sostenerse sobre sus cabezas, les quitaban sus camisas para azotarlos y si se rebelaban les gritaban: “indios hijos de puta no están buenos sino para darles plomo”. Después de esta odisea, los detenidos llegaron a la población de Jardín, la gente se volcó a las calles para observar la llegada de los maltrechos emberas, fue un espectáculo humillante para los chamí. (p. 268).⁸³

En la comunidad se citó una Asamblea General, y enviaron una delegación conformada por esposas(os) e hijos para ir a defender a las y los encarcelados. Sin embargo, el alcalde de Jardín, acompañado con varios policías, les dijo que “si no les daba pena andar en manada, como los animales” (p. 269). Al día siguiente los liberaron. Con el paso de los meses, las labores en la tierra recuperada continuaron. En agosto de 1980, la comunidad tenía 20 hectáreas sembradas con plátanos, yucas, maíz y frijoles, pero antes de cosecharlos todo el sembrado fue arrancado. En octubre del mismo año, una estación de policía fue instalada

⁸³ Este relato, sobre los golpes con los zurriagos, las patadas y los insultos, también es confirmado por Apolinar Yagarí y Eulalia Yagarí (aproximadamente en 1983 o 1985). Igualmente, en ese pronunciamiento de los años ochenta, los indígenas dijeron que había sido el 9 de julio de 1980 cuando se “empezó a trabajar el resguardo”.

provisionalmente en la hacienda de Libardo Escobar. En varias ocasiones, los policías se embriagaron y dispararon sus armas al aire, golpeando e insultando a los indígenas y persiguiendo a las mujeres. Además, en las veredas vecinas se dispersó el rumor de que los indígenas “iban a invadir” las demás fincas como lo estaban haciendo con la de Escobar. Finalmente, se comenzó a escuchar la noticia sobre el asesinato de Aníbal Tascón, pues se decía que era lo único que iba a “bloquear a los indios”.

Así, en los meses siguientes, en medio de los constantes enfrentamientos colectivos e individuales, en marzo de 1981 asesinaron a Mario González Yagarí, y un mes después, el 10 de abril de 1981, a Aníbal Tascón. El abogado indígena fue baleado mientras se desplazaba de Jardín a Cristianía luego de ir al juzgado municipal para investigar los hechos de la muerte de Mario González. Ambos homicidios fueron adjudicados a mayordomos al mando de Libardo Escobar, aunque finalmente fueron absueltos por “falta de pruebas”. También sindicaron al propio Escobar, pero las autoridades locales establecieron que el “interés” no era suficiente para sostener su acusación.

En esa época, todos esos enfrentamientos, sobre la organización comunitaria, el asesinato de Aníbal Tascón, y la vinculación de Escobar como “autor intelectual” de los asesinatos, fueron reseñados en la prensa regional y nacional.⁸⁴ Sin embargo, la comunidad no se detuvo, pues el asesinato de los dos indígenas motivó aún más el trabajo comunitario. En mayo del 81, según quedó consignado en un “informe verbal de los indígenas”, llegaron más policías a la comunidad. En esta ocasión diciéndoles: “indios malparidos, no tienen con lo que se les ha hecho”. Sucedió otro enfrentamiento directo entre las fuerzas armadas y la comunidad. En ese momento, en medio de la contienda, las mujeres les gritaban a los policías: “mátennos si quieren, pero de aquí no nos movemos” (González Tascón, 1985, p.

⁸⁴ Niaza Tascón (2024) destacó la publicación de notas de prensa a favor de la lucha indígena en el periódico *Unidad Indígena* editado por el CRIC; además de la publicación del asesinato de Aníbal Tascón y la libertad condicional a Libardo Escobar en *El Colombiano* (el periódico de la élite regional de Antioquia) (pp. 87-90). Por otro lado, en la prensa local, la situación no pasaba desapercibida. En el periódico de Andes, *El Catio*, el problema territorial de los indígenas de Cristianía también fue reseñado. En un artículo de 1978, el periodista Luis Miguel Úsuga señaló que era “deber de todos enterarnos de la situación de los indígenas de nuestra región, víctimas de la miseria, el hambre, el abandono, además de la explotación por parte de algunos ricos” (sin paginación). Por eso, para dar cuenta de esto, entrevistó al indígena José Ignacio Yagarí. Entre los muchos elementos que resaltan de esa conversación está que el *ēbēra* señaló que sus antepasados eran del grupo *chamí*, de origen caldense; que la comunidad, a diferencia de las demás veredas de Andes y Jardín, la mayoría electrificadas, era la única de esa zona que no contaba con electricidad; que él estaba luchando por la tierra de sus antepasados y que no se quería ir para ningún otro lugar en el Chocó por la falta de tierra; y, finalmente, que en la finca de Libardo Escobar trabajaban al menos treinta indígenas de la comunidad en condiciones de explotación evidentes. (El periódico *El Catio* hace parte de la colección de prensa que conserva el investigador de Andes Gustavo Zapata Restrepo. Consultado el 10 de octubre de 2023).

281). En junio de ese año, finalmente, el gobernador de Antioquia declaró que la situación entre los indígenas de Cristianía y los terratenientes cafeteros de Andes y Jardín era un asunto departamental de “orden público”.

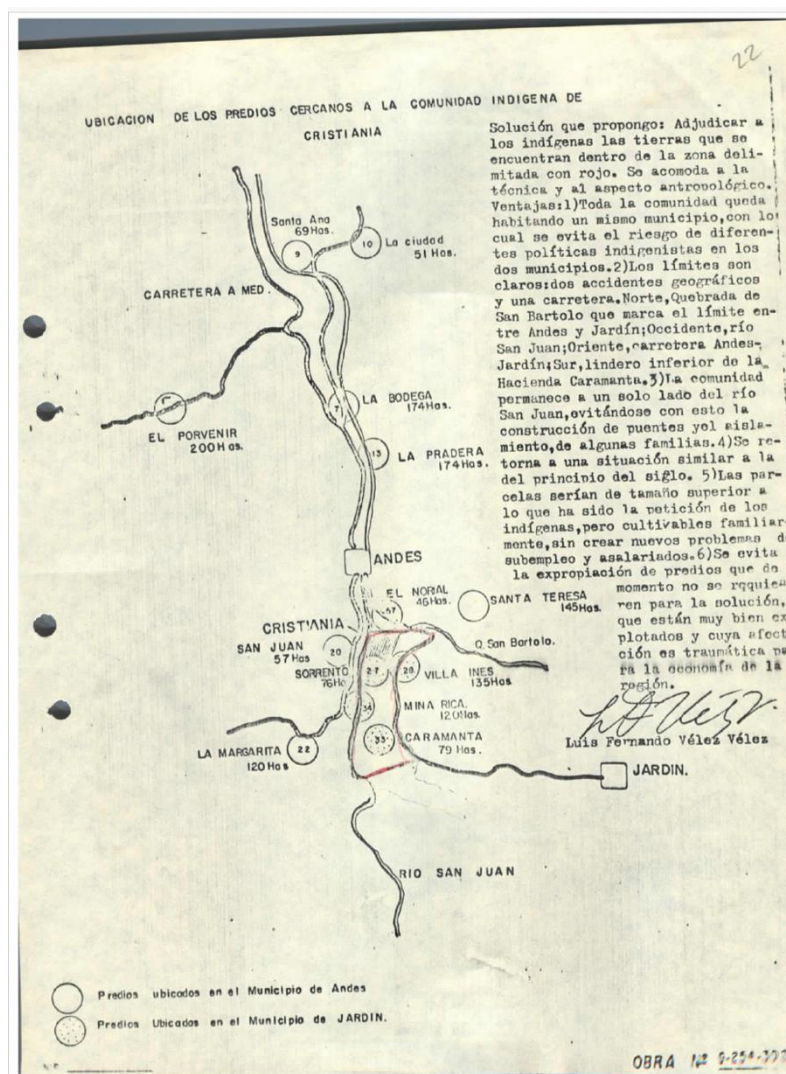
La “deficiente cuestión territorial” de los indígenas de Cristianía

A pesar de que a finales de los años setenta el INCORA escribía que la Gerencia Regional, es decir, la sede del departamento de Antioquia de la entidad, ya había “iniciado la afectación de los predios que se ha estimado conveniente adquirir para dotar a las familias indígenas” (de Cristianía), y que “un número considerable de predios en los municipios de Andes y Jardín” estaban siendo “sometidos a la adquisición o expropiación definitiva”, la documentación demuestra que esto no ocurría precisamente de esta forma. El proceso de “Adquisición de Tierras: Comunidad Civil Indígena de Cristianía”, iniciado el 31 agosto de 1976 por la División de Adquisición de Tierras del INCORA, evidencia que solamente fue a hasta el 28 de julio de 1980 cuando se empezó con la verdadera “afectación” de las propiedades para la “expropiación” u “oferta de compra”. En el expediente que resultó de este trámite se puede ver que, iniciada la década de los ochenta, el INCORA envió a los funcionarios del programa de tierras para que listaran y midieran más de cincuenta predios ubicados en Andes o en Jardín. Todos estos eran elegibles en la “afectación” a favor de la comunidad indígena, así como para las asociaciones de campesinos organizados y sin tierra del suroeste (González Díaz, 2021, pp. 54-65). Sin embargo, casi un año después, el 21 abril de 1981, el procurador agrario de los departamentos de Antioquia y el Chocó aún le escribía al director regional del INCORA asegurándole que la “reestructuración” de la “comunidad civil indígena de Cristianía” ya había iniciado.

En 1981 la comunidad también había pasado los linderos impuestos por el terrateniente Libardo Escobar y dos de sus integrantes habían sido asesinados. En todo caso, más allá de que los funcionarios dijeran que la junta directiva del INCORA hablaba “de la adquisición de tres mil ochenta (3.080) hectáreas, teniendo en cuenta la cabida promedio de la UAF en la región” y del “número de familias que integran el conglomerado indígena y las tierras en las que están asentados actualmente”, tuvo que pasar otro año para que comenzara la verdadera adquisición. A lo largo de 1981, la negociación se trató de “conseguir” algún propietario que accediera a la afectación o de “convencer” a Escobar de la venta de las mejoras de su propiedad. Desde el abogado Roque Roldán en 1976, hasta el antropólogo Luis

Fernando Vélez Vélez en los años ochenta, los expertos estuvieron proponiendo que la solución más viable al problema de la tierra de esa comunidad era la obtención de las fincas inmediatamente vecinas. Una parte de esto se ilustra en el siguiente fragmento sobre la “ubicación de los predios cercanos a la comunidad indígena de Cristianía” (**Mapa 3**).

Mapa 3. Ubicación de los predios posiblemente adquiridos para Cristianía



Fuente: Programa de Adquisición de Tierras: Comunidad Civil Indígena de Cristianía – Ubicada en jurisdicción del municipio de Jardín. Archivo histórico del INCORA.⁸⁵

⁸⁵ En el texto dice: Solución que propongo: Adjudicar a los indígenas las tierras que se encuentran dentro de la zona delimitada con rojo. Se acomoda a la técnica y al aspecto antropológico. Ventajas: 1) Toda la comunidad queda habitando un mismo municipio, con lo cual se evita el riesgo de diferentes políticas indigenistas en los dos municipios. 2) Los límites son claros: dos accidentes geográficos y una carretera. Norte, Quebrada de San Bartolo que marca el límite entre Andes y Jardín; Occidente, río San Juan; Oriente, carretera Andes-Jardín; Sur, lindero inferior de la hacienda Caramanta. 3) La comunidad permanece a un solo lado del río San Juan, evitándose con esto la construcción de puentes y el aislamiento, de algunas familias. 4) Se retorna a una situación similar a la del principio de siglo. 5) las parcelas serían de tamaño superior a lo que ha sido la petición de los indígenas, pero cultivables familiarmente, sin crear nuevos problemas de subempleo y asalariados. 6) Se

Sin embargo, la adquisición de los predios más cercanos fue mucho más complicada de lo que se esperaba. Detrás de que el Instituto considerara que no era importante obtener los “predios colindantes o próximos a la Comunidad” estaba el poder y las conexiones de Escobar. Las actas originales de las reuniones celebradas por el INCORA para “finiquitar lo relacionado con la adquisición de tierras para la comunidad indígena de Cristianía” son reveladoras. En estos documentos quedó claro que “los problemas de orden público” expuestos en la prensa no eran “convenientes” ni para el INCORA, ni para los propietarios, ni para el departamento, o el gobierno en general. Además, si no se finalizaba ese proceso, la “violencia y la sangre” derramada continuaría. Jairo Arango Toro, uno de los asistentes a la reunión del 14 de diciembre de 1981, identificado como “vicegobernador de Andes”, declaró que si en enero del próximo año (en 1982), los indígenas seguían “invadiendo los fundos”, los propietarios se iban “a armar para defender sus intereses”, y que la “gravedad” de esto no solo se vería “en Andes sino en todo el suroeste. Una situación de la que estaban “enterados el señor gobernador del departamento y el señor secretario de Gobierno” (f. 40 v).

Pocos días después, en la siguiente reunión del 17 de diciembre, se concretó la negociación. Esas sesiones, principalmente, giraban en torno a la compra de las mejoras de los terrenos de Libardo Escobar, quien además se representaba a sí mismo y se presentaba como “abogado titulado de las universidades de Medellín y Londres”. Así, de 28 millones, el acuerdo pasó a los 27, luego a los 26.5, y finalmente a los 25. El abogado y terrateniente pidió el 50 % al momento de la “desafectación de los predios” y el resto “a pagos prudenciales cobrando intereses comerciales”. Aunque las actas no especifican esto, ese dinero no fue entregado por la compra de la tierra, pues implícitamente estaba claro que Escobar se había apropiado del territorio comunitario de los indígenas. Es igualmente diciente que todos los certificados de libertad y tradición entregados por los Escobar solamente hayan sido registrados (por primera vez) en el juzgado de Andes en 1958. La misma fecha en la que Aníbal Tascón había iniciado su indagación con las instituciones a nivel nacional.

Finalmente, el 6 de marzo de 1982, aterrizó en Cristianía una delegación para la entrega formal de los predios. Del helicóptero se apearon el doctor Iván Duque Escobar —en esa época gobernador de Antioquia y padre del último expresidente de Colombia Iván Duque Márquez—, además del director regional del INCORA, el jefe de la sección de asuntos

evita la expropiación de predios que de momento no se requieren para la solución, que están muy explotados y cuya afectación es traumática para la economía de la región. Luis Fernando Vélez Vélez.

indígenas y el contralor departamental. Habían pasado más de veinte años desde que los indígenas comenzaron a denunciar la falta de tierras y el acorralamiento por parte de los terratenientes vecinos. En la ceremonia se hizo la entrega formal al gobernador de la todavía parcialidad de Cristianía, Iván Cértiga Vélez (González Tascón, 1985, p. 285). El 5 de abril, el INCORA empezó a solicitar la documentación relacionada con las dos fincas de Villa Inés y Sorrento de Libardo Escobar. El dinero que el terrateniente recibió fue estipulado por el valor de las “mejoras, anexidades y dependencias” que había realizado en las propiedades. Se compraron “unos 15.000 árboles de unos dos años de siembra”, las secadoras, los motores, despulpadoras, el trapiche, los gallineros, etc. El 29 de noviembre, Libardo Escobar escribió al INCORA para “garantizar el cumplimiento de las obligaciones adquiridas” y el pago a las propiedades “que concurrieron a la solución del problema en Cristianía”.

Sin embargo, la comunidad recibió la “infraestructura en malas condiciones”. Seguramente, debido a los “actos de mala fe” de los trabajadores de Escobar, las y los indígenas recibieron los inmuebles y las instalaciones de las propiedades casi destruidos. Aun así, la comunidad, no sin dificultades internas, comenzó una “empresa comunitaria” con lo que quedó del proyecto cafetero de Escobar. En el próximo apartado analizaré algunos de los retos que enfrentaron los ebera chamí después de la recuperación. En la organización interna, la gestión de las tierras entregadas, la constitución legal del resguardo por el gobierno nacional, y el inicio de las nuevas luchas por la reivindicación de la justicia propia. Esos años, entre 1978 y 1982, serían un hito histórico en la comunidad, reconocidos como “la época de la recuperación”.

Organización étnica y desafíos comunitarios a finales del siglo XX

Amado Carupia nació en 1964 en la montaña de Caramanta. A los dos meses de su nacimiento, sus padres decidieron migrar porque en su comunidad se sentía cada vez más la falta de tierra. Su familia se trasladó al Bajo Cauca, hacia la región de Caucasia, al noreste del departamento de Antioquia. Allí pasó sus primeros años: entre las selvas y las montañas de Caucasia. Su padre, quien había aprendido a leer y escribir durante el servicio militar obligatorio, le enseñó no solo a leer y escribir, sino también los cálculos elementales. Poco tiempo después, cuando Amado todavía era un niño, se desplazaron nuevamente, esta vez hacia el Alto de San Jorge, por San José, en el departamento vecino de Córdoba. Tras su llegada, sus padres decidieron internarlo a él y a su hermano en un convento de las hermanas

lauritas. Amado recuerda que cuando estaba en el internado les prohibían hablar su lengua, les pegaban y los castigaban por conversar en ēbēra chamí. Aun así, él considera que “La Iglesia Católica, o las Lauras a través de la Iglesia, o la Iglesia a través de ellas”, si bien “atropellaron las culturas indígenas, las costumbres y creencias de los pueblos”, también contribuyeron en aquella época a que “los indígenas que pasaran por algún internado o por la educación religiosa”, fueran de “las personas más preparadas”.

Al menos con esa convicción regresó a su comunidad a finales de 1979. Después de pasar gran parte de su infancia y adolescencia en el internado, cuando tenía 17 años, Amado y sus padres volvieron a Cristianía. En ese momento, él desconocía el proceso comunitario que había empezado a gestarse casi durante los mismos años que su familia había estado ausente. En sus palabras, todo lo que sucedía en ese tiempo era “muy novedoso”. En Cristianía, a diferencia de Córdoba, donde había crecido rodeado por “colonos”, había líderes indígenas, todos hablaban sin miedo la lengua, y se sentía con autenticidad “la unidad y la comunidad”. A pesar de la lluvia o de los maltratos, la gente continuaba trabajando para recuperar el territorio perdido. A su llegada, encontró una parcialidad en la que vivían hasta “siete familias en una misma vivienda” y donde no había espacio “ni para sembrar una sola mata de cebolla”. Era un contexto, por así decirlo, sorprendente. Los líderes del Cauca y del Tolima llegaban a asesorar la lucha. También estaban las y los “compañeros campesinos” de la ANUC. Los hermanos Osorno de Pueblorrico, “que tenían una trayectoria amplia en la lucha del campesinado”, y que llegaban a compartir lo que sabían sobre “la lucha”. Alonso Tobón de Andes, y los estudiantes de la Universidad de Antioquia. Además del destacado apoyo del sindicato de zapatos Grulla, etc. Una larga lista de “personas indígenas y no indígenas que estuvieron presentes en la recuperación”.

En medio de los contrastes y la celeridad de esos años, Amado se unió a los remanentes del movimiento de la teología de la liberación, que mantenía una notable presencia en todo el suroeste (González Díaz, 2021).⁸⁶ En los años ochenta, anduvo con un sacerdote que los recogía en Andes para llevarlos a los barrios populares de Medellín y “formarlos en el camino de la lucha”. Según cuenta Amado, les enseñaban sobre los organismos internacionales, la ONU, la OIT, la OMS, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, así como a distinguir entre “las políticas que beneficiaban o no a los pueblos indígenas”. Además de entender que ese contexto global, de una u otra forma, les afectaba

⁸⁶ Posiblemente, la Juventud Cristiana Internacional (JECI), mencionada por Hernández Escudero (1995, p. 68).

como poblaciones indígenas a merced de los gobiernos de turno en Colombia: “nos enseñaron que para ser líderes indígenas había que conocer el mundo”. De esta manera, con motivaciones marcadamente políticas e influencias militantes, Amado Carupia participó activamente en la recuperación de la tierra, en el cruce de los linderos, y sobre todo en la organización comunitaria después de la entrega de las fincas Villa Inés y Sorrento. El día de nuestra conversación, estuve acompañada por dos jóvenes del Semillero Rubén González, que también querían escuchar la narración del todavía líder comunitario. En su vivienda, una casa grande de aspecto antioqueño construida con paredes de bareque y un techo alto de tejas de barro, adquirida pocos años después de la recuperación, Amado nos contó que:

Fotografía 7. Caminos y armas



Fuente: Gustavo Zapata Restrepo.

nueva finca. Montaron la Empresa Comunitaria con una junta directiva. Y como era mucho café, el café se empezó a perder. A la comunidad se le pagaba lo que cogiera en la semana. La ganancia no se distribuyó, sino que se la quedaba el gobernador y su junta. Ellos se quedaban con todo eso. Así, después de la recuperación, comenzó a haber desigualdad a nivel interno. No sólo con el café, sino también con los cultivos de pan coger. Por ejemplo, con los sembrados del maíz y el frijol, que los cabildantes acumulaban, y hasta vendían para ganar ellos...

Después de la recuperación de tierra la comunidad tenía el corazón económico en el trapiche grande, el beneficiadero de café, el ordeñadero grande, la casa grande. Esto fue muy importante para la comunidad. Sin embargo, después de las ampliaciones las dificultades no terminaron. Primero, en Jardín había un escopetero, peligroso, llamado Joaquín Calderón. Los terratenientes de Jardín lo pusieron en contra de la comunidad. Por eso, la comunidad se compró 20 escopetas con los recursos propios que comenzaron a manejar. Comenzaron las amenazas que iban a llegar a darnos plomo. Llegó Joaquín Calderón a La Ramada y los que estaban en La Ramada estaban dispuestos a entregar la vida... Luego, pocos años después de la recuperación, iniciando los años noventa, los propios líderes se volvieron terratenientes. Los del Cauca nos trajeron la idea de conformar una empresa comunitaria con los cafetales de la finca de Escobar. La mayoría de los comuneros eran jornaleros de Libardo Escobar o barequeaban en el río, pero también muchas familias habían migrado por la falta de tierra. El cabildo se convirtió en el administrador de la

Fragmento entrevista Amado Carupia.
23 de noviembre de 2023.⁸⁷

⁸⁷ El 4 de junio de 1983 fueron asesinados Juan de Dios Tascón y Fabio Cértiga después de una reunión del Cabildo (Buitrago Gómez, 2023, p. 99).

Los dos puntos que Amado resaltó estuvieron presentes a lo largo de nuestra conversación. Por un lado, señaló que dos meses después de la muerte de Aníbal se rumoraba que el homicida del abogado también había sido asesinado por uno de los frentes de la guerrilla Ejército de Liberación Nacional (ELN) o del Frente Armado Revolucionario de Colombia (FARC), que *respaldaban* las luchas del campesinado, los jornaleros, estudiantes, maestros e indígenas del suroeste de Antioquia (Informe COA, 2020, pp. 40-44). Por el otro lado, estaba lo relacionado con la Empresa Comunitaria que comenzó a formularse después de la adquisición de la tierra, en 1982. El modelo para ese proyecto fue propuesto por el INCORA, pero su aplicación estuvo enteramente bajo la dirección de los líderes del cabildo.

Inicialmente, en la comunidad se presentó una disputa relacionada con el repartimiento de la nueva tierra recuperada. Estas propiedades, como mencioné antes, ya tenían una vocación económica establecida: contaban con infraestructura para la producción de grandes cantidades de café y de caña para la elaboración de panelas.⁸⁸ La decisión giraba en torno a continuar con la producción de una manera comunitaria o en repartir la propiedad en lotes individuales como se venía proponiendo desde hacía varios años. Esa importante resolución incrementó las fracturas que habían empezado a brotar desde los años de la recuperación. Estas tensiones tenían que ver con el rechazo de algunas familias sobre las estrategias o tácticas usadas para recuperar la tierra, pues muchas de ellas incidían directamente en la situación laboral de quienes trabajaban con el hacendado Escobar (Niaza Tascón, 2024, p. 81). Asimismo, después de la adquisición, una parte de la comunidad estaba de acuerdo con la administración colectiva, siguiendo el modelo paez y la asesoría del CRIC, y la otra con la repartición separada o por núcleos familiares pequeños o no extensos.

A partir de estos dos conflictos internos se generaron diferentes grupos de poder al interior de la comunidad. Grupos principalmente diferenciados por los clanes familiares, y con una relación directa en la representación del cabildo. La oposición a estas nuevas esferas implicó “la migración de varias familias y la relegación de otras que se opusieron a esta forma de dirimir los conflictos y de administrar la comunidad” (Hernández E., 1995, pp. 70-71). En ese momento, el poder del cabildo se concentró en las zonas recuperadas, conformando una distribución espacial basada en la composición parental de sus miembros; quienes, además, empezaron a hacer inversiones en esas nuevas partes del territorio comunitario mediante

⁸⁸ Azúcar de caña comprimido en un bloque, generalmente, de forma circular.

programas privados y de gobierno. Por fuera de esa primera repartición quedaron las familias que preferían la administración colectiva de la tierra. Así, los Carupia, los González y los Tascón, permanecieron en la antigua esquina entre el río San Juan y la quebrada San Bartolo, y otras familias como los Tamaniz, Cértiga, Vélez, Niasa, Saigama y Vaquiza, encabezaron los puestos del cabildo en los años inmediatos a la recuperación (González Tascón, 2024). El territorio recuperado, se convirtió, de esta manera, en sinónimo de la Empresa Comunitaria.

Fotografías 8. Empresa Comunitaria en la prensa local de Andes (1986)



Fuente: Gustavo Zapata Restrepo. Periódico La Ceiba edición de 1986 (Andes-Antioquia).⁸⁹

Algunos criterios para la distribución de la tierra fueron bastante drásticos. Además de la preeminencia de las familias directamente relacionadas con el cabildo, esta misma entidad estableció que las tierras se entregarían en función de la “medición del grado de sufrimiento durante la recuperación”. Contabilizando encarcelamientos, torturas, enfermedades, o el grado de familiaridad con los fallecidos en la lucha por esas propiedades; y, finalmente, por el hacinamiento en las viviendas. (Hernández Escudero, 1995, p. 98).

⁸⁹ En el texto del periódico dice: Jardín. Adelanta producción en Cristianía. Una gira por la Reserva Indígena de Cristianía cumplió en los últimos días el Secretario de Agricultura de Antioquia, Ingeniero Agrónomo Rodrigo Palacio Barrera, quien estuvo acompañado por otros funcionarios de la entidad, que tienen como sede el centro regional de Andes. Durante la visita se estableció el avance de los programas que conjuntamente llevan a cabo la Secretaría de Agricultura y la comunidad de Cristianía, destinados a incrementar la participación de los indígenas en el proceso productivo. Los programas abarcan ganadería, agricultura y especies menores.

Según la antropóloga Ana Cecilia Hernández Escudero (1995), quien recogió datos de campo en Cristianía desde mediados de los años ochenta hasta principios de los noventa, en esa época la organización comunitaria se dividió en dos tipos de “nuevas instituciones” que se habían consolidado junto con la “institución tradicional” del jaibanismo. Estas nuevas entidades formaron estructuras políticamente organizadas para el ejercicio de la autoridad y el mantenimiento de las relaciones sociales jerarquizadas y vinculadas con el Estado colombiano (p. 46). Por una parte, estaban las “instituciones de primer orden”, que consistían en la centralización del cabildo y la empresa comunitaria, la institución educativa, la promoción de salud, además de tres grupos sociales independientes de mujeres, jóvenes y de producción experimental. Por otra parte, las “instituciones de segundo orden”, donde solamente se incluía a la Organización Indígena de Antioquia – OIA (con sus diferentes niveles de participación política: regional, nacional y global).

En el caso de los grupos sociales de orden interno, que con el paso de los años se convertirían en los *estamentos* comunitarios, resaltaba el papel de las mujeres. Este grupo había nacido en 1979 como resultado de la influencia del movimiento de mujeres organizadas del suroeste. Un movimiento a su vez vinculado con la presencia de las mujeres en la ANUC, y con la lucha de las organizaciones de mujeres de Medellín.⁹⁰ En la época de la recuperación, la estrategia de las mujeres indígenas de Cristianía, tomada de la organización de mujeres campesinas, fue poner sus propios cuerpos y los de sus hijos e hijas en la primera línea del enfrentamiento. Durante esos meses, algunas mujeres fueron trasladadas tanto a la comisaría de Jardín como a la cárcel de Andes. Allí, primero sufrieron maltratos por parte de los policías y luego por sus propios esposos, que después del encarcelamiento les recriminaban por no cumplir con sus obligaciones domésticas. En pocos casos, las mujeres chamí de Cristianía fueron respaldadas por sus compañeros y, generalmente, se trataba de hombres que también estaban en el proceso de organización. A fin de cuentas, las mujeres de la comunidad trabajaron la tierra, vendieron artesanías, se organizaron políticamente, estudiaron y buscaron diferentes maneras para mejorar sus condiciones de vida (Salgado Hernández, 2010).

De esa organización, entre muchas otras lideresas, destacó el papel de Eulalia Yagarí González, quien ha sido activista del Movimiento Indígena Nacional y ha ocupado el cargo

⁹⁰ Movimiento Social de Mujeres que convergió, principalmente, en la Corporación Vamos Mujer. Véase: Archivo Histórico Vamos Mujer Movimiento Social de Mujeres, Laboratorio de Fuentes Históricas, UNAL, sede Medellín. <https://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/laboratorios/fuentes-historicas/fondos/archivo-historico-vamos-mujer.html> (consultado el 8 de agosto de 2024).

de diputada en la Asamblea Departamental de Antioquia (González Henao, 2013, p. 50). Tempranamente, su papel en el proceso de recuperación de su comunidad estuvo relacionado con la organización étnica departamental. Como representante de la comunidad, Eulalia participó en el Primer Congreso Indígena Nacional y en la creación de la ONIC en 1983, así como en la conformación del Comité Coordinador Indígena de Antioquia en 1985 (Yagarí y Yagarí, s.f.). De hecho, una consecuencia de la participación de las y los líderes indígenas de Antioquia en la constitución de la ONIC⁹¹ fue la organización del Primer Encuentro Indígena Departamental, que se llevó a cabo en las tierras recuperadas de Cristianía en 1983.⁹² A ese evento asistieron los ēbēra eyábida de Pital, del municipio de Dabeiba, y los guna dule de Caimán Nuevo, de Necoclí. Además, llegaron representantes indígenas de los departamentos de Caldas y Risaralda. En últimas, un general de comunidades que también venían en un proceso de lucha por su reconocimiento territorial y étnico (Hernández Escudero, 1995; Salgado Hernández, 2010; Buitrago Gómez, 2023; Niaza Tascón, 2024).

De esta manera, desde el inicio de la organización étnica departamental, Cristianía estuvo estrechamente vinculada con lo que Hernández Escudero (1995) definió como una institución de segundo orden. Sin embargo, esta autora también señaló que, durante esos años, las relaciones entre las y los líderes de Cristianía y las demás etnias de Antioquia comenzaron a presentar dificultades en la comunicación a causa de las diferentes visiones sobre los mecanismos para resolver los problemas de las comunidades indígenas en el departamento, y las distintas perspectivas del movimiento en general (p. 90). Posiblemente, estas tensiones también estuvieron relacionadas con las dificultades que se presentaban al interior de la propia comunidad; sobre los diferentes modelos de administración territorial.

En otras palabras:

Estas dificultades se presentan, debido a que, en el transcurrir histórico de ambas, la OIA se aleja cada vez más de la influencia de movimientos foráneos y se acerca a la propuesta del movimiento indígena planteado por el CRIC y la ONIC. Propuesta que considera que las luchas de los grupos indígenas constituyen particularidades étnicas que enfatizan en la unidad, la tierra, la cultura y la autonomía. “Banderas de lucha”, que son retomadas por el Estado en la Constitución de 1991 cuando plantea que Colombia es un país multiétnico y pluricultural, por lo que los grupos indígenas tendrán unos derechos especiales. Cristianía se aleja de la propuesta de la ONIC, particularmente en la segunda mitad de la década del 80, en su intento por acercarse a las luchas campesinas y populares. En ese sentido, Cristianía se distancia también de las demás comunidades indígenas de Antioquia, las cuales se encuentran aglutinadas en la OIA, pero se comparten lineamientos con otras comunidades del país que

⁹¹ Un evento realizado en el municipio de Bosa, cerca de Bogotá, en febrero de 1982, y donde se eligió a Manuel Trino Morales como primer presidente (Sánchez Gutiérrez y Molina Echeverri, 2010, p. 182).

⁹² El Segundo Encuentro Indígena Departamental fue realizado en el municipio de Dabeiba en octubre de 1985.

no están en la ONIC. Esta situación ha mantenido a la OIA y a Cristianía en una pugna constante, sobre cual debería ser la influencia ideológica del movimiento indígena de Antioquia y las alianzas que este debe establecer para la solución de la problemática indígena (Hernández Escudero, 1995, p. 91).

Aun con esta tensión, la OIA y las y los líderes de Cristianía han mantenido una articulación que sobre todo se fortalece en los momentos coyunturales, de crisis o de conflicto. Dos escenarios que sucedieron en los años noventa reflejan esta vinculación. El primero tiene que ver con una acción de tutela que Amado Carupia, como gobernador de la comunidad en 1991, interpuso ante el Juzgado del Circuito Civil de Andes, y que ascendió hasta alcanzar una sentencia de la Corte Constitucional. La segunda cuestión está relacionada con la definitiva constitución legal del Resguardo Indígena de Cristianía en 1995.

Construcción de la Troncal del Café en Cristianía

A principios de los años ochenta, la Dirección de Desarrollo Regional del Departamento Administrativo de Planeación de Antioquia dictaminó que, de acuerdo con el “inventario de necesidades” de las poblaciones de Andes y Jardín, era central completar la pavimentación de la “tan importante vía de este rico sector cafetero” (Sec. de Educación, 1985, p. 18). De este modo, el proyecto de la vía Bolombolo-Jardín, mejor conocida como la Troncal del Café, comenzó a formalizarse como una cuestión de administración regional en concertación con las alcaldías municipales y la Gobernación de Antioquia. Con la pavimentación de esa carretera finalmente se lograba la consecución de la “nueva vía”, que había iniciado en las primeras décadas del siglo y que mencioné antes con el paso de Rufino Gutiérrez en 1917. En 1984, la materialización de esa ruta para la comercialización del café hizo parte de un programa titulado: “Implementación y evolución de las propuestas para el desarrollo del suroeste antioqueño” (Recuperación de la memoria histórica de Andes, 1985, p. 22).

Según ese proyecto, Andes fue “escogido” como el “Centro Administrativo y de Servicios Regionales” (CASER), que integraba a los municipios de Betania, Betulia, Bolívar, Caicedo, Concordia, Jardín, Jericó, Pueblorrico, Salgar, Tarso y Urrao. Una posición fundamentalmente sustentada por alcanzar el mayor número de producción de café de todo el departamento en 1980. Con más de un millón y medio de arrobas exportadas, Andes no solo sobrepasó a los demás municipios cafeteros de la subregión, sino que se convirtió en el mayor productor de café de toda Antioquia. Jardín, por su parte, ocupó el noveno puesto a

nivel subregional, y el decimosexto puesto departamental. El nombramiento de Andes como CASER, además, sería el antecedente del actual apelativo de “Andes Ciudad Intermedia”.

Ahora bien, para terminar de pavimentar el último tramo de la vía, entre los municipios de Andes y Jardín, siguiendo el trazado del “antiguo-nuevo” camino, era necesario pasar por los entonces recuperados terrenos de los indígenas chamí. Un territorio que, aunque durante varios años había estado en posesión de uno de los terratenientes más célebres de la zona, al momento de la intervención pertenecía a la colectividad indígena. Entonces, después de casi una década de construcciones entre Bolombolo y Jardín, al llegar al tramo del poblado indígena, las autoridades regionales y municipales ignoraron el carácter especial que empezaba a regir el territorio de las poblaciones étnicas a nivel nacional. En parte, posiblemente, esa decisión pudo estar relacionada con la naturaleza ambigua de la propiedad indígena, que todavía no era considerada legalmente como un “resguardo”. O quizá, con la jerarquización e inferiorización que generalmente ocupaban los indígenas en los dos municipios cafeteros, y que aflorarían a partir de las hostilidades y tensiones de la época de la recuperación. De cualquier modo, las autoridades regionales no consideraron que la intervención en esa propiedad constituyera una vulneración de la autoridad territorial o de los derechos étnicos a la luz de la nueva Constitución.

No obstante, la continuación de la Troncal del Café suscitó la reclamación por parte del gobernador del cabildo ēbēra chamí en 1991. Ese mismo año, Amado de Jesús Carupia Yagarí, en calidad de representante legal de su comunidad, habiendo comprendido sus derechos y los avances constitucionales de la época, demandó al Estado colombiano a través del Ministerio de Obras Públicas, así como al consorcio de ingenieros SOLARTE, la compañía encargada de la pavimentación de la carretera. Mediante el recurso de la acción de tutela, consagrado en la nueva Carta Magna, la denuncia del gobernador, asesorada por Hernando Loaiza, abogado defensor de la OIA, pasó por tres diferentes instancias del derecho colombiano. Inicialmente, Amado Carupia se dirigió al Juzgado Civil del Circuito de Andes, donde el juez falló en contra de la comunidad, argumentando que: 1) los trabajos no habían producido los daños que la comunidad alegaba; 2) era improcedente la tutela porque los daños consumados, por acción u omisión, no estaban violando ningún derecho; y 3) la obra era de interés público y el interés particular no podía ser un obstáculo para su determinación.

La alegación del gobernador del cabildo se basaba fundamentalmente en la conocida inestabilidad geológica de su territorio. Sin embargo, los constructores de la Troncal no solo removieron con dinamita la tierra necesaria para la ampliación de la carretera, sino que

también depositaron los escombros en los terrenos de los indígenas. Causando el taponamiento de la quebrada “Plátano Muerto”, además de significativos destrozos en la estructura del trapiche, en el beneficiadero de café, en uno de los establos, en varias corrales y viviendas que quedaron prácticamente inservibles debido a la inicial remoción y al posterior depósito de los escombros. Todos estos hechos afectaron de manera directa a la reciente Empresa Comunitaria e indirectamente a la estabilidad económica de gran parte de las familias indígenas. Además de causar otros daños territoriales y espirituales significativos.

A pesar de esas evidencias, en segunda instancia, el fallo de los magistrados del Tribunal Superior de Antioquia tampoco fue favorable para los indígenas. La alegación de esta sala se fundamentó en que: 1) el daño ya estaba consumado; 2) faltaba poco para terminar la carretera y los daños no podían ser mayores; y 3) la tutela no era un mecanismo para reclamar. En esa etapa de la sentencia, se realizó una “inspección ocular” y se procedió a presentar el primer “concepto de los expertos”. Entre las consultas hubo veredictos opuestos. Por un lado, una representante del Ministerio argumentó que “el gobernador había autorizado los botaderos” y que además se trataba de “pequeños depósitos”. Señalando, al mismo tiempo, que “el o los actores de la demanda” no acreditaban su legitimación, pues, aunque decían ser los dueños y ser un resguardo indígena, no lo probaban “con los documentos que así lo demuestren”. Por otro lado, el geólogo, el antropólogo y el consultor especializado en comunidades indígenas, expresaron la “importancia del tratamiento diferenciado de las comunidades indígenas” y la “causalidad entre las obras públicas y los daños causados”.

Aun así, el proceso llegó a la tercera instancia. Esta vez, a los magistrados de la Corte Constitucional. En esta instancia, el fallo sería definitivo, y se convertiría en un precedente que en la contemporaneidad no podríamos eludir. Las consideraciones de la Corte empezaron contextualizando “la presencia de los indígenas y las propuestas en materia de derechos étnicos y culturales” de la Asamblea Nacional Constituyente, así como los cambios fundamentales en la doctrina jurídica y la ciencia política del país. Apelando a que la nueva Constitución manifestaba claramente ese cambio sobre los derechos indígenas. En ese sentido, incluso cuando la carretera hubiera “contribuido en una mínima parte”, los daños ocasionados y manifiestos en las grietas, elevaciones y asentamientos del terreno, se habían presentado por la falta de un “previo estudio de impacto ambiental”. Considerando, además, que “el Estado o los particulares no pueden afectar el ambiente natural de manera indiscriminada, sin tener en cuenta las circunstancias propias del sitio y de sus pobladores” (Sentencia No. T-428/92. Corte Constitucional).

De esta forma, por “acción u omisión”, los demandados habían afectado a la comunidad y estaban alterando directamente los “ciclos hídricos normales” del territorio indígena. Asimismo, para emitir su dictamen, los magistrados solicitaron la evaluación de diversos expertos. Entre ellos, además de antropólogos, geólogos y constituyentes, destacó el análisis de Roberto Pineda, a quien mencioné en el capítulo anterior y que además resaltó la historia de lucha de la comunidad. Finalmente, la Corte revisó los argumentos presentados en las instancias anteriores y reevaluó las decisiones sobre los prejuicios consumados y la acción de tutela, así como las objeciones planteadas por la Gobernación de Antioquia respecto al “bien general”. En especial, los magistrados de la Corte resaltaron la importancia del Estado Social de Derecho, y el hecho de que “la dispersión de intereses en la sociedad capitalista actual *había* diezmado la importancia del concepto de interés general”. Pasando por alto que este concepto incluía el respeto por las diferencias y la protección de la diversidad étnica señalados en la Constitución. Así, después de la exposición de esas y otras razones, la Corte resolvió: primero. **REVOCAR** la sentencia del Tribunal Superior de Antioquia; segundo. **CONCEDER** la tutela a Amado Carupia y a la comunidad indígena de Cristianía; tercero. **CONDENAR** a las entidades causantes de los perjuicios con el monto que consideraran las autoridades competentes; y, sobre todo:

CUARTO: En todos aquellos casos similares al presente, por sus hechos o circunstancias, siempre que se haya ocasionado perjuicios a Comunidades indígenas derivadas de la omisión de normas sobre estudios previos de impacto ambiental para la realización de obras públicas, la doctrina constitucional enunciada en esta sentencia tendrá **CARACTER OBLIGATORIO** para las autoridades, en los términos del Artículo 23 del Decreto 2067 de 1991. (Sentencia T-428/92).⁹³

A consecuencia de esa sentencia, el “caso de Cristianía” comenzó a ser relevante en el escenario constitucional. Específicamente, Esther Sánchez, doctora en derecho asociada al Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes y una de las expertas consultadas por la Corte Constitucional, presentó el análisis de este caso en una ponencia realizada en Chalapá, México, en diciembre de 1992. En ese evento, su reflexión giró en

⁹³ El Decreto 2067 de 1991: “dicta el procedimiento para el adelantamiento de los juicios y actuaciones que deban surtirse ante la corte constitucional. Indica que contra las sentencias de dicha corporación no procede recurso alguno y la nulidad de los procesos ante la misma sólo podrá ser alegada antes de proferido el fallo”. Además: el Artículo 23 señala que: “La doctrina constitucional enunciada en las sentencias de la Corte Constitucional, mientras no sea modificada por ésta, será criterio auxiliar obligatorio para las autoridades y corrige la jurisprudencia”. Véase: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=30150> (consultado en agosto de 2024).

torno al *derecho indígena como un derecho alternativo* en los Estados latinoamericanos. Siendo este caso un ejemplo con elementos estructurales:

Por cuanto es el primero en que una comunidad indígena promueve un proceso de acción de tutela, como “mecanismo para la protección inmediata de los derechos constitucionales fundamentales, cuando quiera que estos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública (Sentencia F. 428. 1992, p. 16). En segundo lugar porque el fallo es favorable a la comunidad demandante a la que se le concede la tutela negada por dos instancias anteriores y, en tercer lugar, porque la “doctrina constitucional enuncia que esta sentencia tendrá carácter obligatorio en los términos del artículo 23 del decreto 2067 de 1991 (Sánchez, 1992, p. 7).

De acuerdo con esta investigadora, la demanda que interpuso Amado Carupia fue el primer caso del país en el que una comunidad indígena utilizó el mecanismo de la acción de tutela tras su inclusión en la Constitución de 1991. Sánchez, además, consideró importante señalar que los magistrados de la Corte abogaron por el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT (emitido en 1989 y adoptado en la nueva Carta). Asumiendo, de acuerdo con este tratado, que cualquier evaluación social relacionada con el desarrollo de territorios con poblaciones étnicas debía considerar los componentes medioambientales, culturales y espirituales por igual. Además de la cooperación con los pueblos involucrados (Sánchez, 1992). Por último, me interesa mostrar cómo uno de los análisis técnicos resaltados por esta académica en su perito antropológico actualmente se conecta con una de las formas particulares de comprender el territorio comunitario en Karmata Rúa. No intento con esto contrastar la autenticidad o la veracidad de ninguno de los relatos; ni mucho menos establecer lo científico como una explicación del espiritual. Más allá de eso, creo que este es un ejemplo valioso para comprender las formas de conocimiento que la propia comunidad crea a la hora de interpretar y de construir diferentes territorialidades en su territorio comunitario.

Concretamente, según Sánchez (1992), uno de los elementos del conflicto fue que la Corte, manteniendo el análisis de geógrafos expertos, hizo especial énfasis en que Cristianía estaba ubicada en una zona de “coluvión”. Esto, en términos generales, corresponde a las características del suelo arcilloso en esa parte específica donde confluyen la quebrada San Bartolo y el río San Juan. En otras palabras, la particularidad de las formaciones geofísicas de esa zona hace que sean “altamente permeables y susceptibles a ser removidas cuando el agua que circula a través de ellas es muy abundante”. Así, desde el punto de vista geológico, el terreno donde se encuentra asentada la comunidad es “altamente inestable” debido a la “gran saturación de aguas”. Propiciando la creación de nacimientos o de corrientes

temporales que además permiten la “formación de lagunas que pueden variar de tamaño”, y que “están distribuidas por toda el área afectada”. Factores que, finalmente, generan hundimientos y grietas transitorias sin ninguna proyección o control de las aguas que se acumulan en los estratos subterráneos del territorio comunitario.

En las consideraciones de la Corte quedó claro que estas variables eran conocidas por las autoridades municipales y por los constructores de la carretera. En el presente, hace pocos meses, cuando estuve conversando con Amado, él me explicó su forma de comprender esas transformaciones o movimientos del agua en su territorio comunitario. Precisamente, muy cerca de la casa de Amado, ubicada en la zona de La Soberana, pasa la quebrada San Bartolo. Entonces, mientras él nos explicaba que algunas *casas de espíritus* (o *jais de* en chamí) podían hacer daño o causar enfermedades, el exgobernador también nos dijo que en el territorio de Karmata Rúa existen muchos lugares donde hay una:

cascada [que] no se echa de ver, pero en el sentido espiritual hay una caverna aquí y baja a la quebrada. Baja al cauce del agua y es la quebrada, pero hay una caverna más profunda, y eso sí es mundo real para nosotros los indígenas. Esos espíritus se comunican con el canto de allá. Allá bajo la quebrada, bajo el cauce en una caverna.

Fragmento entrevista Amado Carupia. 23 de noviembre de 2023.

Muchos de estos lugares, según nos explicó Amado, son invisibles, o solo se abren a las personas que *los puedan ver* (es decir, a las o los jaibanás). Sin embargo, este conocimiento no es exclusivo de los sabios o sabias de la comunidad. Por mis conversaciones con las y los jóvenes del Semillero, entendí que el conocimiento sobre esas “cavernas” también es transmitido a las nuevas generaciones. Las y los jóvenes de Karmata Rúa comprenden que hay sitios de su territorio comunitario que no se pueden recorrer porque poseen un valor especial. Son sitios sagrados que también hacen parte de la forma de significar y resignificar el territorio comunitario. Como mostraré en el próximo momento, hacen parte de las maneras en las que la comunidad constantemente re-crea su territorio cotidiano. Finalmente, más adelante veremos que una de las lagunas más grandes del territorio comunitario fue destruida con la construcción de la Troncal del Café. Muy cerca de la laguna dō jûra se descargaron los depósitos de la tierra resultantes de la ampliación de la carretera. Hoy en día, la memoria de la destrucción de ese sitio, que se considera sagrado, y que además comparte el relato de las cavernas itinerantes, es importante en diferentes dimensiones que analizaré en los dos capítulos que vienen. Además, en el siguiente momento

histórico, veremos que la sentencia de la corte y las problemáticas suscitadas entre el “desarrollo general” del suroeste lejano y el “interés particular” del territorio y la territorialidad indígena atraviesan la tensión permanente entre una territorialidad replegada (en el territorio comunitario-resguardo) y una territorialidad abierta (en el suroeste lejano).

Constitución legal del territorio comunitario-resguardo

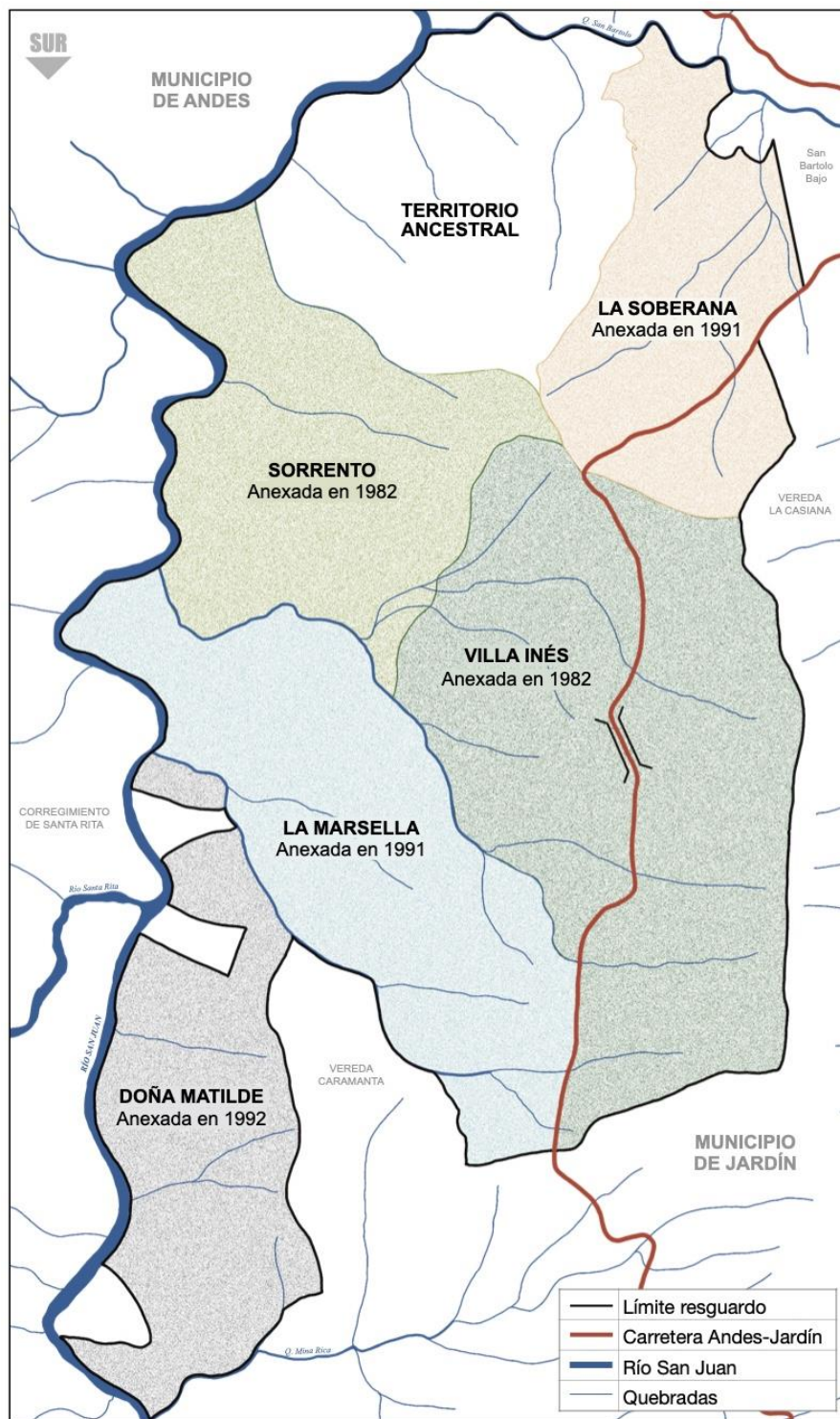
La década de los ochenta, además de ser parte de un momento de movilización y lucha departamental y nacional, también fue un periodo agitado al interior de la comunidad. A finales de este decenio, la comunidad de Cristianía se vio en la necesidad de plantear nuevas ampliaciones de su territorio comunitario. En 1987, a través de la OIA, Cristianía volvió a presentar ante la opinión pública y las demás comunidades indígenas de Antioquia el panorama de su situación territorial. A lo largo de estos años, las y los líderes de Cristianía se articularon con la Organización Indígena de Antioquia para manifestar nuevas peticiones territoriales. Finalmente, en 1987, se tomaron la sede en Medellín del INCORA, en 1988 hicieron un pronunciamiento colectivo en el municipio de Santa Fe de Antioquia, y en 1989 protestaron frente al recinto de la Asamblea Departamental (Hernández Escudero, 1995, p. 74). Con estas acciones, la comunidad ēbēra chamí, ubicada entre los municipios de Andes y Jardín, logró nuevamente la titulación de otras propiedades vecinas entre 1991 y 1992. En esta ocasión, terrenos de fincas adquiridas con la intermediación del INCORA, pero con recursos del Fondo Especial de Desarrollo Indígena (FEDI) (Hernández, 2012, p. 186- 190).⁹⁴

Es probable que estas demandas, a nivel comunitario, en su mayoría estuvieran relacionadas con el continuo aumento de la población a finales del siglo XX. En algunas conversaciones durante mi trabajo de campo, me explicaron que fue después de la adquisición de esos últimos terrenos cuando la comunidad comenzó a preguntarse internamente cuántos eran y cómo se podían redistribuir todas las tierras recuperadas. Así, en 1991, comenzó la elaboración del primer censo comunitario. Este instrumento, además, sirvió para diluir el sistema de “compañías” e implementar un nuevo sistema de distribución “por parcelas familiares”. En ese momento, a cada familia se le entregó una hectárea de tierra,

⁹⁴ El FEDI fue creado por la Asamblea Departamental de Antioquia bajo la Ordenanza 30 del 26 de diciembre de 1990. El objetivo principal de este fondo era “la compra de tierras y mejoras” para las comunidades indígenas del departamento, así como la financiación de otros temas que tendieran a “promover el desarrollo integral de las comunidades” del departamento (Roldán Ortega, 2012, p. 588).

y se incluyeron las familias que habían sido excluidas en 1982. En pocas palabras, a partir de entonces empezó una especie de tenencia por unidad familiar reconocida, pero no titulada.

Cartografía 8. Adquisiciones territoriales de Cristianía en 1991 y 1992



Fuente: elaboración propia basada en la tesis de maestría de Silvia Natalia Hernández Amaya (2012).

Sin lugar a duda, la adquisición de estos nuevos terrenos sería un logro de las negociaciones relacionadas con la autonomía y la propiedad colectiva del movimiento indígena en el que estuvo activamente involucrada la comunidad de Cristianía (hoy Karmata Rúa). Precisamente, la abogada Silvia Natalia Hernández Amaya (2012) mencionó que este último proceso de adquisición de tierras fue “más ágil” debido al convenio interinstitucional celebrado entre el INCORA con el Ministerio de Gobierno y la Gobernación de Antioquia (p. 184). Sin esta asociación, para la adquisición de las propiedades en 1991 y 1992, el INCORA habría tenido que seguir los procedimientos regulares estipulados en la Ley 135 de 1961; es decir, el mismo proceso que siguió por casi veinte años hasta lograr la recuperación de las fincas de Villa Inés y Sorrento en 1982 (ver anterior **Cartografía 8**). En los años noventa, como expliqué anteriormente, estos cambios fueron posibles gracias a las demandas de los grupos étnicos que lograron el reconocimiento nacional en la Constitución de 1991. Estas nuevas reivindicaciones se verían reflejadas en la participación de líderes del pueblo misack y ēbēra, así como en la representación del desmovilizado movimiento armado Quintín Lame y en la presencia del pueblo afrocolombiano en las tesis que recogió la constitución (Sánchez Gutiérrez y Molina Echeverri, 2010, p. 203; Escobar, 2015).

Adicionalmente, la politóloga Marcela Velasco (2011, 2013, 2017), ha estudiado la comunidad de Karmata Rúa (o Cristianía) como uno de los casos que a nivel nacional reflejan el enraizamiento institucional, o la repetición de reglas de autonomía étnica en las múltiples capas del gobierno comunitario. Velasco (2011) explicó que la configuración del movimiento indígena nacional, y del reconocimiento constitucional, fue el resultado de una larga cadena de interacciones entre los agentes locales y las élites gubernamentales regionales y nacionales. Un proceso que además implicó la creación de organismos específicos para representar movimientos organizados, como el CRIC, la ONIC y la OIA, así como la revitalización de instituciones tradicionales como el cabildo (o el resguardo). Todos estos esfuerzos se aglutinaron en torno al cumplimiento y el reconocimiento institucional de leyes de vieja data como la Ley 89 de 1890 o de tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT. A partir de esto, los regímenes territoriales tradicionales (de municipios y gobernaciones) se transformaron para incluir áreas descentralizadas y multiculturales, es decir, áreas de autogobierno étnico o Entidades Territoriales Indígenas - ETI (Velasco, 2013).

En ese contexto, para esta autora, Cristianía (Karmata Rúa) se convirtió en un modelo de gobernanza indígena exitosa en medio de las condiciones desfavorables de Colombia. En

los años noventa, esta comunidad se presentó como un buen telón de fondo para discutir una territorialidad interétnica centrada en cuestiones de agencia de movimientos sociales, autogobierno, relaciones interinstitucionales o alternativas para el desarrollo en espacios compartidos. Sin embargo, y aunque esta autora explicó, siguiendo la voz de los propios líderes de la comunidad, que los nuevos derechos obtenidos en la década de 1990 también aumentaron las responsabilidades y expusieron las debilidades en las áreas de administración, presupuesto y planificación propia, no especificó que esto solamente se concretó cuando la constitución legal del territorio-resguardo fue efectiva en 1995 (Velasco, 2013 y 2017). En otras palabras, con todo y los avances territoriales logrados a finales de los ochenta y principios de los noventa, solamente hasta 1995 Cristianía hizo parte operativa de las jurisdicciones indígenas especiales reconocidas legalmente por la nueva jurisprudencia.

Antes de su constitución, esta comunidad, era conocida como “parcialidad de indígenas” o como “comunidad civil indígena”. A lo largo de este segundo momento histórico, la primera categoría se usó sobre todo en la primera mitad del siglo, y la segunda en la otra mitad. Además, después de la recuperación de la tierra, entre los años ochenta y noventa, Cristianía estuvo bajo la denominación transitoria y poco regulada de “federación de comunidades” (Hernández Escudero, 1995). Estas imprecisiones, de acuerdo con Hernández Escudero (1995), se caracterizaban por la ambigua posesión de la tierra (individual o colectiva, o colectiva en unas partes e individual en otras), por tener títulos particulares de cada propiedad y no uno colectivo bajo la forma de resguardo (los títulos respectivos de las fincas adicionadas), así como por no contar con una unidad territorial (posiblemente debido a su carácter fragmentado en Dojuru). El único requisito concreto con el que contaba Cristianía, además de tener la mayoría de su tierra cotidiana concentrada gracias a la recuperación de su antiguo territorio comunitario, era tener al cabildo como un órgano de administración y de gobierno interno. De esta manera, después de la Constitución de 1991, la OIA le planteó a Cristianía el conveniente tránsito legal a una nueva categoría de resguardo, y por ende a una Entidad Territorial Indígena (ETI) (pp. 53-88).

Así, el 7 de diciembre de 1995, con la resolución número 59, el INCORA le confirió el carácter de resguardo al “globo de terreno” de la “propiedad de la comunidad indígena de Cristianía”, que fue reconocida como un “resguardo antiguo reestructurado por el INCORA” (Arango y Sánchez, 1998, p. 167). Esta legalización se hizo siguiendo la Ley 160 de 1994, que casualmente también fue reglamentada con el Decreto 2164 el mismo 7 de diciembre de 1995 (dos normativas que a su vez seguían los parámetros de la todavía —en la actualidad—

vigente Ley 89 de 1890). Ese último decreto, actualizó lo relacionado con los procedimientos para la construcción, reestructuración o ampliación de los resguardos indígenas del país. Finalmente, el INCORA usó como base el estudio socioeconómico del Expediente n. 40773 (el mismo redactado por Roldán y Sánchez en 1976) y una posterior actualización realizada en octubre del año anterior (en 1994). La resolución señaló el área general del nuevo resguardo y agrupó las antiguas propiedades individuales en un solo *territorio indígena* reglamentado. En otras palabras, como un área *poseída en forma regular y permanente* por una comunidad, con una naturaleza jurídica especial, un manejo y administración diferenciado en cuanto a las transferencias fiscales, con programas de salud y educación (étnicos) público-privados, y con pagos ecosistémicos y sistemas de justicia consuetudinaria.

En síntesis, en la segunda parte de este texto, que corresponde al segundo momento histórico de la construcción de la territorialidad de las y los *ēbēra chamí* en el suroeste lejano de Antioquia, examiné la transformación del territorio indígena ante la expansión de la economía cafetera y la implementación de desarticuladas políticas estatales a lo largo del siglo XX. En los últimos dos capítulos, por ejemplo, mostré cómo la Ley 89 de 1890, inicialmente diseñada para civilizar a los indígenas, terminó siendo un instrumento clave para la defensa de su territorio. En este largo período histórico, la evangelización, comenzada a inicios de siglo, impulsó nuevos modos de religiosidad entre las y los indígenas y modificó la identidad de la antigua comunidad de Caramanta hacia la renombrada Cristianía.

A lo largo de estas décadas, la presencia indígena fue invisibilizada en una subregión caracterizada por ser la cuna de un “ethos paisa” generalmente asociado con el trabajo del café y con una supuesta homogeneidad racial. En este contexto, los *ēbēra chamí* resistieron ante el despojo territorial y la violencia política, enfrentándose a estereotipos racistas y ataques durante la Violencia bipartidista. Así, a lo largo del siglo XX, las y los indígenas de la comunidad de Cristianía desarrollaron estrategias para preservar su territorio y autonomía territorial en medio de la expansión cafetera y la construcción de un imaginario unívoco sobre los habitantes de la subregión suroeste. En el siguiente momento histórico, expuesto a continuación, el escenario político de reivindicación no fue ajeno a las transformaciones que esta comunidad experimentaría a nivel local. Sin embargo, este reconocimiento estaría acompañado de diferentes tensiones entre la comunidad, el Estado y el modelo neoliberal.

TERCERA PARTE

REIVINDICACIÓN Y NEOLIBERALISMO

A finales del siglo XX, el concepto de territorio comenzaría a ser entendido desde nuevas perspectivas teóricas, políticas, jurídicas y sociales, que lo resignificaron en relación con la historia de las poblaciones indígenas. En este contexto, el territorio se desvincularía tanto del exclusivo dominio del Estado-nación como de las tradicionales luchas por la tierra asociadas a los movimientos liberales o marxistas (Bartra, Betancourt y Porto-Gonçalves, 2016, p. 43). En el caso latinoamericano, la cuestión territorial cobraría especial relevancia con la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por varios países de la región (Gros, 2012). Este convenio transformaría los enfoques clásicos de asimilación y tutela sobre las comunidades indígenas y precisaría que “el concepto de tierra suele abarcar **todo el territorio que utilizan**, comprendidos bosques, ríos, montañas y mares, y tanto su superficie como el subsuelo” (Un manual del Convenio 169, OIT, 2003, p. 29).

En Colombia, tras la adopción de este instrumento en la Constitución de 1991, surgieron novedosas disposiciones que facilitaron el reconocimiento y la reivindicación de los derechos de las comunidades racializadas sobre su “tierra utilizada”. De este modo, las geografías habitadas por poblaciones históricamente relegadas pasaron a ser consideradas como *territorios étnicos* bajo un régimen administrativo especial. Así, con la Constitución de 1991, se modificaría el ordenamiento jurídico anterior, que no reconocía los derechos territoriales y colectivos de las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Paralelamente, este proceso de transformación de Latinoamérica hacia una región pluriétnica y multicultural —con otras reformas constitucionales en Brasil (1989), Ecuador (1998) y Venezuela (1999), etc.— estuvo acompañado de un nuevo modelo económico centrado en la neoliberalización estatal.

A inicios de los noventa, en Colombia, el movimiento estudiantil, junto con las luchas de las poblaciones indígenas y los movimientos sociales de mujeres, campesinos y trabajadores, fueron fundamentales en la transformación constitucional, que permitió la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente (ANC) entre 1990 y 1991. Sin embargo, mientras se fortalecía la democracia y se ampliaban los derechos y libertades (étnicas, religiosas, políticas, sexuales, etc.), también se adoptó el libre mercado como “la única y la mejor alternativa para lograr el desarrollo económico” del país (Arias Trujillo, [2006] 2011, pp. 346-357). Este

proceso, por un lado, permitió la homogeneización de políticas centradas en el desarrollo del capital trasnacional, y por otro lado, implicó la creación de un marco jurídico que propició un diálogo entre las colectividades antes no reconocidas y los organismos del Estado-nación.

A medida que avanzaba la transformación constitucional orientada al reconocimiento de los derechos de las poblaciones étnicas, y se consolidaba la adopción del libre mercado como una estrategia global, también emergieron nuevos debates jurídicos sobre la resignificación territorial. En ese contexto, el abogado colombiano Ángel Libardo Herreño Hernández (2004) analizó las distinciones conceptuales a la hora de abordar el concepto de *territorio ancestral* respecto a las comunidades indígenas del país. A partir de estos debates, derivados de la jurisprudencia y la hermenéutica constitucional contemporánea, el autor destacó las diferencias entre las nociones que se emplean para calificar problemas e intereses similares, pero que varían según las esferas en las que emergen y los significados que adquieren en escenarios específicos:

Tabla 8. Conceptos alrededor del territorio ancestral indígena en Colombia

Tierra	Representa un espacio geográfico delimitado, generalmente asociado a la propiedad privada o colectiva. Propensa a múltiples usos, la mayoría de explotación económica.
Territorialidad	Ligada estrechamente con las formas de apropiación material y simbólica de las tierras que los pueblos han usado históricamente, y se caracteriza por ser el soporte de las identidades y las visiones de mundo. Indica procesos complejos de construcción cultural ligados a la ocupación y al uso de las tierras ancestrales.
Territorio	Se presenta esencialmente bajo un carácter político, pues ha servido para defender el ejercicio de la autonomía de las comunidades originarias frente a la institucionalidad estatal y a la sociedad mayoritaria. Concretándose, casi siempre, en la demarcación de áreas territoriales como los resguardos o las tierras colectivas (bajo la forma legal de Entidades Territoriales Indígenas - ETI).
Derecho a la tierra	Se sitúa en un campo político de discusión, pero desde la jurisprudencia que trata de comprender la existencia, naturaleza y el contenido legal de un derecho determinado.
Autonomía territorial	Ha significado, al mismo tiempo, un proceso de afirmación política frente a la institucionalidad y un proceso de diferenciación frente a otros grupos sociales.

Fuente: elaboración propia basada en Herreño Hernández, 2004, pp. 249-252.

Para Herreño Hernández (2004), la incorporación del concepto de territorio ancestral en el marco de las discusiones sobre el derecho a la tierra y la autonomía territorial

enriquecería significativamente estas reivindicaciones al integrar de manera inescindible una concepción más amplia de la territorialidad (p. 270). Este enfoque se alcanzaría mediante el reconocimiento de la profunda interrelación entre categorías que tradicionalmente se han considerado separadas, como tierra, territorialidad, territorio, derecho a la tierra y autonomía territorial (**Tabla 8**), en el interior del debate constitucional. En este mismo sentido, Jacqueline Blanco Blanco (2011) coincidió al señalar que, de todos los derechos conquistados por los pueblos indígenas desde 1991, como la Jurisdicción Especial Indígena (JEI), el ámbito de la ancestralidad territorial constituyó el “epicentro” de las luchas por la autonomía, la lengua materna, la administración, educación, salud propia, entre otros (pp. 36-37).

Sin embargo, esta autora también destacó las implicaciones del reconocimiento de las diferencias dentro de un marco jurídico delimitado, es decir, bajo el umbral constitucional que definió los territorios indígenas especiales desde una perspectiva donde la autonomía está, de antemano, restringida. En primer lugar, porque su definición partió de la idea de “preservar lo original”, pero se insertó, al mismo tiempo, en un panorama globalizado y en constante cambio. En segundo lugar, debido a los dilemas que (todavía hoy) surgen al intentar preservar las autenticidades frente a las intervenciones cada vez más amenazantes del Estado (y del capital económico) en las prácticas autóctonas. Y, en tercer lugar, en lo relacionado con el uso del concepto de “ancestralidad” en el ámbito legal y cultural. Sobre este último punto, Blanco Blanco (2011) explicó que, aunque la ancestralidad pueda ser un argumento importante en los tribunales y en las luchas por los derechos (sobre la tierra y la autonomía, como lo presentó Herreño Hernández), también es una categoría en conflicto debido a los inevitables cambios del mundo moderno. Además, esta puede plantearse como una noción susceptible de ser utilizada para justificar la conservación de problemáticas que, más que pertenecer a identidades estables, tienen dimensiones históricas complejas (p. 42).

Finalmente, los planteamientos sobre la territorialidad ancestral, destacados por Herreño y Blanco como elementos centrales en las luchas de los pueblos indígenas después de 1991, no solo abrieron nuevos debates sobre el reconocimiento jurídico de los derechos emergentes, sino que también expusieron las tensiones derivadas de estructuras de poder más amplias, y vinculadas al neoextractivismo y la sobreacumulación del capital. Este panorama reveló los conflictos históricos en torno a las diversas dimensiones de la territorialidad ancestral que, como se desarrollará en esta tercera parte, no solo están relacionados con la ambivalencia entre el fortalecimiento interno (e institucional) y las limitaciones (ontológicas) y delimitaciones (espaciales) del territorio y la territorialidad comunitaria, o con el

dinamismo de una territorialidad “replegada” (en los territorios del resguardo) y una territorialidad “abierta” (expandida en el suroeste), sino que también se entrelazan con las dinámicas contemporáneas de desposesión y acumulación capitalista en la post-modernidad.

Este complejo entramado de tensiones sobre la ancestralidad del territorio y la territorialidad será abordado a lo largo de los dos capítulos siguientes. Adicionalmente, en esta tercera parte, la perspectiva de la investigadora argentina Maristella Svampa (2019), que situó el “neoextractivismo” como el centro de la acumulación contemporánea, también estará presente en estas reflexiones. A través de estas páginas, además se observará que, como señaló el geógrafo británico David Harvey (1998, 2005), la “acumulación originaria” continúa siendo un proceso en curso. Según Harvey, quien se apoyó en la teoría de Rosa Luxemburgo, la sobreacumulación de capital no debió entenderse como una etapa “originaria” y “primitiva” concluida en el pasado. De hecho, enmarcar la depredación, el fraude y la violencia económica como una fase anterior de la economía global desvincularía los efectos sobre las dinámicas de desigualdad social actuales. Así, Harvey propuso reemplazar la noción de “acumulación primitiva” por la de “acumulación por desposesión”.

Esto implicaría que, tanto en el periodo de la conquista y la colonia, como en el siglo XIX o en las posteriores guerras mundiales del siglo XX, la acumulación de capitales ha traído consigo la desposesión material y simbólica de las sociedades dominadas. Y a pesar de que este proceso pueda parecer contingente o azaroso, la dinámica del extractivismo se mantiene como una constante “omnipresente” sin importar la etapa histórica. Es más, se intensifica cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada, donde la única salida parece ser la devaluación (Harvey, 2005, p. 115). Es en este punto donde ocurre el “truco” en el juego de los capitales. Primero, se presenta la sobreacumulación como resultado de la reproducción ampliada e impulsada por el aumento de los ritmos económicos promovidos por el Estado en colaboración con los monopolios privados. Luego, la devaluación de esa producción, formada en la etapa inicial, se acompaña de sucesivas depresiones que transforman gradualmente el panorama creado por la inversión inicial —por ejemplo, en la sobreproducción y las permanentes crisis del monocultivo de café acumulado durante décadas—. Y, finalmente, la forma de producción original es reemplazada por otra forma de capital que busca reactivar el valor mediante la acumulación por desposesión.

De este modo, lejos de ser un problema histórico del pasado, el neoextractivismo es parte de un modelo de desarrollo que está basado en la explotación intensiva de los recursos naturales, y que ha generado profundas desigualdades sociales económicas y ambientales

(Svampa, 2019). Este último momento histórico analizado comenzó con la transición de los años noventa y se extiende hasta el presente. A lo largo de los aproximadamente treinta años que estudiaré en las siguientes páginas, estuvieron presentes las tensiones relacionadas con ese escenario general de la reivindicación étnica y las formas que asumió el neoliberalismo en el contexto de una comunidad indígena localizada entre las jurisdicciones de los municipios cafeteros del suroeste. En este contexto, expondré las problemáticas asociadas a la superposición de las áreas protegidas, así como las regulaciones vinculadas a los mercados verdes (como también mostré en el Capítulo 1 con Dojuru Nuevo y Ancestral). En un panorama social en el que, al mismo tiempo, se concentran los problemas derivados del tráfico de cultivos ilícitos, grupos armados, minería legal e ilegal, contaminación de los ecosistemas, monocultivos de café y el desarrollo de centrales micro hidroeléctricas.

En esta última parte me centraré, sin embargo, en dos dimensiones profundamente entrelazadas, que identifico como dos posibles modos tanto para la pervivencia como para la problematización de la construcción histórica de la territorialidad en la comunidad ēbēra chamí de Karmata Rúa del suroeste lejano. En estas páginas, interpreto la (etno)educación y el (etno)turismo como dos maneras de resignificar el territorio, que están atravesadas por las reflexiones sobre la renovación y la recreación de la historia y el territorio comunitario, así como por la tecnificación e incorporación de la comunidad al proceso globalizador de la modernidad en su fase neoliberal. En los dos capítulos que vienen, en todo caso, queda pendiente un análisis más profundo en el que se establezca una relación más estrecha entre estos elementos, que en su mayoría quedaron solamente enunciados. Por un lado, estos puntos los planteo desde el escenario de reivindicación jurídica que permitiría, aunque de manera desigual, un diálogo entre la comunidad indígena y los poderes del Estado-nación. Por el otro lado, evidencio cómo las formas de profesionalización comenzaron a nutrir la modernización de las diversas esferas de administración y gestión dentro del resguardado, a menudo funcionales al modelo neoliberal (Bastos, 2017). Estas dos dimensiones, a su vez, las relacionaré con las renovadas formas de “gestión empresarial” o “etnocapitalismo” que actualmente se despliegan en el constante juego entre el adentro y el afuera de la comunidad.

CAPÍTULO 4

Re-crear el territorio comunitario en el suroeste lejano



Fotografía 9. Vista del área urbana de Karmata Rúa el día del recorrido de los límites territoriales del Semillero Rubén González. Fuente: foto tomada por Andrés Felipe Tascón (2023)

En la **Fotografía 9**, tomada en una de las actividades de mi trabajo de campo que describiré más adelante, Andrés Felipe Tascón centró la vista de su cámara en el área urbana de Karmata Rúa. En un centro que hace poco más de veinticinco o treinta años no existía. De los recuerdos de mi infancia, de inicios de este siglo, conservo imágenes borrosas de este mismo espacio habitado por pocas y pequeñas viviendas construidas con caña brava y hojas de palma de ese resguardo por esos años todavía llamado Cristianía. Esta imagen que hoy vemos del centro de la comunidad se comenzó a formar progresivamente entre la última década del siglo pasado y el primer decenio de este nuevo siglo. En esta instantánea, junto con la construcción de la capilla, de la Institución Educativa, la placa polideportiva y la carretera principal que apenas tiene unos diez años de pavimentación, también se pueden ver los siete

diferentes modelos de vivienda que a lo largo de las últimas tres décadas han transformado visiblemente el paisaje de este territorio comunitario.

El proceso de esta transformación corresponde a lo que aquí propongo entender como el tercer momento histórico de la territorialización de la comunidad ėbĕra chamí de Karmata Rúa en el suroeste lejano de Antioquia. Un momento histórico en el que esta comunidad indígena, ubicada entre los municipios cafeteros de Andes y Jardín, dejó de ser conocida como Cristianía y empezó a ser identificada con el nombre de la actual Karmata Rúa (en ėbĕra chamí: tierra de la pringamoza). Pero ¿qué significó esta transformación? ¿cómo se puede entender? ¿qué se modificó con este cambio de denominación? o ¿cómo sucedió esta transición? A lo largo de estas páginas mostraré algunos de los elementos que nos permitirán generar una imagen mucho más amplia de la que se puede observar en la fotografía capturada por Andrés. Una trayectoria en la que los lineamientos del primer plan o esquema de desarrollo territorial, elaborado a principios de este siglo, marcaron el camino de la comunidad y de su territorio comunitario en los próximos veinte años.

Mi propósito en este capítulo es analizar cómo la comunidad de Karmata Rúa en este tercer momento histórico se posicionó en un escenario diferente con relación al momento anterior. Un panorama significativo, sobre todo, porque en los últimos veinte años de este siglo se modificaría el diálogo marcadamente desigual entre los representantes de la comunidad y los diferentes organismos de poder estatal. En este tercer momento histórico, comenzado en la transición de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, la comunidad indígena de Karmata Rúa se incorporaría con mayor fuerza en el proceso globalizador de la modernidad en su fase neoliberal. Un escenario en el que, como resultado del movimiento indígena nacional de la segunda mitad del siglo pasado, se ondearon con mayor fuerza las banderas de la autonomía política e institucional de las comunidades étnicas en Colombia. Un momento histórico que favoreció la recuperación y la reinterpretación de la historia comunitaria, además de la articulación de sus integrantes en los espacios de participación estatal para la planeación institucional de un territorio —exclusivamente— étnico.

En estas páginas, a través de la historia reciente de Karmata Rúa, presentaré una imagen de ese diálogo parcial —y que a veces es más un soliloquio— que se produce entre el Estado-nación y las comunidades indígenas. Aquí me centraré en tres partes específicas de un proceso que, como la fotografía de Andrés, solamente incorpora algunos elementos entre un vasto paisaje. En la primera sección analizaré las transformaciones político-administrativas proyectadas a inicios de este siglo; particularmente, con la figura del cabildo

como un espacio de intermediación entre el Estado y los organismos descentralizados que, en este caso, diagnosticaron el déficit territorial (o una falta de territorio), y formularon una zonificación y unas políticas de sentido de pertenencia e identidad cultural en los Planes de Vida comunitarios. En esta tercera parte, además, me enfocaré en las formas en las que la comunidad se apropió de esa dialéctica estatal para generar sus propias narrativas e historias sobre el territorio étnico en el contexto de los municipios de Andes y Jardín. Y, finalmente, describiré el entorno de violencia silenciada en el que está inmersa Karmata Rúa, la tierra de la pringamoza. En un suroeste que en la actualidad se disputa entre el neoextractivismo, el turismo cafetero y los conflictos socioterritoriales con los proyectos mineroenergéticos.

Administrar la tierra de la pringamoza

Bueno, hermanos, ya llegamos aquí
Hemos llegado de muy lejos y aquí estamos reunidos
¿Para qué hemos venido aquí?
Aquí entre todos trataremos nuestros asuntos
El gobierno del blanco no escucha nuestras palabras
Desde aquí vamos a hablar duro
El gobierno del blanco no atiende nuestras solicitudes
Sobre eso vamos a hablar
Sobre nuestra salud aquí vamos a hablar
Sobre nuestra educación aquí vamos a hablar
Sobre la petición de nuestras tierras aquí vamos a hablar
Sobre nuestra producción aquí vamos a hablar
Sobre el caso de los grupos armados que asesinaron a los indígenas aquí vamos a hablar
Sobre el caso de grupos armados que a los indígenas de sus tierras desplazaron
violentemente
aquí vamos a hablar...⁹⁵

En los últimos veinte años la comunidad de Karmata Rúa ha experimentado cambios importantes. Hoy en día, una de las modificaciones que podría considerarse de las más notorias (y a la vez sustanciales) es el cambio de nombre de la anterior Cristianía a la actual Karmata Rúa, tierra de la pringamoza. Si bien no puedo establecer el instante preciso en el que esta modificación ocurrió, aquí quiero hacer algunas observaciones sobre la forma en la que ese cambio se va proyectando en los lineamientos político-administrativos que desde el 2004 hasta el presente encaminan las articulaciones creadas por la comunidad para mantener

⁹⁵ Estrofas de la canción *Dachira kiramá* (Encuentro ebēra) del compositor Alejandro González Tascón de la comunidad ebēra chamí de Karmata Rúa. En “Letras desde el Atrato y el Cauca. Memorias y archivos literarios. Literaturas y culturas de Antioquia”, *Cantos ebera chamí*, Universidad de Antioquia, 2017, pp. 273-278.

su territorio, y que se relacionan con esa transformación. Como vimos en los capítulos anteriores, este no es el inicio del relacionamiento entre esta comunidad y el Estado (en sus diferentes formas y escalas). De hecho, esta relación tiene una larga historicidad; aunque en este tercer momento histórico se nos presenta en un escenario diferente y significativo, que en los últimos años ha modificado el diálogo asimétrico entre la comunidad indígena a nivel local y regional, así como con los organismos de poder nacional.

La forma que toma la “comunidad indígena” en este momento histórico es entendida como un espacio social antagónico resultado de los movimientos y luchas étnicas de la segunda mitad del siglo pasado (Bastos, 2023). Un espacio social que, como en otras partes y comunidades de indígenas de América Latina, con el paso del tiempo, dejó de ser el resguardo en el sentido peyorativo de la herencia colonial y se convirtió en un “espacio privilegiado para la reproducción social, simbólica, económica y política” en relación con el resto del conjunto social (pp. 144-145). En el caso de Karmata Rúa, la rearticulación que surge de este proceso favoreció la institucionalización del cabildo, la definición de los derechos y deberes de sus miembros, y la prescripción de sus políticas de comportamiento, educación, cultura, economía, salud y justicia. Pero también propició la limitación (ontológica) y delimitación (espacial) de su territorio, cada vez más entendido únicamente como un espacio administrativo que se ajusta a las políticas de desarrollo neoliberal.

En Colombia esta ambivalencia se presenta en la necesidad del Estado por legitimar un interlocutor con quien pueda legislar, así como en hacer efectivas las transferencias fiscales pactadas en la Constitución Política de 1991 y en las posteriores leyes que de allí se desprenden. Concretamente, a finales del siglo pasado, como resultado de las luchas políticas de los movimientos indígenas por su autonomía, los territorios étnicos fueron reconocidos como entidades públicas (ETI: Entidades Territoriales Indígenas), amparadas por legislaciones que también obligaban a los gobiernos descentralizados a invertir y elaborar planes de desarrollo locales (Velasco, 2013, p. 6). De ahí que el gobierno indígena de Karmata Rúa, en representación de toda la comunidad, se incorporara como un espacio de intermediación que interactuaba con el Estado en la resolución de sus principales problemáticas y en la construcción de las estrategias a implementar.

Renovar el cabildo para el nuevo siglo

El cabildo de esta comunidad es reconocido principalmente por ser el primero del departamento de Antioquia en adaptar los nuevos derechos obtenidos en la década de 1990 como una estrategia resultante del movimiento étnico, y como un instrumento para planificar el desarrollo de la comunidad y forjar las relaciones con los gobiernos adyacentes de los municipios de Andes y Jardín, la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia (CORANTIOQUIA), la Gobernación de Antioquia o la Federación Nacional de Cafeteros (Velasco, 2013)⁹⁶. Entre 1996 y 1997 las autoridades del cabildo elaboraron el primer Plan de Desarrollo con vigencia hasta el 2006; un proyecto que fue diseñado con apoyo de la Consejería Indígena de Antioquia y un grupo de profesionales. Dos años más tarde, en 1998, la comunidad aprobó en Asamblea General el Constituyente Embera y Jurisdicción Indígena, que sirvió de base para la formulación del Dachi Código de 2004 y sus actualizaciones en 2012 y 2020. Esta serie de reglamentos “propios”, además de reflejar las interpretaciones de la Ley de Origen, también integraron los principios de la ley colombiana y los convenios internacionales como el 169 de la OIT (Resguardo Indígena de Cristianía, 2020).

Más adelante, a comienzos del siglo XXI, uno de los mecanismos que el Estado colombiano utilizó para generar las directrices de regulación de la comunidad indígena fue la intervención conjunta de las instituciones descentralizadas del Sistema Nacional Ambiental (SINA). De esta manera, en enero del 2004, se presentó el primer diagnóstico oficial para la elaboración del *Esquema de ordenamiento territorial del resguardo indígena de Cristianía* (EOTR). Y cuatro meses después de este informe técnico, también fue publicado el documento de formulación, ejecución y adopción del proyecto de acuerdo del EOTR de la todavía denominada Cristianía. Estos dos trabajos se hicieron con la auditoría de CORANTIOQUIA (corporación ambiental regional adscrita al SINA), las administraciones de los municipios colindantes, y el trabajo en campo de dos especialistas en “finanzas, formulación y evaluación de proyectos”, además de un equipo técnico conformado por una

⁹⁶ Es importante resaltar que, como expliqué en el capítulo anterior, el cabildo de esta comunidad ha tenido una larga trayectoria histórica: desde 1907 fue creado oficialmente por la Alcaldía de Jardín, pero solamente hasta 1976 la comunidad indígena se apropió de esta forma de organización institucionalizada para interlocutar con el Estado-nación. Finalmente, este último momento histórico se presenta como la rearticulación de ese organismo de intermediación entre la comunidad y el mundo institucional exterior.

coordinadora especialista en gestión ambiental y siete estudiantes de diferentes ingenierías de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.⁹⁷

Este primer EOTR no solo pasó por la aprobación de las instituciones tradicionalmente encargadas del Ordenamiento Territorial en Colombia (Departamentos y Municipios). Aquí, además del visto bueno del Consejo municipal de Jardín y la ratificación del proyecto en el Plan de Ordenamiento Territorial (POT) de este municipio, pues Jardín es la Entidad Territorial en la cual el territorio de la comunidad se incorpora política y administrativamente, este proyecto también pasó por la Asamblea General de la comunidad en cumplimiento del artículo 329 de la última Constitución Política.⁹⁸ Así, después de una larga trayectoria, el cabildo pasó a ser una institución formalmente reconocida por el gobierno nacional, y su participación, consulta y concertación fue incluida en la distribución de los recursos del Sistema General de Participación (SGP).⁹⁹ Con ello, el resguardo adquirió la matriz de organización político-administrativa y territorial que conserva hasta la actualidad.

La siguiente plantilla fue elaborada siguiendo los lineamientos básicos de “infraestructura administrativa” que el EOTR planteó en 2004 y que hasta el presente se mantienen vigentes (ver **Gráfico 2**) (D&F-EOTR, 2004). No obstante, los últimos dos recuadros de este esquema (estamentos, comités, grupos de apoyo y colectivos) contienen algunas entidades que con el paso de los años se han ido agregando a la guía establecida por CORANTIOQUIA y la Universidad Nacional; por ejemplo, los colectivos culturales entre

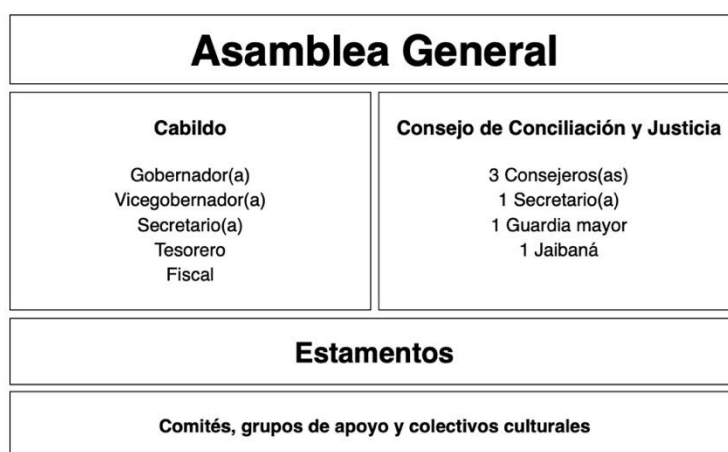
⁹⁷ Ambos proyectos iniciados en mayo de 2003 con un presupuesto de \$28.928.000 pesos colombianos financiados por CORANTIOQUIA (\$23.116.000) y la U. Nacional (\$5.812.000) (D-EOTR, 2004, p. 26).

⁹⁸ Entre otros, el EOTR Cristianía, se prescribe en el cumplimiento de los artículos 246 y 286 sobre la jurisdicción especial en las nuevas Entidades Territoriales Indígenas (ETI). Finalmente, esto implicó que se asimilara “el resguardo indígena de Cristianía a la categoría de municipio” (Ester Sánchez, 1992).

⁹⁹ Los recursos públicos que son transferidos a los resguardos indígenas de Colombia, a través del SGP, son otorgados de acuerdo con las AESGPRI (Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para los Resguardos Indígenas) que favorecen la financiación de proyectos formulados en conformidad con los Planes de Vida de las comunidades. Esos recursos de la AESGPRI se distribuyen teniendo en cuenta la población que habita dentro de los resguardos y el cálculo presupuestal lo hace el Departamento Nacional de Planeación (DNP) según el total de población indígena certificada por el DANE. En el país, existen dos vías para acceder al manejo y uso de los recursos: 1) por intermedio de las entidades territoriales (alcaldías o gobernaciones) que administran y ejecutan los recursos de los resguardos indígenas no certificados en la administración directa, y 2) de forma directa con los resguardos indígenas que administran directamente cumpliendo con los requisitos establecidos en el Decreto 1953 de 2014. Sin embargo, de acuerdo con la Corporación Comunidad de Juristas Akubadaura, una entidad creada principalmente por mujeres integrantes del resguardo indígena de Karmata Rúa, a nivel nacional, los mecanismo de la AESGPRI de manera directa no han tenido resultados alentadores. **Solamente 10 de 860 casos reportados en el DNP de 2022 han logrado cumplir con la totalidad de requisitos para recibir dicha acreditación. Y, de hecho, Karmata Rúa-Cristianía es el único resguardo indígena certificado (bajo la Resolución 4082 de 2015)** tanto de todo el departamento de Antioquia como en el general de la zona cafetera (de Caldas, Risaralda y Tolima) o del noroccidente de la Cordillera Occidental (incluido el departamento del Chocó) (Akubadaura, 2023, p. 21). <https://akubadaura.org/cartilla-retos-y-desafios-en-el-acceso-manejo-y-uso-de-los-recursos-de-la-aesgpri-herramienta-pedagogica-para-todos-y-todas/>.

los cuales podría estar el Semillero Rubén González o los estamentos que están conformados por varias autoridades en representación de las mujeres, jóvenes, médicos tradicionales, la emisora comunitaria o la guardia mayor, entre otros. Ahora bien, en materia de ordenamiento territorial, el *Esquema de ordenamiento territorial del resguardo indígena de Cristianía* realizó una evaluación integral del territorio basada en la situación existente y en los documentos emitidos hasta ese momento (la Constituyente Embera y el Plan de Desarrollo aún vigente en 2004); y, además, formuló una serie de políticas internas que la comunidad seguiría (a través de diferentes planes) en los siguientes veinte años.

Gráfico 2. Matriz político-administrativa de Karmata Rúa



Fuente: elaboración propia basada en EOTR (2004), Plan de Vida (2015) y Dachi Código (2020).

Estas políticas del EOTR serían “el soporte del desarrollo” y “una guía de acción” que enmarcarían “todos y cada uno de los objetivos, programas y proyectos que desarrollen a futuro en Cristianía” (F-EOTR, 2004, p. 72). Así, el componente general del *Esquema de ordenamiento territorial* contenía seis políticas estructurales: 1) Política de fortalecimiento político-administrativo; 2) Política de suelos; 3) Política de agua; 4) Política de seguridad alimentaria; 5) Política social, y 6) Política de Fortalecimiento de la Identidad Cultural. Además, algunas de las directrices político-administrativas para el fortalecimiento institucional de la comunidad implicaban: la generación de ingresos propios; la elaboración de manuales de comportamiento social; la implementación de sistemas contables y archivos que respaldaran el uso de los recursos asignados por el SGP a la alcaldía de Jardín en nombre de la ETI de esta entidad; la capacitación y el fomento de cursos para jóvenes y mujeres, así como otros cursos de liderazgo y formación en administración pública para las y los integrantes del cabildo (F-EOTR, 2004, pp. 55-66). Finalmente, otros puntos que considero

es relevante mencionar del EOTR son: 1) la proyección del “déficit” o escasez territorial; 2) la zonificación del territorio-resguardo, y 3) el énfasis en el fortalecimiento de la identidad cultural y en el sentido de pertenencia territorial.

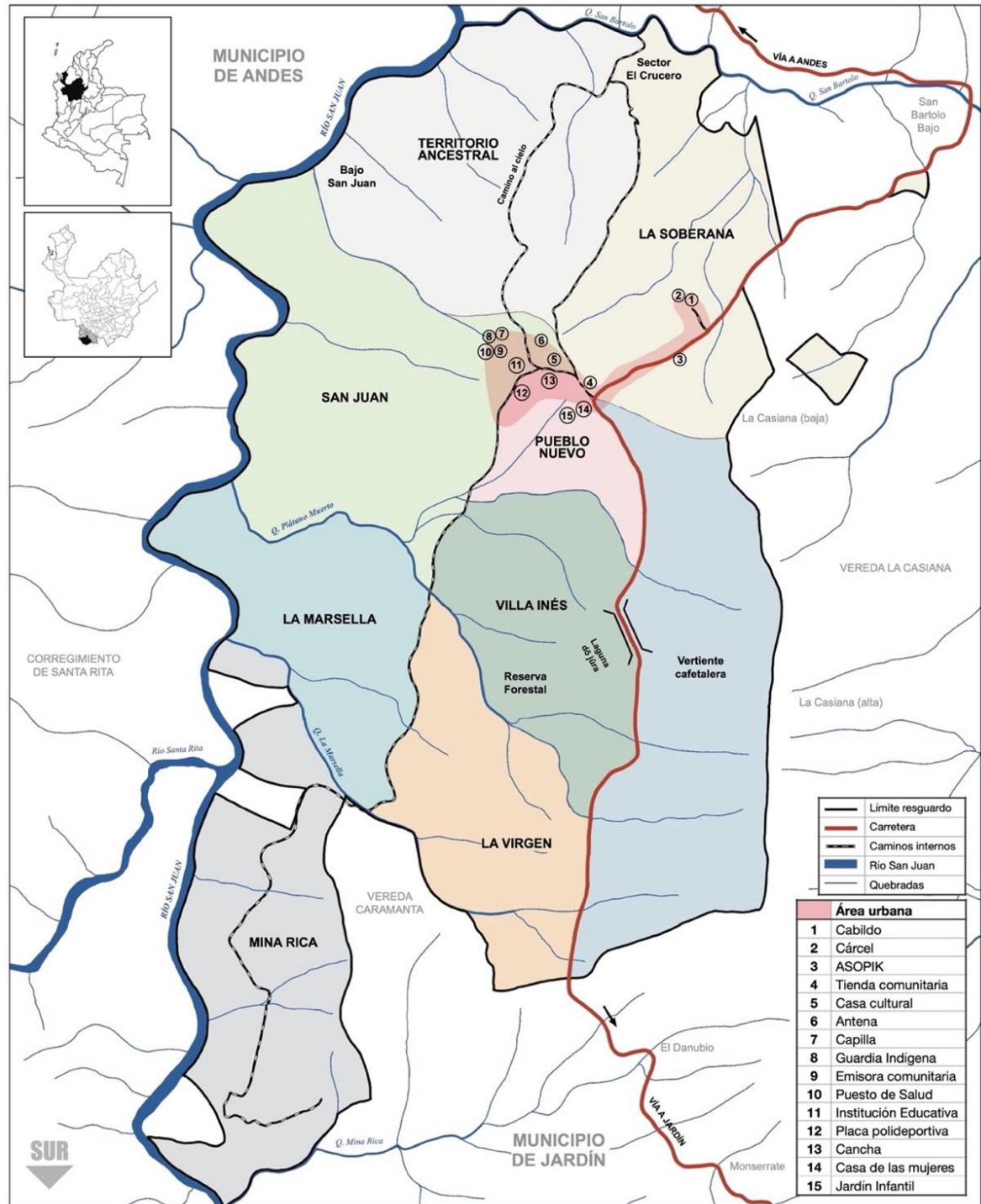
Ordenamiento del territorio comunitario en el resguardo

De acuerdo con el EOTR de 2004, la comunidad indígena de Cristianía estaba constituida por un “globo” de 391,81 hectáreas (ha) en jurisdicción del municipio de Jardín (la parte del resguardo conocida como Cristianía) y otro de 978,5 ha en jurisdicción del municipio de Andes. Sin embargo, en ese momento, la comunidad ya contaba con un déficit de 80 ha de acuerdo con el número de familias establecidas en Cristianía, y se proyectaba el incremento de esta falta a 177 ha para el año 2015 (F-EOTR, 2004, pp. 14-15). Aunque el EOTR solo menciona brevemente la propiedad de Dojuru, sin hacer referencia explícita a este nombre dado por la comunidad, el documento advierte que este segundo globo del resguardo requería un estudio de factibilidad, pues no era viable asentar una comunidad de vocación agrícola en una zona de influencia de los Farallones del Citará (p.15); y, como vimos en el Capítulo 1, un área con una larga trayectoria de exclusión y territorialización indígena en la Cordillera.

Por otro lado, “el globo” de Cristianía, a partir de ese momento, se zonificó político-administrativamente en dos grandes partes (D-EOT, 2004, p. 6) y agropecuariamente en cuatro zonas diferentes (p. 141). La primera parte comprendida por las zonas recuperadas de Villa-Inés, Mina Rica, La Marsella, Pueblo Nuevo y la vertiente cafetalera nombrada como Ea Karmata; y, la segunda parte, abarcaba las zonas de Cristianía Ancestral y La Soberana. En la actualidad, esas denominaciones han cambiado levemente; en concreto, la zona antes llamada Cristianía Ancestral ahora es reconocida como Territorio Ancestral (la mencionada esquina entre la quebrada San Bartolo y el río San Juan), y los predios de Villa Inés y La Marsella se desglosaron en porciones más pequeñas, nombrados en la actualidad como el sector San Juan y el sector La Virgen (véase **Cartografía 5**). A principios del siglo XXI, progresivamente comenzaron a emerger en el territorio y de manera oficial en el panorama político-administrativo del ahora resguardo dos expresiones novedosas hasta este momento histórico: *Ea Karmata*¹⁰⁰ (D-EOTR, p. 7), luego denominada como *Carmata rúa* (tierra de pringamoza) (p. 126) y el “Colegio Karmata Rúa” (después Institución Educativa) (p. 107).

¹⁰⁰ Adrián Vaquiza me explicó que *ea* traduce ‘loma’ o ‘vertiente’ y *karmata* significa ‘pringamoza’ (principalmente la especie *urera caracasana*) en ebëra chamí, es decir, *ea karmata* equivale a ‘loma de

Cartografía 9. Divisiones político-administrativas (y culturales) de Karmata Rúa



Fuente: elaboración propia basada en el mapa de zonificación política y administrativa del EOTR (2004) y en las anotaciones que Fabián Tascón y Adrián Vaquiza me hicieron para actualizarlo al contexto actual.

pringamoza'. Además, Fabián Tascón complementó esta definición con el siguiente ejemplo: *êa kêr* en palabras de Fabián significa 'la base de la montaña' o la 'raíz de la montaña'. Esta última expresión sería usada para explicar cuando se está situado en el piedemonte o en la base donde nace una montaña; y, por el contrario, *êa úru* se usaría para describir el estar situado en el punto más alto de una montaña o en la cima (comunicación personal con Adrián y Fabián en febrero de 2024).

Finalmente, el resultado de estos dos informes, el de diagnóstico y formulación, fue el *Proyecto de Acuerdo. Por el cual se adopta el Esquema de Ordenamiento Territorial del Resguardo Indígena de Cristianía, Municipio de Jardín, Antioquia, se definen los usos de los suelos para la zona suburbana y rural y se plantean las propuestas complementarias para el futuro desarrollo territorial del resguardo* (F-EOTR, 2004, pp. 70-93). Esta última propuesta, al igual que los dos tomos que la contienen, planteó un enfoque marcadamente economicista en la interpretación del territorio de la comunidad. De ahí que poco a poco el uso común de la palabra territorio comenzara a ser concebida como un equivalente a las delimitaciones establecidas en la figura político-administrativa de resguardo; ahora organizado y planificado. Esta perspectiva, aparte de estar casi exclusivamente centrada en las potencialidades agroindustriales del suelo de la comunidad, también enfatizaba en resaltar “las verdaderas ofertas” del territorio indígena, equiparando el funcionamiento de la comunidad con el desarrollo de una empresa que ahora participaba en las rentas nacionales.

La rearticulación de la comunidad indígena estuvo y está todavía hoy ligada a la ambivalencia de dos hechos aparentemente opuestos. Por un lado, el fortalecimiento interno e institucional planteado hasta este momento; y, por el otro lado, el ajustar la propia imaginación a un umbral en el que se pudiera responder a los “continuos embates de un mundo exterior” (Bastos, 2013, p. 136). En efecto, esta tensión difusa entre una comunidad autónoma y un Estado dominador (republicano, indigenista o neoliberal), se presentó en el EOTR como ya se había presentado en los anteriores momentos históricos: haciendo énfasis en el fortalecimiento de una identidad cultural y en un sentido de pertenencia territorial que a la vez debía ajustarse a los lineamientos establecidos por el aparato estatal. Como subrayé con las normativas de 1854 del capítulo 1, conforme al discurso de un Estado que abogaba —contradictoriamente— para “que los indígenas [de la tribu de los que viven en Caramanta] estén reunidos, i que tengan su familia, su idioma i su culto”. Y, exactamente ciento cincuenta años después, con un lenguaje más técnico, planteando una política para el fortalecimiento de una territorialidad reducida a los límites de un resguardo en el que era:

absolutamente indispensable reglamentar procesos de fortalecimiento de la identidad cultural, para consolidar el sentido de pertenencia territorial, empezando por recuperar los nombres indígenas de los lugares. Esto también implica elevar la autoestima y valoración cultural rescatando prácticas que tradicionalmente la comunidad ha utilizado como el uso de lo sagrado, de lo ancestral, para establecer procesos de toma de decisiones territoriales y culturales, trabajando

profundamente las concepciones ancestrales de espacio y de tiempo para dimensionar mejor lo territorial desde lo cultural. (EOTR, p. 41).

En otras palabras, una territorialidad étnica que, en los diferentes momentos históricos, se ha intentado controlar por los lineamientos restrictivos de la ley. No obstante, aun cuando la construcción territorial de esta comunidad ha estado permanentemente vinculada con los factores económicos, políticos, sociales y culturales del contexto local, regional y nacional, la territorialidad de la comunidad ēbēra chamí de la hoy llamada Karmata Rúa, no se ha restringido inactivamente a las imposiciones de estas demarcaciones, y más bien ha planteado un diálogo con ellas. Pero ¿hasta qué punto esos lineamientos político-administrativos que en el presente se consideran propios se mantienen autónomos o son el resultado directo de las delimitaciones que marcó el Estado a través del reconocimiento otorgado con el ordenamiento territorial? Sobre todo, ¿cómo se relacionan esas formas construidas con (o por) el Estado con las maneras en las que la comunidad vive y entiende su territorio hoy? Y, a la larga, ¿el territorio de la comunidad de Karmata Rúa es un equivalente a las delimitaciones establecidas en la figura político-administrativa del resguardo? o ¿en qué medida el desarrollo del EOTR condiciona —desde hace 20 años hasta hoy en día— las formas de la territorialidad ēbēra en el suroeste lejano de Antioquia?

Reconstruir la diferencia y reafirmar la comunidad

En el 2007, tres años después de la Política de Fortalecimiento de la Identidad Cultural proyectada en el EOTR de 2004, la comunidad indígena ubicada entre los municipios de Andes y Jardín celebró 147 años de la historia de su pueblo en el departamento de Antioquia. En un evento realizado en el Colegio María Josefa Calderón, Alejandro González Tascón expresó frente a toda su comunidad, más otras personas entre las que se encontraba un sacerdote de Andes, que los indígenas debían conocer la historia de su pueblo para saber “dónde comenzó, cómo llegaron ahí, dónde estaban y hacía dónde iban”. Agregando, además de varios datos históricos sobre el Chamí, que la conquista de los “criminales asesinos” del siglo XVI no había parado, y que en el siglo XXI continuaba con la conquista del capitalismo,

la globalización y el consumismo.¹⁰¹ Declaraciones que, con el paso de los años, comenzarían a gestar nuevas formas de reconstrucción política e identitaria en esta comunidad.

Precisamente, unos meses después de esta celebración, el cabildo de Cristianía impulsó la sustitución del antiguo *plan de desarrollo* por un nuevo *plan de vida*. Un documento formulado siguiendo la experiencia general de los pueblos indígenas y su movilización política a nivel nacional, más allá de los contextos locales de desarrollo económico que en “la mayoría de los casos poco coincidían con su visión de la cultura, el territorio y la identidad” (Plan de Vida, 2008, citado en el Plan de Vida, 2015, p. 7). De ahí que el renovado Plan de Vida del 2008 se construyera como “una forma de definir el futuro, partiendo del pasado, la historia y la identidad”. Un proyecto que seguía los anteriores lineamientos y, al mismo tiempo, buscaba formular un nuevo modelo para delimitar las pautas político-administrativas que reglamentarían el territorio-resguardo. Esto es: primero, una caracterización general de la comunidad; segundo, las principales problemáticas a enfrentar; y, tercero, las políticas, estrategias y programas a implementar en los siguientes años (ver **Cronología 2**). Finalmente, el Plan de Vida tomó elementos del anterior Plan de Desarrollo, de la Constituyente y del EOTR, y los integró en una nueva matriz elaborada por un equipo técnico de la misma comunidad.

Cronología 2. Proyectos institucionales de Cristianía-Karmata Rúa

1996	Plan de Desarrollo
1998	Constituyente Embera
2004	Esquema de Ordenamiento Territorial Resguardo
2008	Plan de Vida
2011	Diez Mandamientos Ambientales
2015	Plan de Vida (2015)
2016	Proyecto Educativo Comunitario - PEC
2020	Dachi Código (2020)
2021	Reglamento Interno de Justicia

Fuente: elaboración propia.

A partir de ese momento, los documentos administrativos emitidos por la comunidad reafirmaban explícitamente la ruta marcada por la ONIC en 1982 sobre los principios del

¹⁰¹ La grabación de esta celebración se puede consultar en una publicación que once años más tarde subió el canal comunitario de Andes (AUPAN TV) en una sección llamada *En archivo* (Aupan, 2018). https://www.youtube.com/watch?v=hqds_huAxPk (consultado el 28 de febrero de 2024).

movimiento indígena nacional fundamentados en el lema: “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía” (OIA, 2020, p. 4). Y, al paso que se construía la autonomía comunitaria, simultáneamente se advertía que la fortaleza de la comunidad indígena en este tercer momento histórico también se generaba de la mano de las directrices marcadas por el proyecto estatal. Es decir, por una autonomía política formada por organizaciones indígenas independientes que se proyectaban como instituciones nuevas, modernas y burocráticamente organizadas en acuerdo con el Estado colombiano. El sociólogo francés Cristian Gros (1999) explicó este cambio de perspectiva como una ruptura simbólica con el pasado, pero también como una ruptura concreta que se basaba en aplicar y regular de forma coherente el reconocimiento de la diversidad a través del derecho positivo (pp. 103-104). En otras palabras, con el uso de los dispositivos legales e institucionales, propios de la racionalidad instrumental del Estado, que habían sido adquiridos en las últimas décadas del siglo pasado y eran parte de los resultados de la lucha y la movilización étnica por sus derechos culturales.

Derechos que comenzaron a ser ejercidos por autoridades capacitadas para la gestión y dirección de la (etno)educación, la justicia propia, el territorio y la autonomía política. En un juego de doble vía que garantizaba (idealmente) la aplicación de los derechos adquiridos en tanto exigía el cumplimiento de obligaciones que también concedían la modernización e integración de las comunidades indígenas a los engranajes de la nación.¹⁰² Citando a Gros, por medio de una reivindicación étnica en la que “se permitía la afirmación constante de la diferencia” y a la vez se “trabajaba en la integración de una ciudadanía que pasaba por una afiliación identitaria concreta” (Gros, 1999, p. 114). Una paradoja que, en los anteriores momentos históricos no se presentó de la misma forma, pues los mismos procesos de autodeterminación generalmente fueron estigmatizados y discriminados por tratarse de grupos indígenas “atrasados” o “semisalvajes”. De esta manera, la “integración” y la “modernización” de la etnicidad ya no pasaba por la asimilación o exclusión de lo que en otros tiempos implicaba la “reducción a la vida civilizada” (Gros, 1998, p. 202).

En las primeras décadas de este nuevo siglo, la comunidad indígena de Cristianía se valió de lo que hasta ese momento había sido una trama de permanentes relaciones asimétricas entre la comunidad y el Estado (municipal, regional y nacional), para

¹⁰² Por ejemplo, la Ordenanza No. 32 del 20 de diciembre 2004 de la Asamblea Departamental de Antioquia, “por la cual se adopta una política pública para **reconocer** y **garantizar** el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas del departamento de Antioquia”, y también se les considera como sujetos de derechos y deberes. (Énfasis agregado).

reinterpretar su historia como un producto de la “resistencia mantenida para conservar su ser” (Bastos, 2023, p. 125). Una legitimidad histórica que venía de la mano de la educación y tecnificación de sus integrantes, y de la posterior elaboración de una narración mutable y en permanente construcción (**Fotografías 10**). Por ejemplo, como apunté en la introducción de esta tesis, mediante la re-creación de un relato en donde en algunos momentos se ha tomado 1823 como la fecha a partir de la cual se contabiliza para la celebración del aniversario de la comunidad, por la llegada de Vicente Guaticamá al territorio de la pringamoza, pero, en otros momentos, como en el evento del 2007, se partía de 1860 como la fecha de reivindicación por ser el año de la primera titulación del territorio que en el presente conforma el resguardo.

Fotografías 10. Proceso de construcción del Plan de Vida 2014-2015



Fuente: Plan de Vida (2015). Versión “Construyendo el tambo para nuestros hijos”, Gobernación de Antioquia.

Educación propia en el territorio cotidiano

Siguiendo las primeras páginas de este capítulo, el proceso de modernización de esta comunidad implica múltiples factores que podrían ser analizados, pero uno de los que considero está entre los más sobresalientes y visibles en el contexto sociocultural del suroeste lejano es el cambio de nombre de Cristianía a Karmata Rúa. Aun cuando no he encontrado algún documento oficial que respalde esta transformación, me parece interesante reflexionar sobre el papel de la educación en la formalización de este proceso. De acuerdo con la memoria reciente de algunas personas de la comunidad, esta transformación se comenzó a gestar desde el primer Plan de Desarrollo de 1996, aunque solo fue hasta el 2009 con la

creación del bachillerato¹⁰³ cuando formalmente se recuperó el nombre Karmata Rúa. En esencia, la tradición oral de la comunidad precisa que la voz de Karmata Rúa en ēbēra chamí (o Tierra de la Pringamoza) ya se usaba desde principios del siglo pasado, y desde ese entonces también comenzó a ser predominante el uso de Cristianía; nombre que se empleaba oficialmente para referirse a la comunidad, y que pocas veces se alternaba, cada vez menos en el transcurso del siglo XX, con la ya casi desconocida denominación de Caramanta.

Conviene subrayar que una base de datos del Ministerio de Educación de Colombia corrobora que entre 2003 y 2006 uno de los Establecimientos Educativos del Municipio de Jardín, el todavía llamado María Josefa Calderón de Cristianía, solamente contaba con educación media hasta el grado noveno. Sin embargo, en el 2004, el EOTR especificó que la comunidad ya hacía una diferenciación entre las variadas formas de su sistema educativo: un Jardín Infantil y Centro de Enseñanza Prescolar nombrado José Diego Yagarí para infantes de 3 a 5 años, una Escuela Rural Integrada¹⁰⁴ con un total de 200 estudiantes matriculados, y un Colegio llamado Karmata Rúa que brindaba educación básica secundaria desde el grado sexto hasta el grado noveno (D-EOTR, 2004, pp. 106-109). En esos años, de acuerdo con el EOTR, los estudiantes que querían obtener el título de bachiller debían desplazarse a los municipios vecinos de Andes o Jardín, pues en ese momento apenas estaba comenzando la gestión para la implementación de los grados de bachillerato: décimo y undécimo.

Siguiendo el capítulo anterior, sabemos que la educación en esta comunidad ya tenía un largo recorrido que se remonta al siglo XIX; aun así, en este tercer momento histórico, el Proyecto Educativo Comunitario PEC (2015) retoma la singularidad de las últimas décadas:

En 1981 se nombró un profesor embera chamí de la misma comunidad, esto por primera vez en nuestra historia, con el fin de ofrecer una educación bilingüe e intercultural, según decreto 1142 de 1978 la comunidad eligió a Guillermo Tascón. En 1983, Eulalia Yagarí y Estefanía González, en ese entonces, nombradas jardineras. En los años posteriores fueron nombrados más docentes indígenas bilingües de la misma comunidad como: Aurora Rosa Tascón, Rubén González, Macario Panchí, entre otros, reemplazando así a los docentes kapurías que se iban retirando de la Escuela María Josefa Calderón, hoy convertida en **INSTITUCIÓN EDUCATIVA KARMATA RÚA**, que tiene todos los niveles educativos, desde preescolar, básica secundaria y media, incluyendo educación de adultos (p. 25).

En efecto, desde que en el primer Congreso Indígena Nacional, en 1982, se fijaron las “condiciones para una verdadera educación indígena”, las comunidades suscritas al movimiento nacional y regional se aseguraron de fomentar el recurso de los nuevos

¹⁰³ En Colombia, el bachillerato es la etapa final de la educación secundaria.

¹⁰⁴ En ese momento María Josefa Caldero, hoy Luis Aníbal Tascón.

profesores indígenas elegidos por las mismas comunidades; con programas elaborados por las mismas comunidades y con métodos propios; una educación bilingüe en lengua materna y en español; con enfoques que permitieran conocer la propia cultura y elementos de otras culturas, y donde, además, la escuela fuera entendida como un mecanismo para fortalecer la lucha de las comunidades bajo el control de las autoridades indígenas (PEC-RKR, 2015, p. 17). Así, la educación en las comunidades indígenas se fue articulando poco a poco en la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación para la Educación de los Pueblos Indígenas (CONTCEPI) y en el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), dos organismos reconocidos oficialmente por el gobierno nacional en 2007 y 2009 respectivamente, y de los cuales emergieron los Proyectos Educativos Comunitarios – PEC.

En el suroeste de Antioquia, los PEC se construyeron en conjunto con los otros cuatro resguardos *ēbēra chamí* de la subregión. El PEC general, Tejiendo Red de Pensamiento Embera del 2011, reafirmó la implementación del sistema de educación propia que se basaba en los cinco pilares de: territorio, cosmovisión, autonomía, lenguaje y cultura *ēbēra chamí* (PEC-RKR, 2015, p. 48). En Karmata Rúa, estos pilares ya habían sido establecidos en los anteriores Planes de Vida, particularmente en el Plan de Vida (2015), pero desde el punto de vista educativo, las reflexiones conjuntas de los anteriores Planes, el PEC subregional y los avances a nivel nacional, contribuyeron a formalizar y orientar los símbolos, los contextos históricos, sociales y (etno)educativos, además de hacer prácticos los principios de “reconocimiento, valoración y expresión del ser indígena en relación con los demás y con la madre tierra”. En otras palabras, con la reafirmación de una identidad comunitaria (homogenizada) que giraba en torno al sentido de pertenencia, a la organización y a las prácticas culturales propias y desplegadas en un territorio concreto.

Una identidad cultural reivindicada (y reificada. Comaroff, 2009, citados en Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016) mediante el reconocimiento de una procedencia histórica común. En un proceso de re-creación que, en este caso, posibilitó la transformación de una anterior identidad, primero impuesta y luego sufrida (Cristianía), hacia una nueva identidad que todavía es negada o desconocida por algunos sectores de la sociedad (Karmata Rúa). Si bien aquí no podría establecer la ocasión específica en la que este cambio ocurrió, si es importante destacar que la comunidad que hoy se reconoce como Karmata Rúa, ha podido transformar el territorio cotidiano en el que se le redujo, como una forma de contención, y allí también ha recreado su ser (Bastos, 2023, p. 150). Finalmente, re-construyendo la historia de la recuperación y resignificación de su territorio como una forma renovada de resistencia.

Re-crear el territorio comunitario del resguardo

A mediados de los años noventa, representantes de los pueblos ēbēra chamí y eyábida, wounaan, eperara-siapidara, awa, zenú y gunadule, incorporados en la movilización indígena nacional, se reunieron en el Pacífico colombiano con líderes y lideresas de las comunidades afrodescendientes para discutir sobre los principios de la defensa de los territorios étnicos en el país (Escobar, 2015, pp. 66-75). En este encuentro, además de reafirmar los principios de la unidad, identidad cultural, autonomía y autosuficiencia, planteados casi una década atrás por el movimiento indígena, se precisó en la necesidad de articular estos fundamentos sobre una categoría de territorio que incluyera la supervivencia física y cultural de las comunidades. Todo esto sustentado en la idea de que estas comunidades construían relaciones únicas y arraigadas a la cultura con sus territorios, y constituidas sobre la base de sus cosmovisiones particulares. Y, sobre todo, con concepciones diferenciadas sobre el territorio, que apenas comenzaban a ser conceptualizadas y prescritas por los aparatos tecnocráticos del Estado.

Territorios con un enfoque en la etnicidad y los derechos culturales que viraron el significado de un concepto que no había surgido en la organización y lucha de los movimientos sociales o indígenas. Por el contrario, como mencioné en la introducción de esta tesis, el territorio como una noción clásica de la geografía y la ciencia política occidental, había estado vinculado a los ámbitos de la nación y el poder del Estado durante varios siglos (Ramírez Velásquez y López Levi, 2015, p. 133). De hecho, una de las grandes innovaciones en las últimas tres décadas del siglo pasado en América Latina fue justamente esa transformación de una categoría que servía para intervenir en las experiencias cotidianas de las comunidades. A través del uso de las tecnologías de dominación, los pueblos étnicamente marcados usaron sus particularidades para redefinir y redimensionar las disposiciones del Estado. En una tensión en la cual, el territorio, “como concepto, da cuenta de lo estrecha que es la relación entre el ámbito político y el cultural en la vida humana” (p. 157).

En ocasiones, esta divergencia se ha resuelto catalogando las perspectivas de los pueblos originarios, los colectivos ambientalistas o las comunidades rurales de Latinoamérica como visiones “culturalistas” que se han tornado centrales en la antropología, la sociología y los estudios rurales y urbanos (Haesbaert, 2013; [2004] 2011; Ramírez Velásquez y López Levi, 2015). Autores como el sociólogo Gilberto Giménez (1999), la antropóloga y socióloga Alicia Barabás Reyna (2010) o el geógrafo brasileño Carlos Walter

Porto Gonçalves (2001) son una muestra de estos enfoques. Pero más que centrarse en la cultura como una categoría excluyente de otras dimensiones políticas, sociales o económicas, estos autores profundizan en los territorios como espacios culturalmente contruidos por identidades colectivas en la defensa de sus cosmovisiones y significaciones singulares. Por ejemplo, Barabas Reyna (2010), como también mencioné en el Capítulo 1, se ha centrado en mostrar que estas concepciones sobre el territorio, más que estar desligadas de las categorías geopolíticas que el Estado proporciona para la construcción de las territorialidades indígenas, han sido generadas desde posiciones culturales alternas a las occidentales. Por eso, para la autora, los *etnoterritorios*, son entendidos como territorios históricos, culturales e identitarios (en disputa) que cada grupo reconoce y construye simbólica y materialmente (pp. 20-21).

En una misma línea analítica, la antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2012) ha propuesto que los territorios indígenas en Colombia, además de ser escenarios de apropiación transnacional, pueden ser considerados como espacios de “territorialidades alternativas”. Territorios de resistencias que se enfrentan a las lógicas neoliberales de megaproyectos nacionales y transnacionales (en escenarios de interconexión local, regional, nacional y global), y donde también se posibilita la articulación de las comunidades por la defensa política de su autonomía y el manejo de sus relaciones con la naturaleza y lo no humano (p. 13). Para Ulloa, procesos en los que se privilegia la construcción de nuevas representaciones y cartografías sobre las memorias culturales, la circulación de ideas, los pensamientos e historias vividas por la comunidad (p. 17). En efecto, en un contexto local como el de Karmata Rúa, los planteamientos culturales sobre el territorio han sido recreados en diversas ocasiones por las y los mismos integrantes de la comunidad. Particularmente, uno de los casos que refleja la unión de varios de los niveles discutidos hasta este momento es el de Pompilio Saígama Vaquiaza. Veamos algunos elementos de su trayectoria.

Pompilio Saígama, de 66 años en la actualidad, comenzó su activismo en los setenta, con solo 18 años, mientras se gestaban los primeros espacios de participación y planeación en el cabildo de Cristianía. En 1982, fue nombrado por primera vez en un cargo administrativo como suplente tesorero del cabildo, en donde debía coordinar a los diferentes grupos comunitarios de desyerbes, recolección de café, limpia de caña panelera, molienda, tumbas para sembrar maíz, yuca y frijol. Más adelante, en 1984 fue elegido por primera vez como gobernador de la comunidad y, dos años más tarde, en 1986, fue electo presidente de la empresa comunitaria y administrador de los fondos propios y colectivos de toda la comunidad. En 1987 fue designado nuevamente como gobernador y en 1989 fue

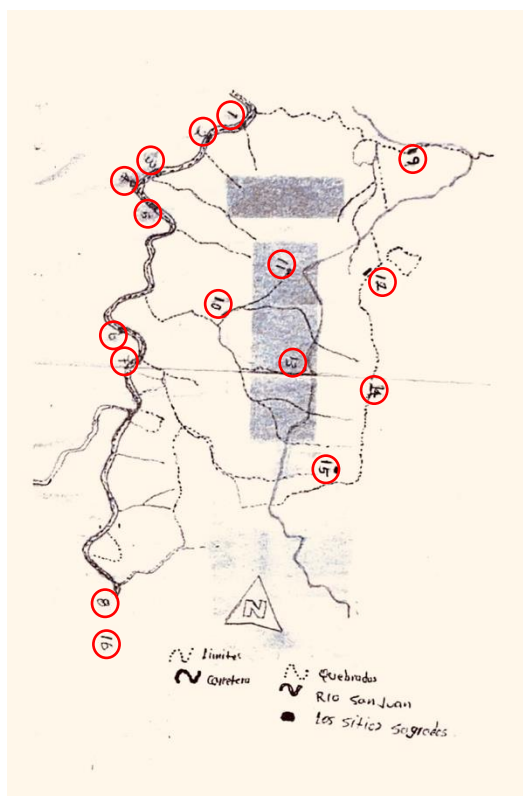
seleccionado como tesorero del comité ejecutivo de la OIA. Después, en 1992, fue por tercera vez gobernador electo. Y, por esos mismos años, aprovechando las capacitaciones que le permitían esos cargos, obtuvo otros trabajos con asociaciones campesinas y proyectos de café orgánico; además, terminó su bachillerato. Finalmente, en 2007, el año en el que se celebraron los 147 años de historia de la comunidad de Cristianía en Antioquia, él presidía por cuarta vez la gobernación del cabildo en el resguardo.

Al poco tiempo, Pompilio comenzó su formación profesional en la Licenciatura de la Madre Tierra de la Universidad de Antioquia. En esta investigación, planteó una metodología participativa y dialógica en la cual realizó 7 entrevistas y conversatorios con sabios y sabias de su comunidad (entre los que estaban Marco Tulio y Rita Lina, mencionados en el Capítulo 1), varios recorridos por el resguardo, 20 talleres con diferentes grupos de la comunidad y de la licenciatura, así como la socialización de sus actividades en la radio comunitaria y la exposición de un mapa realizado por él sobre los sitios sagrados de la comunidad con 32 niños y niñas de la Institución Educativa. Para Pompilio (2013) la especial atención que requerían los sitios sagrados se debía a la necesidad de “reconocer y recuperar los valores sagrados” que existían en su territorio, pues estos lugares estaban en peligro por los constantes y graves daños que causaba la urbanización, la extinción de la fauna silvestre, el desmonte y otros factores que provocaban la erosión de los suelos y la sequía de las quebradas (p. 17). Sitios sagrados o *jaidés*, cargados con espíritus o *jais*, buenos o malos, que habían sido guardados por sabios y jaibanás por generaciones (véase **Mapa 4**).

Aunque ni el mapa ni la monografía de Pompilio (2013) tienen una referencia explícita al estudio técnico de la Universidad Nacional (EOTR, 2004), que solo es citado marginalmente en la página 13, la coincidencia con las cartografías de este proyecto es evidente. A partir de ese modelo de delimitación territorial, el autor exclusivamente marcó y reflexionó sobre los sitios sagrados que están dentro del territorio que legal y administrativamente pertenece a la comunidad; es decir, el territorio del resguardo. Confiriéndoles un valor especial por encima de otros lugares que en su planteamiento no hacen parte del territorio de la comunidad, pero que sí menciona como significativos en su autobiografía, pues hacían parte de la experiencia laboral suya o de sus familiares (en sitios alejados como Tapartó, Buenos Aires o Betania) o lugares para la caza y la pesca de la comunidad (como el río Cauca en Bolombolo) (Saígama Vaquiza, 2013, pp. 5-7). Por ejemplo, el sitio sagrado número 13, denominado por el autor como *cunea iumatordé*, y hoy conocido como laguna *dō jûra* (ver **Mapa 5** y **Fotografía 11**), fue descrito como un sitio

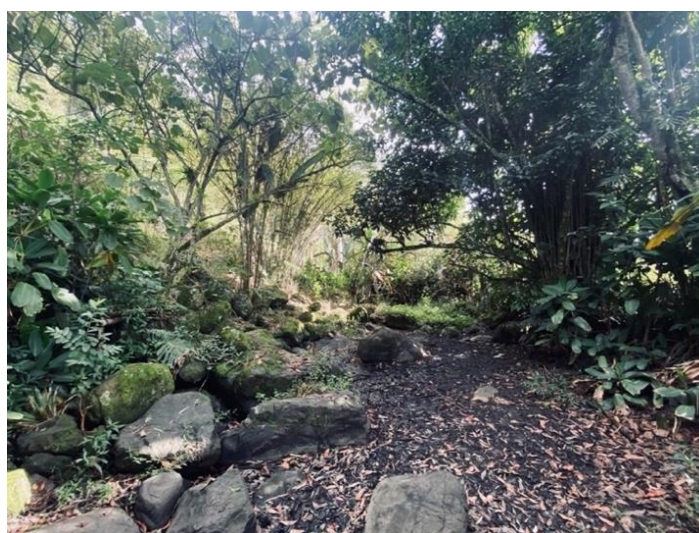
sagrado que “existe desde el momento de la formación del universo”, pero que había sido destruido por la ampliación y pavimentación de la carretera Troncal del Café en 1990 (p. 25).

Mapa 4. Cartografía de los sitios sagrados de Karmata Rúa¹⁰⁵



Fuente: Pompilio Saígama, 2013, p. 24.

Fotografía 11. Laguna Dō Jûra de Karmata Rúa en temporada de sequía



Fuente: archivo personal (diciembre de 2023).

¹⁰⁵ Solamente el Sitio Sagrado n.16 (en Río Claro) está por fuera del territorio comunitario del resguardo.

Las reflexiones de Pompilio (2013), además de ser una propuesta política en contra de situaciones como las de la construcción de la Troncal de Café, analizada en el Capítulo 3, que se hizo pasando por encima de la soberanía de la comunidad sobre su territorio legítimamente constituido (pp. 20-22), también fueron una base importante para el Plan de Vida del 2015 y el PEC de ese mismo año. En estos documentos institucionales, el territorio fue entendido como “un espacio pleno de significados en los que se inscriben las relaciones sociales y espirituales del grupo” (PEC-RKR, 2015, p. 53). Un territorio reconocido colectivamente por tener inscrita la cultura, la identidad, y la historia de sus espíritus, y donde, además, una comunidad o pueblo *debería* tener la capacidad para ejercer las decisiones fundamentales de su vida cotidiana. Un *territorio indígena*, marcadamente, definido (y replegado) desde la autonomía y legitimidad para ser “interlocutores válidos ante el Estado y ante el resto de la sociedad nacional” (p. 55).

Una comunidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia

A mediados de julio del 2000, y hasta noviembre de ese mismo año, dos profesoras investigadoras de la Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia estuvieron 150 días en trabajo de campo con la comunidad indígena de Cristianía en el suroeste de Antioquia. En el marco de un estudio mayor sobre la “sobrevivencia de minorías étnicas en precarias condiciones de vida”, María Mercedes Arias y Carmen de la Cuesta (2004), analizaron la superposición y las interacciones de los sistemas culturales entre los indígenas de esta comunidad y la sociedad antioqueña circundante. A través de una metodología etnográfica, las investigadoras, además de hacer observación participante, diario de campo y recorridos cotidianos por el territorio de la comunidad, recolectaron información en 55 entrevistas realizadas a diferentes miembros del cabildo, maestros y maestras, jaibanás o chamanes, parteras, promotoras de salud, amas de casa y agricultores (p. 25). Aunque consideraban que “el trabajo de campo era algo extraño para los pobladores de Cristianía”, quienes solamente “tenían experiencia con funcionarios que llevaran adelante otro tipo de proyectos estatales, de profesionalización de líderes, organizativos y de recuperación de la memoria lingüística” (p. 25), la posibilidad de realizar su trabajo con esta comunidad se había generado gracias a las relaciones que ya tenían establecidas con la OIA por los diferentes programas de atención y capacitación de las y los promotores de salud indígenas.

En esta investigación, las autoras consideraron que los chamí de Cristianía eran un “caso paradigmático de la transformación de las sociedades nativas contemporáneas”, y que en gran medida esto se debía a que vivían en una región caracterizada por la “inseguridad persistente” y por la “exclusión basada en la representación de una figura hegemónica” (p. 24). Esta comunidad, era un ejemplo de un “equilibrio inestable” en el cual se mantenían acciones y prácticas de “pervivencia” que respondían a contextos concretos. Arias y de la Cuesta (2004) identificaron tres tipos de condiciones externas vividas en ese momento por la comunidad de Cristianía. Primero, la inseguridad producto de un conflicto armado en el que tanto los grupos paramilitares y guerrillas, así como la fuerza pública, que exigían lealtad por parte de la comunidad y penalizaban a los indígenas que generaban algún tipo de “sospecha de favorecer al enemigo”; además de las constantes presiones que ejercían con el reclutamiento forzado de los jóvenes indígenas (p. 25). Segundo, la marginalidad y la pobreza de sus habitantes, pues según las estadísticas de la Gobernación de Antioquia esa comunidad formaba el tercer resguardo (en términos del porcentaje territorial por cantidad de personas) más pequeño de todo el país (p. 25). Y, tercero, la negación y exclusión por parte de la “sociedad general” y sus instituciones en cuanto a derechos y obtención de servicios (p. 26).

Por otro lado, el análisis de los datos de campo también les reveló tres prácticas internas que contribuían a la comprensión de la categoría de *equilibrio inestable*. En primer lugar, la permanencia de una red de solidaridad y de apoyo basada en la conservación de parentelas que pervivían de la mano con la organización occidental, “centralizada y jerarquizada”; o, en otras palabras, mediante parentelas adheridas a un sistema administrativo que mantenía *el ser de la comunidad*. En segundo lugar, el mantenimiento de diferentes formas de reproducción del modelo cultural indígena; entre estas el vestido tradicional y la lengua materna. En último lugar, la manutención de un sistema simbólico común en el que se producía la superposición de la cosmovisión propia con la religión católica (Arias y de la Cuesta, 2004, pp. 27-28). Finalmente, en la discusión también plantearon que el sometimiento de la comunidad al sistema administrativo y de salud del Estado no era una garantía para la “mejoría de las condiciones previas” y, por el contrario, en ocasiones la adhesión a las formas ajenas solo empeoraba su situación. Aun así, para las autoras, en Cristianía todavía persistía una “organización social solidaria que parecía un hallazgo arqueológico en este mundo contemporáneo” (p. 28).

Con todo esto, más que profundizar en las tensiones internas de la comunidad o en las tramas de la territorialidad que ya enuncié a lo largo del capítulo, en estos últimos dos

apartados quisiera centrarme en las condiciones externas por las que esta comunidad ha atravesado en este tercer momento histórico en el contexto particular del suroeste lejano. Entendiendo que, como mencioné en la introducción de la tesis, en el contexto subregional del suroeste de Antioquia existen otras cuatro comunidades indígenas vinculadas estrechamente con la comunidad de Karmata Rúa, pero la alusión a “la comunidad indígena” aquí está específicamente centrada en las y los habitantes del resguardo ubicado entre los municipios de Andes y Jardín. Precisamente, dos municipios que conforman lo que también definí en la introducción como el suroeste lejano; es decir, solo 2 de los 23 municipios que constituyen político-administrativamente esta subregión del departamento de Antioquia.

Así, en los siguientes dos apartados quiero mostrar que la reivindicación o recreación de esta comunidad, en el transcurso de las últimas dos décadas, además de estar relacionada con la recuperación de su historia y con la construcción de una legitimidad institucional para habitar el territorio comunitario del resguardo, también estuvo a inicios de siglo, y está hoy en día, directamente vinculada con las lógicas del contexto social, político, económico y cultural del suroeste antioqueño en general y de los municipios de Andes y Jardín en particular. Dinámicas en las que la territorialidad de esta comunidad, por un lado, se relaciona con el conflicto social y armado del paramilitarismo y la violencia de otros grupos armados que en esta subregión se han mantenido especialmente silenciados; y, por el otro lado, con el desarrollo del turismo ambientalista y la defensa socioterritorial de la naturaleza.

El suroeste antioqueño: un conflicto social y armado silenciado

Finalizando el 2016, el Departamento Administrativo de Planeación de Antioquia subdividió la subregión suroeste en cuatro provincias agrupadas en las cuencas de los ríos Cartama, Penderisco, Sinifaná y San Juan. De acuerdo con la Ordenanza 68 de 2017, cada una de estas provincias, divididas a su vez por los municipios que las conforman, participarían en la administración de los recursos departamentales, y cumplirían con otras funciones ambientales y de gestión. Ese renovado conjunto de provincias también conformaría lo que tradicionalmente se ha llamado —sobre todo por los políticos regionales— el “remanso de paz” de Antioquia. Una región en la que, más allá de sus estereotipos de “estabilidad social”, se registran 125,078 víctimas del conflicto armado en los últimos años. Cifra que corresponde al 33 % de la población de toda la subregión, que según las recientes actualizaciones del DANE asciende a un total de 377,798 habitantes distribuidos en los 23 municipios. En

palabras del Centro de Fe y Culturas & Conciudadanía (2020), en su informe *Suroeste antioqueño: un conflicto silenciado. Aproximación a la construcción de memoria histórica del conflicto armado en el suroeste antioqueño (1984-2016)*, ese porcentaje hasta ahora admitido equivale “casi a la suma total de la población de tres de las principales centralidades de la subregión: Andes, Urrao y Amagá, que congregan 124,888 habitantes” (p. 62).

Por este Informe sabemos que, solamente en el municipio de Jardín (en donde está Karmata Rúa) de la provincia del San Juan (también conformada por Andes, Betania, Ciudad Bolívar e Hispania), se contabiliza el mayor número de víctimas por secuestros en toda la subregión, con 17 secuestros certificados por el Registro Único de Víctimas (RUV) entre 1984 y 2020 (p. 80). Sin embargo, estas estadísticas todavía presentan muchos vacíos, pues están construidas con información de las pocas denuncias presentadas en una región generalmente caracterizada por “el terror y la zozobra donde nadie vio y dijo nada” (Informe COA, 2020, p. 25). Recientemente, debido a este y otros informes (como el del Cinturón Occidental Ambiental - COA, se empezó a reconstruir la memoria histórica de líderes y lideresas sociales y víctimas directas del conflicto armado. Una narración en la que resalta la connivencia entre la Gobernación de Antioquia (con la fuerza pública y la institucionalidad de alcaldes y administraciones municipales), así como de las élites económicas y políticas subregionales con el proyecto paramilitar que impulsó la conformación de las Cooperativas de Seguridad Privada (Convivir) en los años noventa (Informe COA, 2020, p. 56).

A finales del siglo pasado, mediante el Decreto Ley 356, Álvaro Uribe Vélez, gobernador del departamento en esa época (de 1995 a 1998), impulsó un estatuto de seguridad basado en la vigilancia y el control social. Con ello introdujo la militarización del territorio a través de la implementación de acciones conjuntas entre las fuerzas armadas y los grupos paramilitares (Informe COA, 2020, p. 56). Uno de los casos paradigmáticos de esa relación conjunta entre las fuerzas armadas y los grupos paramilitares se presentó en los municipios vecinos de Salgar y Ciudad Bolívar. Dos pueblos del suroeste de Antioquia en donde la familia de Alberto Uribe Sierra, padre del gobernador Uribe y oriundo de Andes, tenía propiedades que han sido implicadas en investigaciones por presuntamente constituirse en la base y el epicentro del paramilitarismo en la subregión (Informe COA, 2020, pp. 50-60; CFyC & Conciudadanía, 2020, p. 74). Al mismo tiempo, estos informes señalan que, además de los grupos paramilitares, otros grupos armados, organizaciones, guerrillas, autoridades políticas, empresarios, bandas criminales y la fuerza pública, están “asociados a los hechos victimizantes o tuvieron algún rol en el conflicto armado” (CFyC ..., 2020, p. 91).

La ONG Centro de Fe y Culturas & Conciudadanía (2020) diagnosticó seis posibles causas relacionadas con este fenómeno social y armado en el suroeste: 1) El abandono del Estado; 2) La desigualdad laboral y social; 3) La resolución violenta de los conflictos; 4) La existencia de gobiernos con prácticas clientelistas; 5) La reacción violenta al abigeato, al delito común, al secuestro y a la extorsión, y 6) La satanización de las reivindicaciones sociales (pp. 98-99). Por su parte, el Cinturón Occidental Ambiental (COA) en el *Informe sobre el conflicto social y armado en el suroeste de Antioquia* (2020) ha señalado que, en el municipio de Andes, otros familiares del expresidente Uribe Vélez, Mario Uribe Escobar (exsenador andino) y Horacio Uribe Escobar, han estado ligados a los grupos de “limpieza social” conocidos como Las Escopetas y el Bloque Suroeste. De este último grupo, la fiscalía ha identificado cinco patrones de macrocriminalidad: 1) el homicidio; 2) la desaparición forzada; 3) el desplazamiento forzado; 4) el reclutamiento ilícito, y 5) la violencia de género. Asimismo, destaca que “gran parte de las fuentes de financiamiento del Bloque Suroeste fue propiciada por ganaderos, cafeteros y comerciantes hacendados, además de las extorsiones, el narcotráfico, las donaciones voluntarias y las contribuciones de mercantes” (p. 58).

Si bien estos informes procuran esclarecer los hechos y la cantidad de víctimas del conflicto armado en esta subregión, todavía no es claro qué sucedió, y sobre todo qué se mantiene en el presente de esas estructuras paramilitares. Particularmente, sobre las comunidades indígenas de la subregión, estos trabajos apuntan que poco se conoce y poco se ha investigado sobre los niños, niñas y adolescentes indígenas involucrados y victimizados en este contexto de violencia silenciada (CFyC & Conciudadanía, 2020, p. 105). Además, todavía desconocemos las tensiones entre el movimiento indígena y la pretensión de los grupos guerrilleros por reclutar a la población indígena o las diferentes formas en las que el narcotráfico, en concomitancia con las disidencias de los grupos paramilitares, penetra en las comunidades y pacta con las diferentes voluntades políticas de las mismas. En palabras de la actual gobernadora de Karmata Rúa: “también la comunidad vivió el conflicto armado. Nosotros siempre hemos estado incluidos en la guerra. El conflicto armado no sólo se vive en el Chocó, el Caquetá o el Guaviare. En Karmata Rúa hubo reclutamiento, hubo presencia de grupos armados y hubo desapariciones forzadas” (Diario. Jueves, 26 de octubre de 2023).

Una de las iniciativas recientes por parte de los movimientos sociales del suroeste antioqueño para construir un relato común sobre el conflicto armado en la subregión es la serie audiovisual: ¿Remanso de paz o barbarie? En el marco de las narrativas del Informe del COA (2020) y del libro *Ambua Kūrisiad'ayu: Pensar juntos para construir y transformar*.

Pueblorrico y Suroeste de Antioquia (González Díaz, 2021), nació este proyecto documental patrocinado por la Comisión de la Verdad.¹⁰⁶ En una serie de diez episodios, el caso de Karmata Rúa es el número cinco, pues hace parte de los “casos emblemáticos” de la subregión. En este video documental se relatan los hechos de la lucha por la tierra y de la organización de la comunidad en relación con los líderes sociales del municipio de Andes y las organizaciones campesinas de los municipios vecinos de Tarso y Pueblorrico en el suroeste del departamento de Antioquia. En el contexto de lo que describí en el Capítulo 3, sobre el indigenismo y la lucha por la tierra, este audiovisual expuso las problemáticas con el INCORA en la época de la recuperación de los títulos de propiedad de la tierra de la pringamoza. Aquí, además, se hizo énfasis en que la movilización social de la comunidad *ēbēra chamí* de la hoy Karmata Rúa también surgió por la necesidad de las comunidades indígenas de lanzar un grito afirmando que: ¡Sí hay indígenas en Antioquia!

Pese a que estas iniciativas, los informes mencionados al principio de este apartado o la serie documental del COA, permiten generar nuevos diálogos y narrativas sobre la violencia en el contexto cafetero del suroeste de Antioquia, todavía falta mucho por investigar. Considero que es necesario indagar sobre el conflicto armado del suroeste desde un enfoque interseccional en el que se observen detalladamente las dimensiones de la racialización, el género, la clase y la generación. Por ahora, no sobra decir que el audiovisual de Karmata Rúa todavía no está disponible en las diferentes plataformas del COA, la Comisión de la Verdad, o la comunidad de juristas AKUBADAURA y el Ministerio de las Culturas de Colombia; entidades que apoyaron esta iniciativa de las organizaciones sociales de la subregión. No obstante, en el siguiente apartado describiré la experiencia de socialización de esta serie documental en el municipio de Andes durante mi trabajo de campo. En última instancia, quiero hacer hincapié en mi relación con el COA, con el que me vinculo desde hace varios años, y en la conexión de ese tipo de articulaciones de organizaciones campesinas, sociales y ambientales en el suroeste de Antioquia en el contexto de la violencia silenciada y del neoextractivismo, el turismo cafetero (así como el etno-turismo) y los conflictos socioterritoriales derivados de los proyectos mineroenergéticos (Svampa (2019).

¹⁰⁶ Una iniciativa conectada con la divulgación de gran parte los informes de la Comisión de la Verdad que fueron resumidos en contenidos audiovisuales para facilitar el acceso al esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. En el caso del Departamento de Antioquia, el informe resaltó el papel pueblo *ēbēra chamí* de Karmata Rúa (del municipio de Jardín al suroeste del departamento) y del pueblo *gunadule* (del municipio de Dabeiba al noroccidente de la región) en la organización y lucha de las comunidades indígenas. En el siguiente enlace se puede acceder al video documental: <https://www.comisiondelaverdad.co/resistencia-de-la-organizacion-indigena-de-antioquia> (consultado el 11 de abril de 2024).

Defensa de la naturaleza y turismo eco-cafetero

Los días 11 y 12 de diciembre del 2023 se presentó en el municipio de Andes la serie audiovisual *¿Remanso de paz o barbarie? Conflicto armado, resistencias y construcciones de paz en el suroeste de Antioquia*. En el transcurso de esos dos días se socializaron los diez capítulos de la serie: 1) Cátedras del territorio; 2) Conflicto social; 3) Insurgencias; 4) Paramilitarismo; 5) El caso de Karmata Rúa; 6) Caso de Pedro Nel Osorno; 7) El caso de Ignacio Betancur; 8) La masacre de los niños y niñas en Pueblorrico; 9) La masacre La Galleta, y 10) Conflicto armado, conflictos ambientales y construcciones de paz. La socialización de estos episodios, auspiciada por el Ministerio de las Culturas, también fue programada en los municipios de Támesis y Pueblorrico del suroeste. Como mencioné en la introducción de esta tesis, mi vinculación con el COA comenzó a fortalecerse tras la presentación de mi tesis de pregrado en la Cátedra del Territorio número 64.¹⁰⁷ A partir de entonces, mi relación con el COA se ha fortalecido, y ahora hago parte del Comité de Comunicaciones y de la representación del municipio de Andes en esta articulación, pues también pertenezco a otros colectivos culturales en esta localidad.

Así, en la doble jornada de la serie audiovisual en Andes, fui yo quien moderó el encuentro, además, días antes, había sido la encargada de la elaboración de las piezas publicitarias para la divulgación del evento en todo el suroeste (ver **Imagén 11**). Con ese material en mano, me acerqué a la nueva gobernadora del resguardo de Karmata Rúa y le extendí la invitación a la presentación. Hasta ese momento nuestras palabras escasamente se habían cruzado en el transcurso de los meses de mi trabajo de campo. Aunque en varias oportunidades la busqué, tanto por teléfono como en otras ocasiones en las que nos pudimos ver personalmente, pues quería solicitarle una reunión para contarle de mi trabajo con el Semillero Rubén González y de mis deseos de investigar con la comunidad, esto no había funcionado. Sin embargo, el día de la proyección sentí que algo cambió, y de ahí en adelante tuve la impresión de ser aceptada con mayor disposición. Pero esto no me resultó extraño, puesto que la relación entre el COA y la comunidad de Karmata Rúa se mantiene desde los

¹⁰⁷ Facebook del Cinturón Occidental Ambiental (COA), Cátedra del Territorio – Sesión 64 del lunes 8 de noviembre de 2021, *Raíces históricas de los nuevos Caramanta. Poblamiento indígena en las márgenes del río Docató*. <https://www.facebook.com/COATerritorioSagrado/photos/pb.100063551025009.-2207520000/4921147544597123/?type=3> (consultado el 11 de abril de 2024).

inicios del COA en el 2010-2011. De hecho, ese día, también asistieron a la proyección las y los integrantes del Semillero Rubén González y profesores de la I. E. de Karmata Rúa.

Imagen 11. Evento COA en Andes



Fuente: elaboración propia y archivo personal (diciembre 2023).

En términos generales, el Cinturón Occidental Ambiental “es la articulación y coordinación de organizaciones campesinas, indígenas, ambientales y sociales que buscan defender y proteger el territorio y el derecho territorial [...]” (Página web del COA).¹⁰⁸ Su trayectoria comenzó hace poco más de una década como una necesidad por establecer estrategias sociales frente al avance de las mineras transnacionales en el contexto del suroeste de Antioquia. Esta articulación es heredera directa de los movimientos sociales del siglo pasado en la subregión, pero su comienzo de acción como COA emergió en oposición del llamado Cinturón de Oro de Colombia (COC); un proyecto de expansión minera que surgió en el 2006 bajo el gobierno del presidente de ese entonces, Álvaro Uribe Vélez (administraciones de 2002-2006 y 2006-2010) (Palacio Ocampo, 2016). Con aprobación del Ministerio de Minas y Energía, el gobierno incluyó en el Plan Nacional Minero a los municipios del suroeste que hasta este momento de su historia no han tenido vocación minera técnica y a gran escala. De esta manera, el COC determinó que los municipios de Caramanta, Valparaíso, Támesis, Jericó, Tarso, Pueblorrico, Andes y Jardín, que hacen parte de una zona geológicamente homogénea de la Cordillera Occidental (y los Farallones del Citará), poseían altas posibilidades para la explotación minera.

¹⁰⁸ <https://coaterritoriosagrado.org/coa/> (consultado en 12 de abril de 2024).

De acuerdo con el COA, las siguientes empresas están en fase de exploración en esta zona geográfica por lo menos desde el 2002: *Anglo Gold Ashanti* (Sudáfrica); *Solvista Gold* (Canadá); *Continental Gold* (Canadá); *Tolima Gold* (Canadá); *Colombian Mines Corporation* (Canadá), y *B2Gold* (Canadá). En el presente, uno de los enfrentamientos que más ha tenido resonancia entre las organizaciones sociales y los sectores que apoyan a la industria minera ha girado en torno a los avances de la multinacional *Anglo Gold Ashanti* (AGA). El Proyecto Quebradona de la AGA, llevado a cabo en los municipios de Jérico y Támesis, ha posibilitado el surgimiento de nuevas narrativas alrededor de la defensa de la naturaleza y del turismo eco en las organizaciones sociales de la subregión. En esas discusiones, los movimientos campesinos y ambientalistas, herederos de la colonización antioqueña, en defensa de la construcción de una noción política de territorio, han resaltado —por primera vez en la historia reciente del suroeste— que esta subregión *también es un territorio indígena*. Si bien, como he explicado hasta este punto, la relación entre las comunidades campesinas y las comunidades indígenas en estas provincias no es nueva, aquí destaco el hecho de que, históricamente, las narrativas campesinas en esta subregión, por lo general, valoran la presencia indígena sobre todo cuando su soberanía se ve comprometida.

Recordemos que, a mediados del siglo XIX, el argumento de la “ancestralidad indígena” era un recurso común entre los colonizadores de la nueva subregión al suroeste de Medellín, y, especialmente, cuando se trataba de reclamar una legitimidad legal sobre la propiedad de la tierra (Gaviria Vargas, 2021; 2023). En mi trabajo de campo entendí que algunas personas de la comunidad de Karmata Rúa no aceptan pasivamente las narrativas de apropiación instrumental de los movimientos socioambientales del suroeste. Sin embargo, otras personas apoyan estas iniciativas, pues consideran que la confluencia de las afirmaciones sobre la defensa de la naturaleza es una de las pocas herramientas que las comunidades indígenas tienen a su disposición para dialogar con el Estado sobre las problemáticas derivadas de la expansión minero energética. A lo largo del capítulo he insistido en que, sobre todo en este tercer momento histórico, la comunidad de Karmata Rúa cuenta con pocos o casi ningún mecanismo legal para actuar por fuera de su territorio-resguardo. Por eso, la reafirmación de la comunidad en ese espacio delimitado ha sido fundamental en la interacción con el Estado (local, regional y nacional). En el epílogo de este trabajo mencionaré brevemente algunas tensiones sobre este tipo de dificultades en el espacio inmediato a la comunidad. Un territorio que sigue siendo parte de la territorialidad histórica de los *ēbēra chamí* de Karmata Rúa, pero sobre el que hoy no tienen alguna incidencia.

En este punto quiero destacar dos niveles diferentes de la discusión respecto a la historia reciente del suroeste antioqueño. Por un lado, el COA y otras organizaciones sociales han señalado acertadamente que “no parece una simple coincidencia que los territorios que fueron objeto de la acción del paramilitarismo contra sus pobladores, obligándolos a desplazarse y a abandonar sus tierras, en muchos casos territorios con titulación colectiva, terminen convertidos en asiento de grandes proyectos” (Informe COA, 2020, p. 58). Por el otro lado, aunque la defensa territorial de los movimientos campesinos encuentra en la ancestralidad de la presencia indígena en el suroeste un respaldo para la protección de la naturaleza: ¿en qué medida esta narrativa se transforma en acciones que realmente contribuyan a la autonomía, la pedagogía ambiental, la protección territorial de las comunidades *ēbēra*, o su simple reconocimiento sobre los territorios que históricamente han territorializado? Comunidades que, al fin y al cabo, en el suroeste lejano, también han sido históricamente violentadas por las poblaciones de herencia campesina-colonizadora. Y, más allá de la introducción de algunas afirmaciones en las redes sociales de la movilización: ¿están realmente integradas las comunidades indígenas al movimiento ambientalista?

En contraste, y para dar paso al (eco)turismo cafetero y cerrar este capítulo, quiero citar un fragmento de un artículo de la doctora en ciencia política Marcela Velasco (2013):

“Algunas preocupaciones sobre los asuntos del gobierno indio están justificadas. Jardín es una ciudad pequeña y bien planificada, con una atractiva plaza central, por lo que los funcionarios de los departamentos de planificación y saneamiento se preocupan por la urbanización desorganizada de Karmata Rúa y la falta de reciclaje, recolección de basura y tratamiento de aguas residuales. A pesar de que Corantioquia construyó infraestructura para aguas residuales y el cabildo administra un acueducto local, el sistema tiene importantes deficiencias en calidad y servicio. Otro problema es la recolección de basura. Las autoridades de Karmata Rúa argumentan que la gestión de residuos es un asunto municipal y responsabilidad de Jardín. En el momento de mi visita, el departamento de saneamiento de Jardín estaba llevando a cabo programas para enseñar a la gente a compostar y clasificar la basura y los materiales reciclables. Pero cuando no se recogía nada, la gente tenía que volver a quemar o esparcir la basura. El vertedero se encuentra a cuatro horas de distancia y los funcionarios municipales argumentaron que el cabildo necesita contratar el servicio privado para entregar en el sitio” (traducción propia, p. 12).

Con este párrafo, más que centrarme en los problemas internos sobre el reciclaje o el depósito de basuras en Karmata Rúa señalados por la autora, pretendo subrayar las nuevas tendencias del *greenwashing* o rescate del *nativo ecológico* en el suroeste de Antioquia. Como mencioné más arriba, la oposición a los proyectos minero energéticos en esta subregión ha posibilitado la emergencia de múltiples trabajos académicos (Palacio Ocando, 2016; Villalba Ríos, 2017; Roca-Servat y Ocando, 2019; Meneses Granados, 2022; Acevedo

Marín, Ortiz Mejía, & Arias Mejía, 2023; entre otros), así como otros escritos de divulgación (véanse, p. ej.: *El suroeste ni se compra ni se vende* o *Salvemos al suroeste*). La mayoría de estos textos asocia reiteradamente al dúo de “lo indígena y lo campesino”. Sin embargo, volviendo al cuestionamiento planteado más arriba, qué tanto de esto es realidad y qué tanto es una romantización que sirve de fachada para la “impostura verde” en la que se incluye a las comunidades indígenas desde un esencialismo con el cual, las y los indígenas, por el hecho de ser indígenas, poseen un conocimiento y unas prácticas milenarias o “una sabiduría ancestral en los que la naturaleza es un ente sagrado y respetado” (Ulloa, 2004, p. 312).

Hoy en día, no es extraño ver ese tipo de idealizaciones tanto en los nuevos relatos sobre lo indígena como de lo campesino. Pasando por alto que el avance de la colonización antioqueña y la inserción del café en esta subregión a su vez significó una de las mayores crisis ecológicas de toda la historia de lo que hoy llamamos suroeste de Antioquia. Además, resulta paradójico que, en la actualidad, los “paquetes de turismo cafetero” hagan parte de esos relatos sobre la “conservación” de la naturaleza. Por ejemplo, la marca comercial “Jardín.antioquia.in”, entre muchas otras del mismo municipio, vende un paquete turístico llamado “La Ruta del Café”. Esta “atracción” del “turismo cafetero” o “turismo cultural” del suroeste (Manrique Duque, 2021) incluye el recolectar granos directamente en el cafetal, secar, trillar y tostar el café, “todo bajo un proceso [supuesto] de sustentabilidad”. Finalmente, en este tipo de comercios, generalmente hay un vínculo o enlace para acceder a una sección de “turismo sin minería”. En la parte final del próximo capítulo, describiré mi experiencia con el (etno)turismo que, por medio de la caja de compensación familiar de Antioquia (Comfenalco), está incorporando a la comunidad de Karmata Rúa en esta estructura comercial del “eco” turismo (cafetero) de Antioquia.¹⁰⁹

¹⁰⁹ El municipio de Jardín es uno de los diecisiete “pueblos patrimonio” de Colombia. Según el Ministerio de Industria y Comercio, “la Red Turística de Pueblos Patrimonio es una plataforma de gestión para potenciar el patrimonio material e inmaterial cultural colombiano. [...] Estos destinos se caracterizan por tener una arquitectura diferenciada, cultura autóctona, gastronomía propia, entorno natural, y por guardar parte de la historia y del desarrollo de nuestro país”. En el Departamento de Antioquia, los municipios de Jericó (además ubicado en la subregión suroeste) y Santa Fe de Antioquia (al Occidente) también hacen de esa categoría.

CAPÍTULO 5

Historias y territorios ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia



Fotografía 12. Conversatorio Padachuma en la placa polideportiva de Karmata Rúa.
Fuente: foto tomada por Andrés Felipe Tascón (2023)

...Cuando bajábamos solos, el taxista y yo, empecé a notar que él saludaba y bromeaba con todas las personas a su paso: hombres, mujeres y niños que estaban en la carretera principal y en las tiendas de la zona urbanizada del resguardo. Buscando conversar con él, le dije a manera de pregunta y exclamación: ¿¡Pero usted si conoce a todo el mundo por acá!>? Me contestó que sí, que la mayoría de su “clientela” era de ahí, del resguardo, que él llevaba apenas dos años trabajando en ese taxi y la mayoría de las “carreras” que hacía eran para allá. El taxista, quien se presentó como Ramón, un hombre alto, blanco y de cabello castaño, me preguntó qué estaba haciendo yo ahí, pues no me había visto antes. Le conté que pertenecía a un Semillero de Investigación en la comunidad y que estaba investigando para terminar mi maestría, pero él lo resumió en que estaba haciendo prácticas universitarias. Eso le dio pie para decirme que a él le gustaba mucho esa comunidad porque era muy *civilizada*. Me dijo que él creía que del 100 % de las personas que conocía, al menos un 80 % quería *progresar*, pues estaban estudiando y eso se notaba en la forma en la que se expresaban. Continuó diciendo que las personas de ese resguardo no eran como las de otras comunidades; por ejemplo, la comunidad katía de la Quebrada Arriba (en Andes), pues esos sí eran *verdaderamente indios*. Esa última frase fue dicha entre dientes, y con un “me perdona la

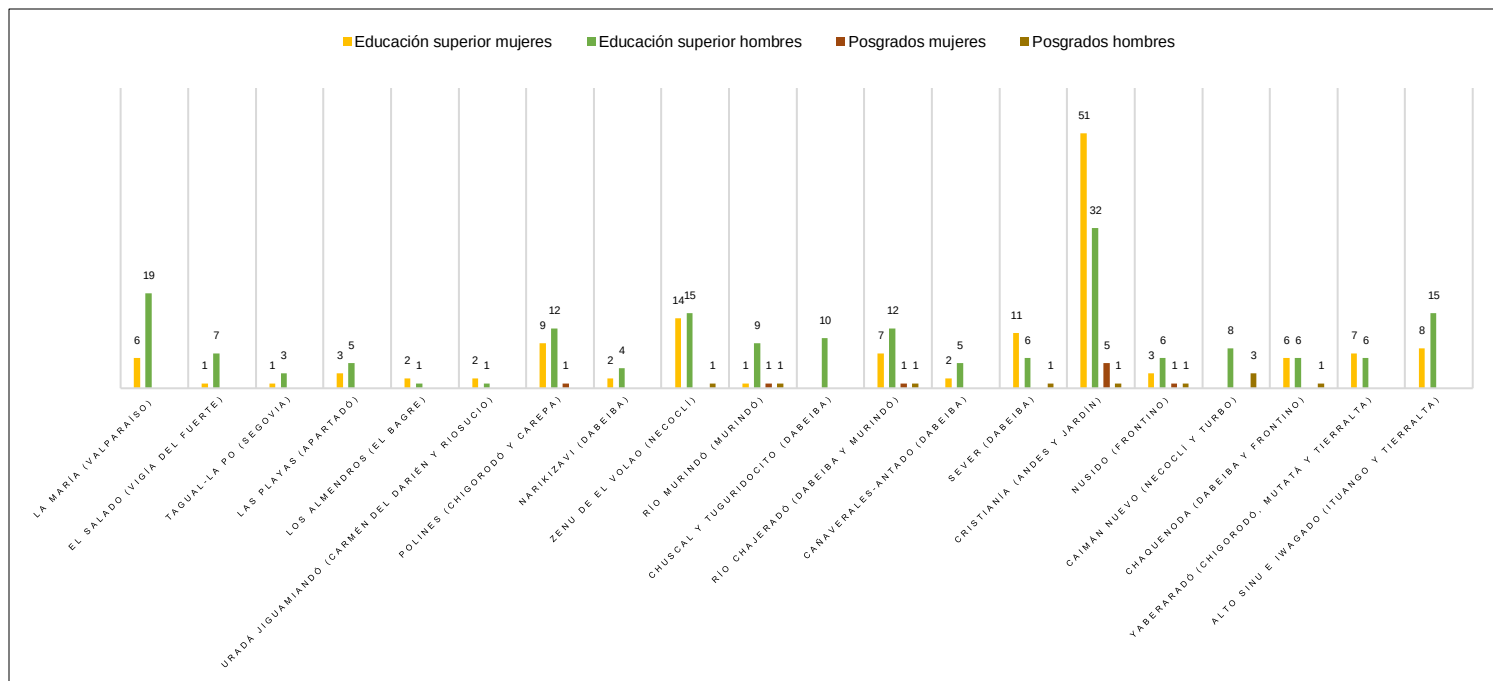
palabra: indios”. ¿Indios?, le pregunté afirmando su murmullo. “Sí, de los que no se preocupan sino por tener lo del día, lo de la comida de hoy, dos libras de arroz y ya”. Ramón siguió hablando los 15 minutos que hay en carro desde el resguardo hasta Andes. Mencionando que él había trabajado muchos años en una chiva para la Quebrada Arriba, y por eso sabía que esos indios de allá no progresaban. “Viven con lo de ellos y ya. No les interesa nada más”. A diferencia de allí (de Karmata Rúa), en donde la mayoría de los muchachos está estudiando. Finalmente, se respondió a sí mismo con voz afirmativa... “Sí, es que son más civilizados”.

Diario de campo. 27 de noviembre de 2023.

En el capítulo anterior, mostré cómo la comunidad de Karmata Rúa, en este tercer momento histórico, se posicionó en un escenario diferente con relación al momento anterior. En un panorama que resultó especialmente significativo, sobre todo porque en los últimos veinte años se modificaría (al menos parcialmente) el diálogo asimétrico entre los representantes de la comunidad indígena y los diferentes organismos de poder estatal. En este tercer momento histórico, comenzado en la transición de finales del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, el territorio de Karmata Rúa se incorporaría con mayor fuerza en el proceso globalizador de la modernidad tardía. En el resguardo, esta modernización se hizo evidente, al menos inicialmente, con el creciente nivel de profesionalización de sus integrantes.

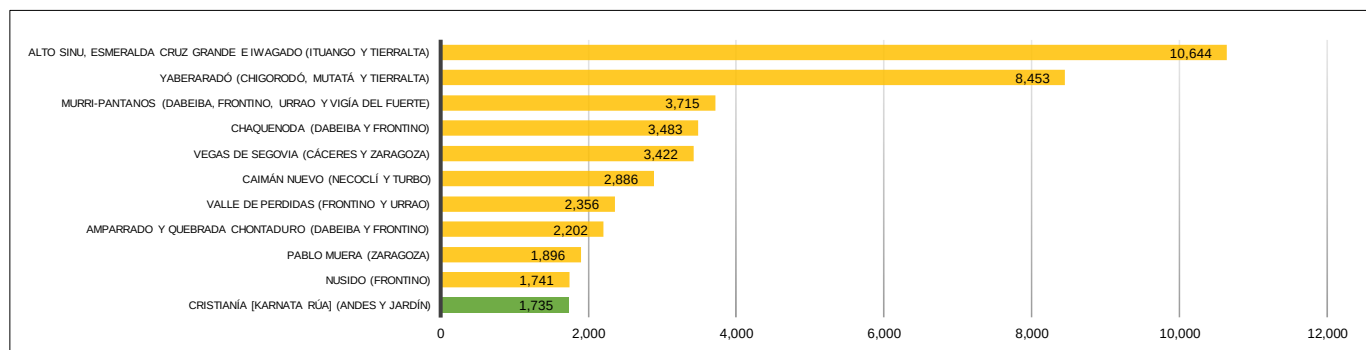
Como se puede observar en el **Gráfico 3**, elaborado a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) de 2018, la comunidad de Karmata Rúa mostró un notable aumento en los niveles educativos y de profesionalización en comparación con otras comunidades indígenas del departamento. En este análisis, tomé como referencia solo 20 de las más de 60 comunidades indígenas de Antioquia. Según los datos del CNPV (2018), en Karmata Rúa se registraron 51 mujeres y 32 hombres con estudios de educación superior (pregrado), además de 5 mujeres y 1 hombre con estudios de posgrado. Así, en términos de población, Karmata Rúa figuró entre las 11 comunidades indígenas con mayor número de habitantes en Antioquia, alcanzando los 1.735 habitantes en 2018 (**Gráfico 5**). Esta cifra particularmente destacó en la zona cafetera del país, donde solo el resguardo de San Lorenzo, en el departamento vecino de Caldas, que contaba para esa misma fecha con una población total de 26.502 habitantes, de los que 286 mujeres y 218 hombres se registraron en el nivel de educación de pregrado, y 14 mujeres y 10 hombres con educación de posgrado, superó a Karmata Rúa en cuanto a la cantidad de habitantes y de profesionales indígenas registrados. A pesar de las diferencias en el tamaño poblacional, ambos resguardos mostraron una tendencia de creciente acceso educativo para las mujeres en los niveles educativos superiores.

Gráfico 3. Estadísticas de educación superior en 20 comunidades de Antioquia



Fuente: elaboración propia basada en el visor de grupos étnicos-resguardos, DANE (2019).

Gráfico 4. Población de las comunidades indígenas más pobladas de Antioquia



Fuente: elaboración propia basada en el visor de grupos étnicos-resguardos, DANE (2019).

En este contexto de crecimiento y profesionalización, la comunidad de Karmata Rúa también experimentó una transformación demográfica significativa, especialmente desde las últimas décadas del siglo XX. En contraste con los 100 o 150 habitantes registrados en los censos del siglo XIX, el censo de 2018 reflejó un aumento considerable de la población, un fenómeno especialmente visible a partir del periodo de lucha por la tierra. Durante este tiempo, como mencioné previamente, algunas familias o miembros dispersos en Dojuru o en otras áreas de Antioquia comenzaron a regresar a la Tierra de la Pringamoza para participar

en la recuperación o en la división de tierras ya recuperadas. La siguiente tabla (**Tabla 9**) muestra el crecimiento demográfico de Karmata Rúa desde 1976, con un aumento constante en la población a lo largo de los años. En 2023, la comunidad llegó a un total de 2.000 habitantes, lo que refleja no solo el crecimiento demográfico sino también el proceso de revitalización social y territorial que la comunidad ha vivido en los últimos años.

Tabla 9. Algunas cifras sobre el crecimiento demográfico de Karmata Rúa

Año	Población	Fuentes
1976	564	Roldán y Sánchez.
1989	936	Ana María Arango, et al.
1995	1052	Resolución 59 de 1995.
2002	1374	Promoción de salud del resguardo.
2005	1312	Departamento Nacional de Estadística – DANE.
2008	1679	E.S.E. Hospital Gabriel Peláez Montoya, Jardín.
2011	1700	Arias y Valencia (2011).
2013	1705	ANSPE-DPS.
2014	1614	Censo cabildo.
2015	1634	Gerencia Indígena de Antioquia.
2018	1735	Departamento Nacional de Estadística – DANE.
2023	2000	Censo cabildo.

Fuente: elaboración propia basada en DANE (2005 y 2018), EOTR (2004) y Plan de Vida (2015).

En este momento histórico, me enfocaré en explorar las posibles formas de pervivencia y problematización de la construcción histórica de la territorialidad en la comunidad ēbēra chamí de Karmata Rúa. En el capítulo anterior, interpreté la (etno)educación y la profesionalización en la administración del territorio-resguardo como formas de re-creación comunitaria, que permiten su integración en el proceso globalizador de la modernidad neoliberal. Sin embargo, es crucial reconocer que ni la etno-educación ni el etno-turismo son procesos transformadores por el simple hecho de estar precedidos por un prefijo diferenciador. Más allá de los “proyectos de particularización” del Estado-nación, que según Ana María Alonso ([1994] 2006) implican que la etnicidad se espacialice, substancialice y temporalice, es fundamental analizar las dinámicas de poder que surgen en el continuo juego entre el “adentro” y el “afuera” de la territorialidad de la comunidad.

Reconstruir e institucionalizar la historia territorial de la comunidad

El 14 de agosto de 2019, el ministro de Educación y el gobernador de Antioquia certificaron oficialmente como programa de alta calidad a la Licenciatura en Pedagogía de la Madre

Tierra de la Universidad de Antioquia (Resolución no. 008597). Esta licenciatura, asociada a la Facultad de Educación de esa universidad, había empezado su camino desde el 2005 con el líder del pueblo gunadule, Abadio Green Stocel. Hoy en día, la coordinadora de la Licenciatura es Dora María Yagarí González, una mujer indígena nacida en Karmata Rúa, que además es directora de la oficina de Asuntos Étnicos de la Unidad Nacional de Víctimas en donde otra mujer indígena de Karmata Rúa es directora de la Unidad (Patricia Tobón Yagarí).¹¹⁰ Ambas mujeres son autoridades académicas en la comunidad de Karmata Rúa, y aunque ya no viven allí, su voz y acción es importante para el trabajo de los semilleros y colectivos, e influyen a la juventud que aspira una trayectoria en la profesionalización.

En ese contexto, investigaciones como las de Gladys Yagarí González (2010), Gilberto Tascón Yagarí (2013), Dora María González Yagarí (2017), Omaira González Yagarí y Dolly Niaza Panchí (2018), además de Paula Andrea Tascón Panchí (2019), se suman a esas iniciativas presentadas para el fortalecimiento pedagógico de las tradiciones y los conocimientos propios de la comunidad como lo hace la Pedagogía de la Madre Tierra. Estos trabajos coinciden, generalmente, en los siguientes puntos: a) en propiciar espacios de encuentro intergeneracional en donde la palabra de los mayores se transmita a las generaciones más jóvenes para que estas se apropien y reflexionen sobre la memoria oral y la historia de la comunidad; b) en la revitalización de los relatos ancestrales de la cosmogonía *ēbēra chamí*, las memorias territoriales en el suroeste de Antioquia, y en las prácticas tradicionales a través de talleres y actividades comunitarias relacionadas con la danza, las obras dramáticas o la música, y c) en resaltar la importancia de la matriz administrativa y organizativa de la comunidad, y en la necesaria articulación de estas investigaciones, generadas por la misma comunidad, como la base para la construcción y el fortalecimiento de los Planes de Vida, los PEC y los SISPI (Sistema Integral de Salud de los Pueblos Indígenas) de Karmata Rúa.

En especial, los estudios de Yagarí González (2010) y González Yagarí (2017) hacen énfasis en que la escuela occidental ha contribuido al proceso de aculturación de las comunidades indígenas, debilitando las pedagogías y los aprendizajes propios, pero al mismo tiempo ha posibilitado direccionar la formación política de las y los integrantes de la comunidad, y esto ha favorecido tácita o explícitamente a la organización de los pueblos indígenas de todo el departamento de Antioquia. Destacando que en Karmata Rúa “aún pervive la riqueza cultural del pueblo *chamí*” con su “cosmogonía, espiritualidad y memoria

¹¹⁰ Sus perfiles se pueden encontrar en: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/perfil-de-la-directora-2/> y <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/suma/41114/> (consultado el 12 de marzo de 2024).

oral ancestral”, y por eso todavía haya mucho “que contar, compartir, difundir a las generaciones futuras y a otros pueblos” (Yagarí, 2010, p. 27). De ahí también que esta comunidad, en este tercer momento histórico, lidere las discusiones sobre la necesidad de cambiar el modelo educativo de las comunidades indígenas hacia uno renovado que implique pensarse desde el pluralismo epistemológico. Un modelo en el que se deje de lado la imposición de saberes, y se construyan diálogos que posibiliten “tejer alianzas con otros pueblos indígenas y no indígenas en la búsqueda de transformar las relaciones entre los seres humanos y la Madre Tierra” (González Yagarí, 2017, p. 76).

En otras palabras, la formación académica y política de las y los integrantes de la comunidad de Karmata Rúa ha contribuido activamente a las discusiones generales sobre la educación de las comunidades indígenas en Antioquia. Conversaciones en las que se plantea la revitalización de los proyectos de vida comunitarios basados en las prácticas y los valores propios, y que fundamentalmente comenzaron a gestarse en profesionales que estudiaron en alguna de las etapas de su vida en la primaria o secundaria de Karmata Rúa. Otro ejemplo de esto es una investigación adicional que me parece interesante señalar: *Tejiendo un camino hacia nuestros ancestros. Etnohistoria y etnoeducación en Colombia: un estudio de caso en la comunidad indígena de Karmata Rúa* de Juan Guillermo Tascón Yagarí y Alfredo Amador Franco (2019). El primero de estos dos investigadores nació en Karmata Rúa, pero “dejó la comunidad indígena [...] junto con su familia”; [pues] su padre, en un afán por ofrecer a los suyos mejores ‘oportunidades’ y ‘calidad de vida’, resolvió viajar a la capital antioqueña en busca de una oferta laboral” (pp. 11-12). En este punto, su experiencia resulta significativa en cuanto al tema de la recuperación y revitalización de las historias y los saberes tradicionales por las y los mismos integrantes de la comunidad.

Este trabajo, que retoma la mayoría de las investigaciones antes mencionadas, está centrado principalmente en analizar la forma en la que se ha enseñado el pasado en la escuela de Karmata Rúa, y en conocer el proceso de invención y difusión de la historia en relación con toda la comunidad. Los autores subrayan que una de las características fundamentales de las comunidades indígenas de toda América ha sido “su extraordinaria capacidad de reinención y reacomodamiento” (Franco y Tascón Yagarí, 2019, p. 13). Y, a partir de esta premisa, señalan que, aunque la enseñanza oficial de la historia en Colombia todavía reproduce una visión parcializada con la cual se ha mantenido el imaginario de exclusión de las comunidades indígenas, “aún hay indios en Antioquia” (p. 35). Siendo uno de los casos ejemplares de reivindicación y resistencia el de Karmata Rúa.

En esta comunidad ēbēra chamí, la historia del territorio-resguardo y los múltiples sentidos que se le han otorgado a esta narración hacen parte tanto de las conversaciones académicas como de las de la vida cotidiana. Como mencioné en el capítulo anterior, este relato se re-crea continuamente, y así como todavía está en disputa la fecha en la que se celebra el aniversario de la comunidad, la fecha de conmemoración por la recuperación de la tierra también tiene muchas conversaciones iniciadas. A continuación, mostraré las diferentes versiones y fechas que han sido incorporadas en esta discusión desde la educación:

Tabla 10. Diferentes versiones (académicas y comunitarias) de la historia reciente

Gladys Yagarí González (2010)

“Exactamente, fue el día **9 de julio de 1980** en el que se empuñó el azadón, machete, picas y gambias como armas para romper las cercas de aislamientos de las fincas Villa Inés y Sorrento (en jurisdicción del Municipio de Jardín, Antioquia)”. (p. 30).

Gilberto Tascón Yagarí (2013)

“En Karmata Rua, por último se decide el día **9 de julio de 1981**, las voces corrían por toda la vereda “hoy será el día señalado” las mujeres, los niños, los hombres esperábamos ansiosos de poder trabajar en la tierra de la abuela Micaela Tocamá, eran las 8:00 p.m. la noche un tanto oscura cuando fuimos entrando de uno en uno, alrededor de las 9:00 p.m. , ya habíamos 320 personas, trabajamos duro toda la noche, a las 5:00 a.m. del 10 de julio fuimos remplazados por un grupo de 40 compañeros que trabajarían todo el día, a las 10:00 a.m. vino la policía y nos dijo “dejan de trabajar que esa tierra no es de ustedes, además el INCORA muy pronto va arreglar el problema”, nosotros dialogamos con el teniente y le dijimos todo sobre el reclamo que estábamos haciendo, es más lo mostramos todos los documentos alusivos a nuestra lucha desde **1958** hasta **1980** y le respondimos que más (p. 22) quiere el gobierno y el INCORA, si ellos saben e incluso la sociedad de que la tierra que estábamos sembrando es de la comunidad, es más se le mostró la escritura de **1874**, los agentes al oír nuestro argumento tan legales y justos se retiraron, la comunidad se dio cuenta que el comandante de la policía de Andes, el teniente Gerardo Cruz, fue donde el compañero abogado indígena Aníbal Tascón González, y le dijo que le hiciera salir cuanto antes a sus indios de los predios de Libardo Escobar”. (pp. 22-23).

Dora González Yagarí (2017)

“En **1976** la comunidad decide cambiar la forma de organización comunitaria que hasta el año 1975, eran la Junta de Acción Comunal. Nombramos la primera junta del Cabildo, sin embargo, sólo se posesiona en 1978, desde estos líderes empezaron a recordar la historia sobre el territorio, así, se enteraron [de] que nuestras tierras habían sido robadas. Buscaron, información con los mayores, la señora Mercedes, madre del jaibana, Juan Pablo Guasarabe guardaba las escrituras de la tierra que estaba en manos de Libardo Escobar Pérez, la comunidad empezó a reclamar la devolución de estas tierras, pero este hacendado hacía parte de la clase política antioqueña, por tanto tenía poder y no permitió el reconocimiento de este derecho, por eso, en el año de **1979** decidimos entrar a trabajar la tierra ([Testimonio de] Lorenzo Baquiaza, comunicación personal, 22 de enero de 2017) [...] En **1982** el Instituto Colombiano de Reforma Agraria-INCORA compra la finca y la entrega a la comunidad”. (p. 15).

Fuente: elaboración propia tomada textualmente de los trabajos citados.

En el recuadro anterior se puede ver que: por un lado, Yagarí González (2010) y Tascón Yagarí (2013) referenciaron el **9 de julio** como la fecha emblemática, aunque lo hacen en diferentes años (uno en 1980 y otro en 1981); y, por el otro lado, González Yagarí (2017) tomó como fecha principal la de la reactivación del cabildo en 1976. En esta tesis, siguiendo lo dicho en el Capítulo 3, me ajusto al proceso que Alejandro González Tascón describió en esa misma época: el 9 de julio de 1980 se pasaron los linderos de la propiedad del terrateniente Libardo Escobar; el mes de marzo de 1981 asesinaron a Mario González Yagarí; el 10 de abril de 1981 asesinaron a Aníbal Tascón; el 22 de mayo de 1981 sindicaron a Libardo Escobar por la autoría intelectual del asesinato de Tascón, y el 6 de marzo de 1982 fue la ceremonia de entrega de los terrenos recuperados (González Tascón, 1985).

Imagen 12. Celebración 40 años de Institucionalidad del Cabildo (2016)



Fuente: Invitación conmemoración 40 años Cabildo de Cristianía, Gobernación de Antioquia.
Véase que la fecha de celebración fue elegida, deliberadamente, el **9 de julio**.¹¹¹

Todavía no hay consenso en la formalización de estas fechas, pues depende de quién este contando la historia y de los eventos en los que esa persona haya participado. Algunos de los comuneros que estuvieron en la recuperación de la tierra resaltan más los hechos ocurridos antes del cruce de los linderos en 1978, y otros el enfrentamiento directo con Libardo Escobar en 1980 o después de la fecha de la entrega oficial en 1982. Como mencioné antes, todas estas fechas hacen parte de la recuperación de la tierra. Cada uno de estos años hace parte de un largo proceso que, cuando menos, comenzó en los años cincuenta con las cartas y telegramas de Aníbal Tascón a la División de Asuntos Indígenas. Hoy en día esas

¹¹¹ Adicionalmente, la politóloga Marcela Velasco (2017) escribió que en julio de 2016 había estado presente en la celebración del “45 aniversario de la demarcación oficial del resguardo” [sic] (p. 521)

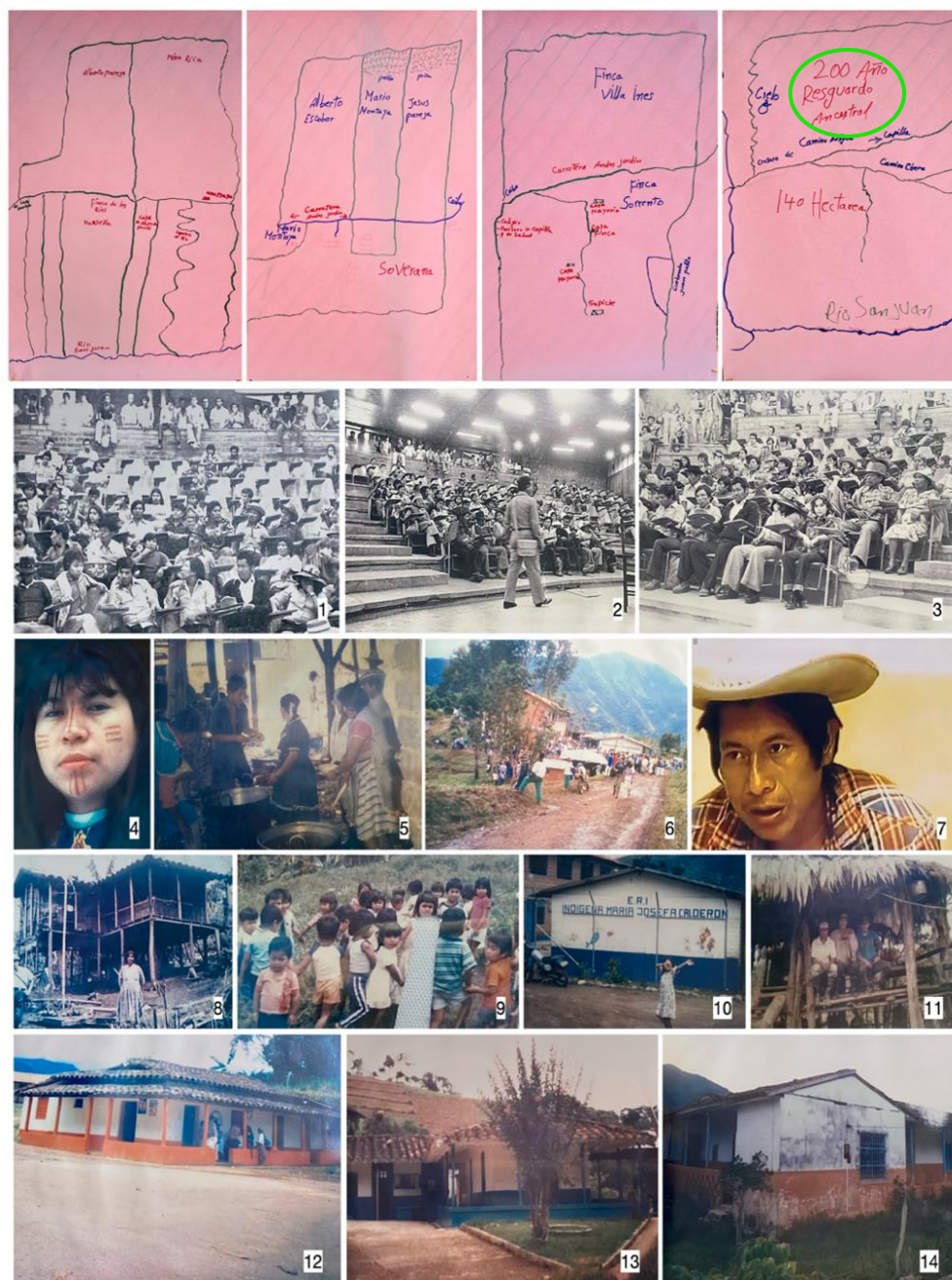
fechas se mezclan. En los últimos años, se han fusionado las fechas del siglo XIX con las del siglo XX, y el **9 de julio** ha servido como una coyuntura para fijar los hitos principales de la comunidad: la llegada de Guaticamá, la recuperación de la tierra y la institucionalización del cabildo. En los 9 de julio, finalmente, se ha conmemorado tanto el aniversario de la comunidad (de los 200 años), así como la recuperación de la tierra y la creación del cabildo, como se puede ver en la imagen anterior (**Imagen 12**).

Ahora bien, hoy en día, las generaciones más jóvenes continúan preguntándose cuáles son las fechas certeras en las que sucedieron estos acontecimientos de la historia de su territorio comunitario. De ahí que en el presente tanto profesores(as) e investigadores(as) independientes, además de colectivos y semilleros como el de Investigación Rubén González, estén tratando de re-crear esa historia de diferentes formas a la par de las que han sido institucionalizadas de diversas maneras. Dos experiencias de campo evidencian acertadamente esto: una que podría calificar como “pre-campo” del 9 de julio de 2021, y la otra del 28 de octubre del año pasado, en mi trabajo de campo. La primera experiencia fue un evento realizado en la placa polideportiva de la comunidad para conmemorar los 41 años de recuperación de la tierra, o los “41 años de contribución a los procesos de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas de Antioquia, la convivencia y construcción de paz”. Una ceremonia realizada junto con la Comisión de la Verdad de Colombia y el COA.

Este evento, financiado por la Unión Europea y por dos ONG internacionales: el Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN) y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), oficializó el **9 de julio de 1980** como la fecha de la reivindicación reconocida por los organismos nacionales e internacionales. Allí, el colectivo de jóvenes SO BIIA, en compañía de la lideresa ēbēra chamí, Eulalia Yagarí, y el líder social de Andes, Alonso Tobón (padres de la comisionada de la verdad y directora de la Unidad Nacional de Víctimas, Patricia Tobón Yagarí), compilaron numerosas fotografías que tienen resguardadas las familias Tascón, Yagarí, Panchí y Vélez, entre otras. En la siguiente composición (Fotografía 3) se pueden ver algunas de las memorias exhibidas en este evento al que asistí como espectadora, así como cuatro cartografías elaboradas por la comunidad y expuestas ese mismo día en las mallas de la placa polideportiva del resguardo. Probablemente, en este evento de 2021, también se comenzó a gestar la idea de los 200 años del resguardo; que se formalizó del 3 al 8 de julio de 2023 mediante una ceremonia propia¹¹².

¹¹² Adicionalmente, Torres Navarro y Muñoz Zea (2010) en su tesis de grado para optar por el título de economista de la Universidad de Antioquia señalaron que, en el periodo de su trabajo en campo, la comunidad

Imagen 13. Compilación de memorias para los 41 años de la Recuperación (2021)



En la parte superior: cartografías elaboradas por la comunidad. Énfasis añadido con el círculo verde.

Fotografías 1, 2 y 3: probablemente indígenas de Cristianía en la Universidad de Antioquia.

(2) Aníbal Tascón caminando en el centro del aula. (4) Amanda Tascón. (5) Preparación almuerzo comunitario. (6) Conmemoración recuperación de la tierra. (7) Iván Cértiga. (8) Mercedes Yagarí. (9) Grupo guardería de Eulalia Yagarí en 1983. (10) Escuela Rural María Josefa Calderón. (11) Casa tambo de la comunidad. (12) Tienda comunitaria. (13) Oficina del cabildo. (14) Finca Villa Inés.

Fuente: elaboración propia de archivo personal

(recopilada el 9 de julio de 2021 de la exposición realizada por SO BIIA en Karmata Rúa, Jardín).

celebró “los 120 años de Cristianía” (p. 49); es decir, si se toma 2010 como referencia, otra fecha de conmemoración sería 1890. Cuestión que finalmente resalta la movilidad de las fechas de conmemoración.

Por otra parte, la segunda experiencia tiene que ver con la locución radial que hicimos el sábado 28 de octubre del 2023 desde el Semillero Rubén González, y en la cual participé activamente por ser integrante de este proceso. Esta actividad la habíamos planeado en la segunda reunión del Semillero (el 25 de octubre de 2023). El objetivo de esta emisión en la radio comunitaria (Emisora Chamí Stereo) era socializar nuestra actividad anterior (del 7 de octubre, que mencionaré nuevamente más abajo); hablar sobre el Semillero e invitar a más jóvenes para que participaran en los eventos o se unieran al Semillero; además de resaltar la importancia del Semillero y la Lunada con relación al PEC; y, en general, conversar sobre la educación superior en la comunidad. Para esta tarea estábamos inscritos José Manuel Ramírez González (como estudiante de licenciatura) y yo (como estudiante de maestría), las profesoras Gladys Yagarí y Neiva Carupia, y el profesor Darío Cortés. Cada persona tenía asignado un tema para compartir en el programa, y la labor de la profesora Gladys era nuestra presentación, direccionar las temáticas, además de recoger las ideas del diálogo.

Así, en orden de intervención, primero José Manuel habló del Semillero Rubén González, de la misión y visión de este grupo de investigación. Resaltando que una parte de los objetivos del Semillero era “retomar el pasado como un deber de la comunidad”. Por eso, ese espacio se abría a la posibilidad de “indagar, investigar, cuestionar y buscar soluciones de acuerdo con las necesidades de la comunidad”. Ofreciendo la oportunidad de crear grupos de trabajo centrados en “audiovisuales, artes, música, derechos humanos, gobernanza, salud propia, territorio y pedagogías del liderazgo”. A continuación, mi participación estuvo centrada en explicar cómo se podrían investigar diferentes temas de la comunidad desde una perspectiva histórica. Primero describiendo mi propia experiencia, como andina e investigadora local, y luego mencionando algunos archivos que se pueden consultar en línea o de manera presencial. Presentando algunos datos que encontré en archivos históricos sobre personajes de la comunidad, y haciendo énfasis en algunas temáticas que consideraba importantes para que las y los jóvenes de la comunidad pensaran o estudiaran desde un enfoque historizado; por ejemplo, el tema de los caminos ancestrales de los *ēbēra*.

Continuó la profesora Neiva con el tema de la interculturalidad en el PEC. Su presentación estuvo centrada en la importancia de “conocer la propia casa para luego conocer otras”, es decir, en “aprender lo propio para no dejarse llevar por los embates del mundo neoliberal y capitalista”. Un mundo en el que, para ella, era esencial “saber qué tomar y que no tomar” desde las posibilidades de la interculturalidad. Por último, el profesor Darío habló

de la educación superior en la comunidad. Él hizo bastante énfasis en un tema que ya habíamos tratado en el Semillero, relacionado con la necesidad de hacer un “foro” o “socialización” para compartir con la comunidad en pleno y con otros invitados fundamentales la idea de una Universidad Intercultural en Karmata Rúa¹¹³. El profesor Darío nos habló de su participación en el I Congreso de Educación Embera en Roldanillo-Valle del Cauca, y de por qué la comunidad de Karmata Rúa ya contaba con los recursos humanos, de infraestructura (aunque esta parte se debía mejorar) y de proyección y cobertura indispensables para un proyecto de tal envergadura.

En concreto, como discutimos en el Semillero, esta idea se trataba de elaborar una “base de datos en donde se reconociera y organizara por áreas de conocimiento a todas las personas egresadas de programas de educación superior de la comunidad”, y con esa información hacer un “banco de proyectos por temáticas para luego presentar un macroproyecto sobre la Universidad Intercultural de Karmata Rúa” (Acta 25 de octubre de 2023). Esto, con el objetivo de presentarlo ante el cabildo y la gobernación del resguardo, la Gerencia Indígena del departamento de Antioquia, el profesor Abadio Green y un delegado de la Mesa de Concertación de la Organización Indígena, así como al proyecto general de la nación ēbēra, la Secretaría de Educación Nacional y la ONIC. En resumen, y retomando las palabras del profesor Darío, un proyecto con “reconocimiento regional y nacional”, pues la “autonomía requería la planeación de un equipo técnico jurídico y administrativo que también hiciera el seguimiento y la evaluación requeridas para pasar por los filtros del ministerio y acreditar la alta calidad”.

En todo caso, más allá de la somera descripción de estas dos experiencias de campo con la comunidad, estos acontecimientos abren el camino para entender cómo hoy sigue viva la re-construcción de un relato maleable. En este sentido, quisiera cerrar la primera parte de este subcapítulo con el bosquejo de un suceso reciente que representa la manera en la que hoy en día las generaciones más jóvenes continúan re-creando su historia comunitaria. Hace

¹¹³ Es pertinente apuntar que, hoy en día, mientras escribo estas páginas, la comunidad de Karmata Rúa está organizando su 1er Foro Etnoeducativo llamado “Desde la casa del saber a través del tiempo”. Un evento realizado entre los días 15 y 16 de marzo de este año (2024) en la Institución Educativa de la comunidad. En palabras de la gobernadora del resguardo, este encuentro es “un tejido” donde se encuentra la “interculturalidad del sistema [nacional] con el sistema educativo indígena”. Este Foro Etnoeducativo es una estrategia del cabildo y la Institución Educativa de Karmata Rúa para fortalecer, evaluar y actualizar el Proyecto Educativo Comunitario (PEC), y probablemente, conversar sobre la idea de una Universidad Intercultural en Karmata Rúa. Adicionalmente, resalta que el reportaje sobre este evento haya sido registrado por el canal comunitario de Andes (AUPAN) y no el de Jardín (ANTENA 4), municipio al que legalmente pertenece Karmata Rúa. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=9Nr9nB5wKoU> y <https://www.youtube.com/watch?v=4ZWodRjijiU> (consultados el 18 de marzo de 2024).

pocos días, el 23 de febrero de 2024, un joven de la comunidad lanzó en las redes sociales (YouTube y Facebook) una producción musical titulada “La historia”. En la letra, como se puede ver a continuación, Jhonys Vaquiaza describió algunos de los hitos más importantes de la historia reciente de la comunidad, sobre la recuperación de la tierra y el asesinato de Aníbal Tascón, además de retomar inadvertidamente la discusión antes planteada desde la (etno)educación, sobre el 9 de julio, pero esta vez de 1982.

Letra
La historia
Jhonys Arleyder Vaquiaza¹¹⁴

Bien, comencemos.

Les voy a resumir un poco de esto, de una historia tan viva que a mí ya no se me olvida.
Con cuidado en lo que diga porque toda esta canción quedará permanecido por toda la vida.
En el año 1970 empezó una era donde los indígenas comenzaron a pensar y a investigar los temas
sobre esta tierra, buscando la escritura principal que no se encuentra.
Gracias al doctor Aníbal Tascón que nos empezó a ayudar.
A buscar soluciones con el pueblo karmateño.
Desde ahí empezó la recuperación de toda esta tierra.
La historia nos cuenta que en el trayecto de la vida había personas, niños, hombres y mujeres, y
algunos campesinos que nos ayudaron, a luchar por lo que hoy vivimos y amamos.
Sufrieron demasiado las personas que dieron su vida por este resguardo.
Comenzaron a trabajar sus cultivos y mucho más, no descansaron, y siguieron trabajando día y
noche. No pararon. Y eso fue por una causa, para poder recuperar la tierra que les pertenecía.
Al momento que los indígenas iban trabajando, venían policías y los iban maltratando, golpeando
con palos para así poder sacarlos del territorio.
Eso no les importaron. Siguieron y siguieron y aún así lo intentaron.
Cuando pasaba más el tiempo escucharon un acta de amenaza contra Aníbal Tascón,
el abogado que tanto los ayudó.
En el año de 1981, el 10 de abril, se conoce el caso que a el abogado lo mataron en el Puente
Pizano, con tres balazos.
Pero ahí no terminó. La historia siempre siguió.
El 9 de julio del año 82 se recuperó la tierra por tanta lucha y miseria encontraron la escritura que
tanto buscaban, y hoy en día vivimos en una comunidad de alegría, gracias a los líderes y lideresas,
que poco a poco fueron partiendo de esta tierra.
Mira, la vida tan nueva.
[*Parte en ēbēra chamí*]
Jardín, Karmata
Jhonys Vaquiaza
Pura cultura indígena.
Suroeste antioqueño.

Fuente: transcripción propia del video consultado en el perfil de YouTube de Jhonys Vaquiaza.

Lejos de ser inusual, canciones como esta del género rap o hip hop se han convertido en una forma de expresión de los jóvenes ēbēra chamí del suroeste de Antioquia desde más

¹¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=J7D97fHatec> (Consultado el 13 de marzo de 2024).

o menos 2014. En el resguardo Marcelino Tascón, del municipio de Valparaíso (antes llamado resguardo La María), Brayan Duván, Dairon Mauricio y John Jader lanzaron lo que quizá fue la primera propuesta de rap indígena de todo el país, una agrupación llamada “Linaje Originario” que llegó hasta la Comisión de la Verdad¹¹⁵. Igualmente, en Karmata Rúa, esta tendencia ha tenido tanto auge que en el periodo de 2015 a 2019 la gobernación del resguardo estuvo liderada por un joven músico ēbēra chamí, quien también ha compuesto canciones de rap a la comunidad¹¹⁶. Finalmente, el caso de la canción de Jhonys Vaquiaza resulta significativo pues concentra el trabajo institucional y (etno)educativo que en las últimas décadas se ha venido fortaleciendo. En palabras de Jhonys:

El nombre de la canción quise ponerlo “La historia”. La música está basada en una historia de hechos reales que pasó acá en la comunidad, fue la recuperación de la tierra. Y yo quise escribir esa canción porque en primer lugar llegaban personas a la emisora a hablar sobre la historia que pasó, la recuperación, cómo empezó esto, los ancestros, las personas que estaban ahí y ayudaron, todas las cosas que pasaron... Después de toda esa trayectoria, yo dije, qué tal si escribo una canción, referida a la historia. Empecé a meterme más a fondo en el tema, empecé a buscar, investigar, empecé a ir a la casa de algunas personas que estuvieron en la recuperación, y teniendo ya todo en mi libreta, empecé a escribir toda la canción completa: empecé a ordenar parte por parte, sobre cómo pasó, en qué año comenzó. Bueno, empecé ya a analizar, a resumir, a escribir toda la historia...

Entrevista *De Karmata Rúa, Jhonys Arleyder Baquiaza estrena nuevo tema musical*. AUPAN Noticias¹¹⁷.

Conversaciones sobre la historia y el territorio

El 8 de noviembre de 2023 conocí por primera vez a Alejandro González Tascón. Siguiendo los apuntes de la introducción de la tesis, el trabajo de Alejandro fue muy importante para mí desde que lo leí por primera vez a finales de 2019. En ese momento, cuando apenas comenzaba a sumergirme en otra versión de este mismo problema de investigación, me pareció bastante significativo encontrar su voz en un documento escrito en 1985; su texto está recopilado en el mismo libro donde también está el perito antropológico realizado por el abogado Roque Roldán Ortega y por el sociólogo Hernando E. Sánchez sobre la comunidad de Cristianía, y reposan juntos en la biblioteca municipal de Andes y en la Universidad de Antioquia en Medellín. El mismo día en el que hablé por primera vez con Alejandro, estábamos en el segundo evento organizado por el Semillero Rubén González; y tanto en ese

¹¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=GBtVSRlc6sY> y <https://www.youtube.com/watch?v=EqNFA1mexms> (consultados 18 de marzo de 2024).

¹¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=46J3XmUSvNM> (consultados 18 de marzo de 2024).

¹¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=xoo3J869UsU> (Transcripción propia. Consultado 13 de marzo de 2024).

encuentro, como en el del 7 de octubre, un mes atrás, las y los integrantes del Semillero nos habíamos reunido para hablar sobre la historia y el territorio de la comunidad.

El evento del 7 de octubre fue la primera actividad comunitaria planeada por el Semillero en el tiempo de mi trabajo de campo. Esta reunión, llevada a cabo en el patio central de la I. E. Karmata Rúa, se organizó con la finalidad de exponer a la comunidad en general, y de entregar a la rectora y a la gobernadora del resguardo el documento físico de mi tesis de pregrado como historiadora (es decir: Gaviria Vargas, 2020). Los antecedentes de esta presentación son arduos. Varias veces, entre el 2020 y 2021, había intentado de diferentes formas compartir oficialmente los resultados de esa primera investigación, pero hasta ese momento no había sido posible. Gracias al trabajo cultural de la profesora Gladys Yagarí, y a su permanente apoyo al Semillero de Investigación Rubén González, ese día organizamos un “diálogo en torno a la historia y el territorio”. Una reunión a la que asistieron más de 50 personas de todas las edades: niños(as), ancianos(as), adultos(as) y jóvenes de la comunidad, además de algunas personas vecinas de los municipios de Andes y Jardín. Y, en ese mismo espacio, José Manuel compartió su investigación en etnomatemáticas y el profesor Darío habló de su experiencia en el I Congreso de Educación Embera (como mencioné más arriba).

Para mí, ese encuentro, fue *el ingreso* a la comunidad. En esa presentación hablé de los antecedentes coloniales del Chamí, de Sima, Tatamá, el Alto San Juan y Caramanta, de los archivos donde encontré registrado a Vicente Guaticamá como indio tributario y de su llegada al suroeste, así como de dónde se podían encontrar los documentos originales de la titulación de Dojuro ancestral, y de los libros antiguos con los que también es posible reconstruir las genealogías de las primeras familias que se asentaron en el territorio comunitario donde estábamos en ese momento: Karmata Rúa. Allí, en medio de la exposición, los abuelos que nos acompañaban comenzaron a discutir conmigo y entre ellos mismos. Varios de los detalles que compartí en la presentación generaron tensión entre los asistentes hombres de mayor edad. Principalmente los abuelos objetaron el lugar de procedencia de Vicente Guaticamá, y pusieron sobre la discusión las diferentes memorias que cada uno tenía sobre esa misma historia. Ese día no llegamos a nada concreto. Esa conversación tomaría mucho más que un solo encuentro. A la final, esa misma noche, antes de terminar el evento, las y los jóvenes del Semillero alegremente me dieron la bienvenida a su grupo como una integrante más, como la primera (y la única) kapuría del Semillero.

Aún así, una de las consecuencias de mi entrada al grupo se evidenció dos días después del evento: entre las y los integrantes del Semillero se generó una discusión sobre la

validez o nulidad de lo que yo había compartido en mi presentación. Incluso una de las personas del Semillero, indirectamente, me acusó de plagiar o apropiarme de lo que el historiador de la comunidad ya tenía en sus investigaciones; es decir, de hablar de lo mismo que Alejandro González Tascón ya había mencionado desde hacía mucho tiempo. Varios días estuvimos hablando de eso. Algunas personas del Semillero manifestaron que mi investigación tenía tanto mérito como otras, pero el punto más importante de la conversación estuvo en resaltar las formas extractivistas que recaen sobre los contextos académicos; siendo yo, para algunos, una representante de esas formas. La academia, para algunos integrantes del Semillero, encubría bajo el manto de la investigación los mismos objetivos utilitaristas mantenidos desde hace décadas sobre los pueblos indígenas. Precisamente, en Karmata Rúa, hay varios ejemplos de estudiosos que como Daniel Aguirre Lincht ejemplifican lo que en ocasiones se ha resumido como la colaboración para la recuperación de la lengua materna, los aportes y la construcción con la misma comunidad de los elementos para la revitalización de la lengua ēbēra, pero que para otras personas solamente se reduce en un trabajo que significó el exclusivo beneficio académico de un profesor universitario.

Con todo esto, el resultado de ese primer diálogo fue la planeación de un segundo encuentro: el conversatorio del 8 de noviembre de 2023. Este evento se trató principalmente de celebrar los casi 50 años de trayectoria de Alejandro González Tascón, alias “Padachuma” (plátano cocido en ēbēra chamí), por su experiencia como “primer historiador” de la comunidad, y por su recorrido como músico tradicional en la lengua materna (ēbēra chamí). Ese día habíamos invitado a la rectora de la I. E. y a la gobernadora del resguardo, pero ninguna de las dos asistió. Además, esta invitación se había extendido tanto a las y los docentes del colegio, así como a las y los estudiantes de preescolar a grado once para que hicieran parte de ese encuentro “sobre la palabra, la música y la historia de la comunidad”, pero tampoco asistieron. Solamente estuvieron presentes, en los tiempos en los que la jornada escolar lo permitió, las profesoras y profesores que hacían parte del Semillero Rubén González. A pesar de esto, Alejandro habló de la historia de su comunidad, de la evangelización, la recuperación de la tierra y las constantes cartas enviadas por su tío (Aníbal Tascón) al gobierno nacional desde 1958 cuando él todavía era un joven ēbēra.

...Padachuma (Alejandro) también nos contó que, para él, “la cuota de los chamí” por permanecer en Karmata Rúa había sido saldada con “sangre, sudor y llanto”. Nos habló brevemente del historial de abusos físicos y maltratos verbales por parte de la policía de Jardín con la comunidad, además de la presencia de las guerrillas y de otros grupos armados en el resguardo. Para terminar, Alejandro propuso un par de conclusiones, recomendaciones y

algunos cuestionamientos para el Semillero. Entre sus primeros comentarios estaba que, él estimaba que desde 1982 hasta el presente, gracias a los procesos de educación, la comunidad se había transformado un 70 %, pero se debía tener presente que los comuneros recuperadores no habían sido académicos, y entonces hoy ¿qué se podía decir de esa transformación?; sobre las recomendaciones, mencionó que tampoco se debía olvidar el reflexionar sobre el impacto de las normas internacionales y nacionales en la determinación general de la forma de vida indígena; y, finalmente, expuso algunos interrogantes acerca de las transformaciones del cabildo o, en sus palabras, “el cabildo cambió para mejorar, pero realmente ¿había mejorado?”, y también cuestionó si los eventos recientes, como el de los 200 años, se evaluaban comunitariamente o si se pensaban colectivamente más allá del cabildo...

Diario de campo. 9 de noviembre de 2023.

Fotografías 12. Conversatorio Padachuma



Fuente: fotografías de Andrés Felipe Tascón (2023).

(Foto 1) Evento Padachuma en la placa polideportiva de Karmata Rúa.

(Foto 2) Olimpo Cortés y Adrián Vaquiza ayudando a Padachuma con sus instrumentos.

A este evento asistimos pocas personas, no creo que más de 10 personas estuviéramos presentes en toda la jornada. Sin embargo, a partir de ese día y hasta el día de hoy, mi relación con Alejandro González Tascón se mantiene. Luego de eso fui a su casa en Medellín, conocí a su esposa Amanda y a su hija Juliana. Lo entrevisté y conversamos detalladamente sobre su historia personal y la historia de la comunidad, así como sobre mi interés por su comunidad como una mujer joven andina e investigadora. En el presente, Alejandro y yo hablamos por teléfono al menos una vez por semana, él me enseña *ēbēra chamí* una hora todos los domingos en la mañana, y con frecuencia compartimos información por WhatsApp y por correo electrónico; a veces él me manda algunos cuentos de la cultura *ēbēra* escritos por él, que su hija Juliana sube a un canal de YouTube, y otras veces, yo le envío conferencias o documentales sobre comunidades indígenas de México o Colombia, información sobre la que luego compartimos pensamientos mediante notas de voz. En últimas, considero que a

partir de nuestro primer encuentro siempre hemos tenido conversaciones respetuosas y horizontales. He aprendido bastante de él y lo considero mi amigo, y él me pregunta sobre mi trabajo y opinión en diferentes temas que considera importantes para su comunidad.

La confluencia generacional en el Semillero Rubén González permite abiertamente empezar a constuir esas conversaciones que en otro momento no tenían cabida. Diálogos sobre la historia (a veces planeada como un secreto que no debe ser revelado porque pierde su misticismo) y el territorio de la comunidad (de una forma en la que se pongan en discusión las diferentes formas de comprenderlo y vivirlo).¹¹⁸ El Semillero, finalmente, es una de las formas a través de las cuales esa historia territorial se revitaliza y reinterpreta en la comunidad. Además, es una de las maneras que toma la educación (en sus diferentes dimensiones) para reproducirse al interior de contextos diferenciados territorial, étnica y temporalmente. En este caso, como una posibilidad de re-crear un relato histórico en el que las y los integrantes de la comunidad puedan transformar los conocimientos dominantes para construirlos desde sus propios saberes. Modificando, de alguna manera, la enseñanza de versiones dominantes y reconstruyendo otras historias que les sean consideradas propias.

La experiencia de vida del maestro Alejandro González Tascón ejemplifica bien esta cuestión. Si bien Alejandro comenzó a escribir desde los años ochenta, siendo técnico en Industrias Menores del SENA, hace poco más de 10 años se graduó de sus estudios como licenciado de la Madre Tierra de la Universidad de Antioquia; un proceso del que surgió un nuevo escrito titulado: *El canto y la música autóctona como propuesta pedagógica para enseñar, revalorar y revitalizar la lengua ebera chamí de la comunidad de Karmata Rúa (Cristianía) municipio de Jardín, Antioquia* (2013). Un nuevo trabajo en el cual el autor resaltó, al igual que en su escrito anterior, el valor de la construcción de una narrativa propia sobre la historia y el territorio de su comunidad, pero en esta oportunidad a partir de la divulgación de los cantos y de las músicas tradicionales. Una historia en donde se propone la revitalización y la revaloración de la tradición oral y de los conocimientos ancestrales que son transmitidos, de distintas formas, de generación en generación.

En el fondo, quizá, sea una propuesta que no está tan distante de las iniciativas actuales de un joven como Jhonys Vaquiaza, quien, con otros ritmos y valores, también resalta la legitimidad histórica de la comunidad ēbēra chamí en el suroeste lejano. Posiblemente, un proceso sea el resultado indirecto del otro. Por ahora, es importante mostrar

¹¹⁸ Esto, teniendo en cuenta que las comunidades tienen la libertad de proteger sus secretos constitutivos.

algunas de las complejidades en las que estas narrativas están incorporadas, tanto adentro como afuera del resguardo, para beneficio comunitario, o para favorecer esferas marcadamente económicas y externas a la comunidad. En última instancia, otras de las posibles tramas en las que, en este momento histórico, se articula la territorialidad con la continua re-creación de una historia territorial ligada a una identidad cultural específica.

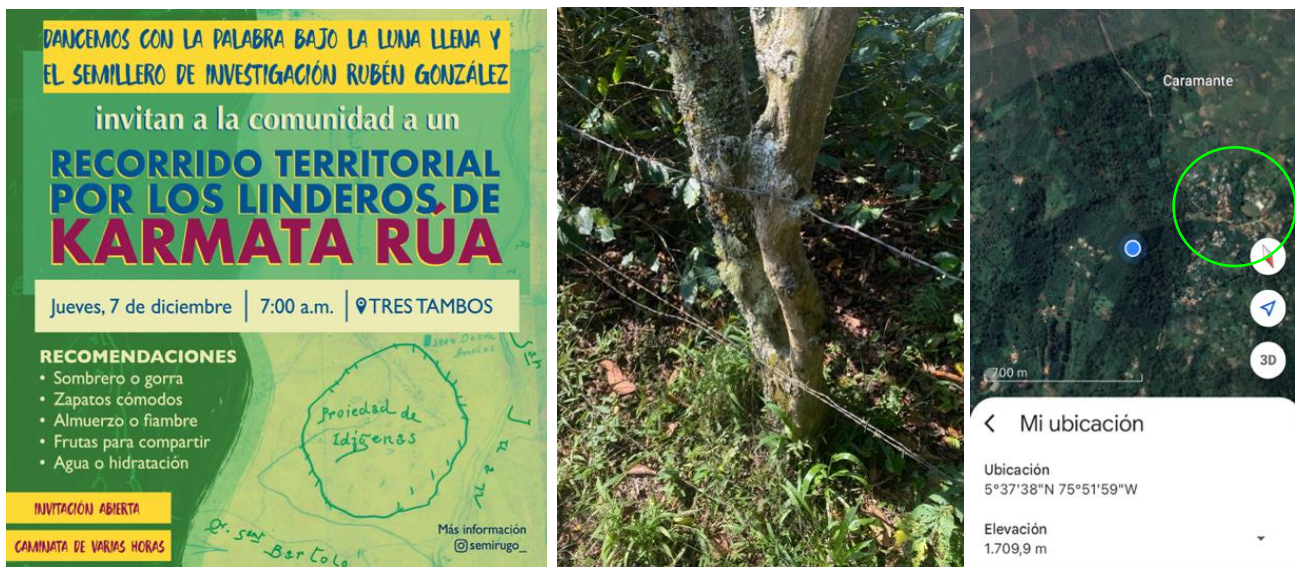
Los límites del resguardo y las ambivalencias territoriales

En el encuentro del 8 de noviembre el maestro Alejandro también nos habló de la historia de su territorio. Pese a que este no era un punto central en su narración, para Padachuma, los ēbēra chamí de Karmata Rúa habían sido históricamente “arrinconados en la desembocadura de la quebrada San Bartolo y el Río San Juan”; acorralados en la esquina que hoy se reconoce como “territorio ancestral”. En general, sus historias y la mayoría de los relatos que hoy se cuentan en la comunidad, más que en la pérdida o transformación de la dimensión territorial, se enfocan en las esferas políticas y de hecho están ligadas a la recuperación de esa tierra que hoy es el territorio-resguardo. Sin embargo, Alejandro también relató que sus ancestros caminaban por las abundantes quebradas que afluyen en Río Claro (Jardín), recogían frutos, cazaban gurre (armadillos), chuchas (zarigüeyas comunes), guatines (agutí centroamericano), guaguas (paca común) o micos (mico de noche andino). En otras palabras, las y los indígenas ēbēra chamí, así como sucede hoy de otras formas, en los anteriores momentos históricos, también recorrían los territorios adyacentes a su núcleo ancestral.

Teniendo en mente las historias contadas por Alejandro sobre el territorio-resguardo, otra de las actividades planeadas colectivamente con el Semillero Rubén González fue un recorrido por los límites territoriales de la comunidad. En este caso, nuestro objetivo era reconocer los límites por los que hace pocas décadas los y las lideresas ēbēra chamí del suroeste lejano se disputaron con los campesinos y terratenientes vecinos. Los linderos que hacen que el resguardo sea esa área limitada político-administrativamente, y que el territorio de la comunidad se delimite espacialmente entre un paisaje en el que en apariencia no hay alguna diferencia con las propiedades vecinas. Así, el jueves 7 de diciembre, más o menos 20 personas, caminamos desde la tienda comunitaria, en dirección a la sede del cabildo, pero en el lado opuesto rumbo a La Casiana (parte baja), y de ahí subimos por toda la vertiente cafetalera hasta La Casiana (parte alta), luego bajamos hasta la Troncal del Café (Vía Jardín-

Andes), y llegamos hasta la tienda comunitaria. Una iniciativa a la que le hicimos divulgación en nuestras redes sociales, las del Semillero y por la Emisora Chamí Estéreo.

Imagen 14. Recorrido territorial



Fuente: (1) Elaboración propia para difusión del Semillero. (2) Lindero del resguardo.
(3) Ubicación del recorrido en relación con el área urbana de Karmata Rúa (señalada con el círculo verde).

Uno de los puntos llamativos del recorrido fue que la mayoría de las personas que participaron en la actividad eran de Jardín o estaban de vacaciones en el municipio. Así, además de las y los integrantes del Semillero (Yair, Gladys, Adrián, Andrés, Diego, Miguel, Neiva, su pequeña hija y yo), un representante de la guardia indígena, otro de la radio comunitaria y uno más del consejo de justicia, también llegó (desde Jardín) un grupo predominante de mujeres adultas¹¹⁹ para recorrer los linderos de la comunidad. Caminamos aproximadamente tres horas entre los cafetales del resguardo y los cafetales de las fincas vecinas. Un trayecto en el que, mientras compartíamos frutas y bebidas bajo los árboles que separan los linderos, los jóvenes del Semillero nos explicaban las divisiones político-administrativas y culturales del territorio que hoy conforma a Karmata Rúa, al igual que nos contaban algunas historias sobre Libardo Escobar o la evangelización de su comunidad (todo esto mientras mirábamos el paisaje de la **Fotografía 9**). Al final del recorrido, de nuevo en la tienda comunitaria, cerramos la actividad y con espontaneidad nos sentamos a conversar.

... Al mismo tiempo que almorzábamos en la tienda comunitaria, alguien propuso que hiciéramos comentarios sobre la actividad. Así, cada persona dijo algo relacionado con el por

¹¹⁹ Kapurías o no indígenas.

qué estaba allí e hizo una o varias anotaciones sobre las últimas horas de recorrido. La conversación fue interesante, y al menos tres observaciones de las invitadas llamaron mi atención. La primera, de una mujer que llevaba viviendo al menos tres años en Jardín, quien nos contó que ella constantemente pasaba por la comunidad, con bastante curiosidad sobre “lo que hay allí” o “lo qué era ahí”, pero sentía que “siempre todo era muy cerrado”, pues “nunca había encontrado una persona con quien entrar”, por eso “ese día era muy importante” y le había permitido “encontrarse con su raíz indígena”. La segunda, de una mujer de Medellín con familia jardineña, que hizo énfasis en la admiración que ella sentía por los jóvenes indígenas al organizar ese tipo de eventos y al hablar en su lengua tradicional, así como en lo valioso que era reconocer que “cuando los indígenas lograban salir de su comunidad” y alcanzaban “posiciones políticas en las que realmente podían hacer o decir cosas importantes”. Por último, otra de las mujeres comentó que, como grupo, todavía nos faltaba mucho en la organización logística, pues aunque habíamos hablado del territorio, se “había visto la cultura” y el recorrido había sido muy agradable, todavía nos faltaba mucha formación en materia de “recorridos turísticos”; agregando que, en los grupos de turismo de Jardín se difundía casi toda la información de la comunidad, y así como se había enterado de este evento, esperaba enterarse de las próximas actividades del Semillero.

Diario de campo. 7 de diciembre de 2023.

Observando los comentarios derivados de la lógica de la turistificación (y de las tendencias New Age) que fomenta el municipio de Jardín, una de las réplicas de las y los integrantes del Semillero se centró en especificar que esta actividad, más que un recorrido “turístico”, se había planteado con el propósito de que las y los jóvenes de la comunidad se unieran a una caminata para reconocer los límites de su territorio. Por un lado, buscando que los más jóvenes salieran del centro urbano en donde poco a poco se han ido concentrando, y que junto con el Semillero pudieran identificar los contextos colindantes al resguardo; y, por el otro lado, para propiciar un encuentro en el que las autoridades (la guardia indígena y el consejero) también pudieran observar esa demarcación territorial de los límites de la comunidad. Adicional a esto, en la conversación quedó claro que no todas las personas de la comunidad están de acuerdo con el turismo en el territorio-resguardo, pues, como mostraré en el siguiente subapartado, aunque este cada vez más tiene mayor fuerza, apenas se están comenzando a observar los efectos derivados de esa iniciativa. En definitiva, uno de los relatos más llamativos de ese día con relación al turismo fue el siguiente:

...más o menos quince días antes de esta actividad, es decir, a finales de noviembre del 2023, dos mujeres jóvenes de nacionalidad española ingresaron al resguardo sin el permiso de alguna autoridad. Llegaron hasta el centro, a la Institución Educativa, y allí, por el área de los salones y el restaurante escolar, mientras un grupo de niños (hombres) de secundaria hacía el aseo en las áreas comunes, las dos turistas que estaban vestidas con atuendos bastante más ligeros de los acostumbrados en el ambiente comunitario (y en el escolar), comenzaron a tomarse fotografías con los menores distrayéndolos de sus tareas. Luego de señalar que su presencia era perturbadora en el ambiente educativo, algunos docentes les preguntaron directamente si tenían algún permiso para estar ahí, a lo que ellas respondieron que no, que

no necesitaban permiso, que los niños estaban jugando y que ellas querían mirar. Después de eso, una de las profesoras, bastante molesta, se fue a hablar con las autoridades de la comunidad para decirles que no estaba de acuerdo con esa clase de turismo, que no importaba el paquete turístico de Comfenalco, que eso no podía pasar, pues, así como ellas habían entrado a una zona de menores de edad en un auto privado y sin ninguna autorización, eso mismo podría pasar con hombres o con otras personas, propiciando una situación de inseguridad que luego no se podría controlar.

Diario de campo. 7 de diciembre de 2023

Otra de las cuestiones que me pareció sobresaliente en esa caminata por los linderos de la comunidad fue el observar que desde la parte más alta de la Casiana se podía ver todo el panorama desde la quebrada San Bartolo hasta la quebrada Mina Rica. De manera que, mientras recorríamos esos puntos más elevados del territorio de la comunidad, podíamos contemplar de una esquina a otra esos dos afluentes del río San Juan. Divisar el “rincón” del que hablaba Padachuma, y también evidenciar que ese mismo territorio no se acaba o comienza allí donde se delimita administrativa y políticamente el resguardo. Por el contrario, Karmata Rúa es un territorio conformado por divisiones internas difusas y, en general, las y los habitantes de la comunidad las reconocen sobre todo por las divisorias de las aguas u otros marcadores naturales como el árbol de tal fruto o la quebrada que nace en tal cerro. Territorio que en su materialidad es aparentemente igual a las fincas o propiedades vecinas. Parte de un ecosistema más amplio constituido por el bosque húmedo premontano de una zona cafetera de elevaciones montañosas altas y medias. El espacio de entreveradas vertientes y ondulaciones cordilleranas de los Farallones del Citará y del Chocó biogeográfico.

Un hábitat que ecológicamente alberga diferentes capas de vegetación boscosa, abundantes nacimientos y corrientes hídricas, pluralidad de flora y fauna propia de la subregión del suroeste en su parte más lejana. Una geografía reconocida por ser el hogar de aves como las tangaras, los colibríes y los carpinteros, o de mamíferos que van desde los marsupiales hasta los venados y los jaguarundis. En fin, un ecosistema de redes animales y vegetales que se extiende por los bosques, potreros y cafetales en donde son indiferentes los límites artificiales que dividen los linderos a través de los cuales el mismo territorio deja de ser indígena y se convierte en —exclusivamente— campesino (¿?). La topografía escarpada que rodea a Karmata Rúa, al igual que los ríos y las montañas circundantes, desemboca y atraviesa directamente el ecosistema que la comunidad hoy considera su (principal y singular) territorio cultural, administrativo, político, económico, etc. Pero ¿cómo traspasan los proyectos (externos) al territorio (interno) que está marcado por los límites de la

etnicidad? Más allá de las propias limitaciones (ontológicas) y de las delimitaciones (espaciales) del territorio indígena en el suroeste lejano: ¿cuáles son las posibilidades de acción de la comunidad indígena en relación con el territorio circundante que formula la permanente escisión entre una territorialidad replegada (en los linderos del resguardo) y una territorialidad abierta (extendida por el suroeste lejano de Antioquia)?

Precisamente, esa estrecha (y casi esencializada) relación entre la etnicidad y el territorio coincide con algunos estudios sobre esta comunidad. Otras investigaciones desde las cuales, análogamente a lo que resalté con los dos Dojuru en el Capítulo 1, sobre las complejidades de los nuevos mercados verdes, se ha pensado que el “factor étnico” está alineado con la conservación de la biodiversidad en el sistema de producción general del campesinado local (Torres Navarro y Muñoz Zea, 2010). Es decir, que está implícita la posibilidad de plantear los Pagos por los Servicios Ecosistémicos (PSE) como un instrumento efectivo para el ordenamiento territorial de Karmata Rúa en “su papel de territorio indígena garante de la conservación [ecológica] en territorios mayores como Andes y Jardín” (Morales Meneses, 2016). No obstante, otro análisis más reciente explica que, aunque en Karmata Rúa existen variadas tendencias en las que se resaltan los conocimientos relacionados con el cuidar o proteger la naturaleza (Zuluaga Sánchez, 2020, p. 59), los problemas ambientales de esta comunidad se asocian con: “la falta de tierras; el hacinamiento crítico; baja producción de alimentos; los cambios en el régimen de lluvias y temperatura; la contaminación por basuras (aguas, suelos, aire); la erosión y la baja fertilidad de los suelos”, entre otros (p. 64).

Según la doctora en agroecología y desarrollo rural, Gloria Patricia Zuluaga Sánchez (2020), el desconocer estas problemáticas sería caer en retóricas en las que se corre “el riesgo de folclorizar el saber indígena despojándolo de su contenido político, o de reducirlo a conductas innatas, en una suerte de esencialismo, aunque se ha constatado que sus sistemas socioecológicos vienen sufriendo un fuerte deterioro en buena medida por las intervenciones del desarrollo” (Zuluaga Sánchez, 2020, p. 47). Además, ignorar estas realidades ambientales, sería pasar por alto que existe una ambivalencia entre un “territorio que se pretende mantener como idealmente indígena”, pero que solo “permanezca contenido en los límites territoriales del resguardo”. En otras palabras, el territorio se preserva bajo un conjunto de representaciones —asociadas al “saber del buen salvaje” o el “nativo ecológico”— a través de las cuales se generan afirmaciones sobre la conservación. Estas afirmaciones, sin embargo, se limitan únicamente a las acciones relacionadas con el territorio administrativo dentro de la “vereda Cristianía”, sin abordar el “otro territorio” circundante,

del cual también forma parte. ¿Cómo puede, a fin de cuentas, la comunidad de Karmata Rúa “conservar un territorio” que se ve de manera aislada y fuera de su contexto general?

Etno-turismo en el territorio-resguardo de Karmata Rúa

En septiembre de 2023, cuando apenas comenzaba mi trabajo de campo, me enteré por algunas personas de la comunidad que existía un nuevo “plan turístico” en el resguardo. Después de preguntarle a varios de mis conocidos y no recibir una respuesta clara sobre el cómo acceder al plan, alguien me proporcionó el número de una persona con la que me contacté. Esta persona, a su vez, me dio el número de teléfono de alguien más que no contestó mis mensajes. Nuevamente le escribí a la persona anterior, y en esa segunda oportunidad supe que estaba hablando con Adrián Vaquiza, uno de los jóvenes integrantes del Semillero Rubén González. Adrián me dio la instrucción de ingresar a una página web llamada “KA KIDUA”, y en este portal pude acceder a un botón de WhatsApp en donde había otro número de teléfono diferente. Eventualmente, con este nuevo contacto identificado como “Turismo Indígena Karmata Rúa”, gestioné la compra de mi plan turístico en la comunidad.

En este apartado quiero describir mi experiencia alrededor de esta nueva forma de territorialidad en el territorio-resguardo. En los siguientes párrafos la confusión que acabo de describir cobrará más sentido. Aquí analizaré tres momentos específicos por los que pasé antes y después de acceder a este nuevo servicio ofertado por la comunidad: 1) el acceso previo al plan, 2) el día de la experiencia turística, y 3) la posterior etnografía digital sobre el paquete turístico. Así, por la página web me di cuenta de que no solo se vendía un plan turístico, sino que la oferta comprendía tres diferentes versiones resumidas en la Tabla 2.

Tabla 11. Planes etno-turísticos en Karmata Rúa

Planes	Incluye
Conexión Espiritual	
“Para el pueblo Embera Chamí la tierra es la madre que los alimenta, los abraza, les da dónde vivir, por eso las enfermedades son manifestaciones del desequilibrio con la madre tierra. El turista en esta experiencia encontrará un enfoque en el bienestar personal y con su entorno, guiado por la sabiduría de los médicos ancestrales Jaibaná, siempre enfocados en el uso responsable de los recursos con énfasis en la sostenibilidad. Comparte con nosotros un recorrido colonial y ancestral y experimenta un momento de conexión, limpieza y armonización espiritual con los «Jaibanás» médicos y sabios tradicionales del territorio Emberá Chamí”.	Recorrido corto ancestral por la comunidad. Refrigerio tradicional indígena. Limpieza, armonización espiritual y vaporización con plantas medicinales – laguna Dojuro. Tarjeta de asistencia médica. Duración total 3 horas

Reencuentro con el arte embera

Tradiciones embera: cerámica o artesanías

“El pueblo Embera Chamí encuentra el arte como su modo más puro de expresión y exaltación a su cultura y una manera de perdurar en el tiempo junto con sus raíces, en esta experiencia el turista encontrará diferentes espacios dedicados al conocimiento de diferentes tipos de arte que el pueblo Embera realiza, mientras al mismo tiempo tiene el privilegio y la oportunidad de ser parte activa de diferentes muestras de arte, historia y cultura”.

Recorrido corto por la comunidad acercamiento a la historia comunidad. Refrigerio tradicional indígena. Taller artesanías o cerámica, aprende lengua embera y pintura jagua. Seguro viajero

Duración total 3 horas

Primera ruta etno-turística por el territorio de la pringamoza

Ruta ancestral nabera o: inmersión en la tierra de la pringamoza

“No se puede pensar la naturaleza sin incluir al pueblo Embera Chamí en ella, han hecho parte durante cada una de las generación en el cuidado y conservación del territorio natural en el que viven, su cuidado, mantenimiento, conocimiento y preservación de fauna y flora han hecho que no se pueda pensar el uno sin el otro, en esta experiencia, el turista tiene la fortuna de conocer de cerca como la comunidad embera reúne esfuerzos para que su territorio siempre esté florecido, limpio y con las diferentes especies vivas y preservadas.

Una experiencia etnoturística en la que podrás conocer la historia de la comunidad Embera Chamí del resguardo Karmata Rúa, y vivir junto a sus habitantes una sensibilización en torno al cuidado de la madre tierra y del propio ser, a través de su cosmogonía y rituales de armonización espiritual y física, una ofrenda amorosa que parte de la responsabilidad y compromiso de la comunidad con la humanidad y como aporte significativo en torno al cuidado de la vida”.

Desayuno (comida ancestral indígena). Refrigerio (comida ancestral indígena). Almuerzo (comida ancestral indígena) las opciones varían entre: frijol de mote, kariku, cocollo de sidra, malteada de yuca, preparaciones con plantas medicinales. Caminata. Recorrido guiado, inmersión, comunidad y naturaleza por 7 horas con 11 paradas. Nivel de dificultad medio 3.5. Seguro viajero. Souvenir.

Duración total 7 horas

Fuente: elaboración propia tomada textualmente de la página web KA KIDUA.

<https://kakidua.co/#>

Casi un mes después de conocer la página de KA KIDUA decidí hablar a su número de WhatsApp. En este chat me contacté con una persona que me ofreció los diferentes planes y me informó del valor de cada uno. Además, me dijo que estos solamente estaban disponibles cuando se llenara el cupo específico de personas para cada una de las rutas; por ejemplo, para el plan que me interesaba, la “primera ruta etno-turística por el territorio de la pringamoza”, era necesario cumplir el tope de veinte personas, pero en los demás planes con once reservaciones era suficiente. Decidí esperar hasta que el plan de la caminata más larga estuviera disponible (el de 7 horas de duración), sin embargo, esto nunca pasó. Entre mis otras actividades de campo y que generalmente solo estuviera abierto el paquete más vendido, el de Conexión Espiritual, mi salida turística se concretó solamente hasta el 17 de diciembre.

Ese día, a las 11:00 a. m., me desplazé desde Andes para reunirme en la tienda comunitaria (Tres Tambos) con un grupo de personas que llegaba desde Medellín. Allí, además de Adrián (que era guía en esa oportunidad), James Tascón (otro joven adulto que también conocía desde antes), y Leidy Yagarí (coordinadora del proyecto turístico), estábamos una mayoría de mujeres (kapurías) entre los 25 y los 50 años, así como otra guía turística bilingüe (contratada por Destino Antioquia) que todo el tiempo le estaba traduciendo al inglés en el oído del único hombre del grupo, un norteamericano de unos 50 o 60 años. Una vez todas y todos reunidos en la tienda, la presentación de Leidy, Adrián y James se hizo alternativamente en español y *ēbēra chamí*. Ellos nos explicaron los detalles de la “experiencia ancestral” que íbamos a tener y nos ofrecieron los diferentes “servicios adicionales” que no se incluían en el plan; en particular, las artesanías, la chicha y las pinturas corporales en jagua (*genipa americana*). En este relato, nuestros anfitriones insistieron en que, gracias a Comfenalco, con el proyecto de etnoturismo, la comunidad estaba “recuperando” y “rescatando” las tradiciones que “hace un par de años ya se habían perdido”.

Con estas claridades básicas, comenzamos a caminar por el centro urbano de la comunidad. Al inicio del recorrido, James Tascón, que era nuestro narrador principal, nos preguntó con cuál referencia habíamos llegado a la comunidad: ¿Karmata Rúa o Cristianía? La mayoría de las personas del grupo dijo que Karmata Rúa, pues ellas no sabían qué era Cristianía. Por esta razón, el narrador, nos comenzó a contar una historia en la que el sacerdote Ezequiel Pérez y la maestra María Josefa Calderón habían llegado “mucho antes” de 1823 (es decir: un siglo antes de lo que realmente ocurrió). Y entre esos y otros pormenores imprecisos sobre los acontecimientos históricos, también nos relató que debido a la “investigación” en su comunidad se habían dado cuenta de que este territorio antes se llamaba “Karmata Rúa” y no “Cristianía” como se había nombrado por la evangelización. Finalmente, atribuyéndole a la (etno)educación y las y los líderes del cabildo los diferentes “proyectos y gestiones” por los que la comunidad hoy en día era lo que en ese momento estábamos viendo.

La carretera, la cancha, la iglesia, el centro de salud, la sede de la guardia, la emisora y la edificación del colegio eran parte de esos “avances” que no existían cuando James era un niño y jugaba descalzo en los terrenos donde hoy había una nueva construcción. Otros detalles sobre la recuperación fueron mencionados a lo largo del recorrido por el área urbana. Para James, la muerte de Aníbal Tascón había sido el detonante para que su comunidad comenzara la lucha por su territorio, y su propuesta para preservar esa historia, como realizador audiovisual empírico, era hacer un documental en el que se retratara el contraste

entre el antes y el después de su comunidad. Luego de este primer recorrido regresamos a la tienda comunitaria. Allí nos esperaba un plato de “comida ancestral indígena” que era solamente para los turistas y no para los jóvenes guías. A la final, terminé compartiendo mis alimentos con James y Adrián, pues aún teníamos varias horas por delante y cualquier comida que ellos consumieran la debían llevar o la tenían que pagar igual que nosotros, los turistas.

Mientras almorzábamos pescado ahumado con hierbas, y nos preparábamos para salir a la laguna dō jûra, James nos pintó con jagua (también llamada *kipara*) al hombre estadounidense y a mí, pues le pagamos directamente a él un monto adicional. Entre tanto, yo le preguntaba cómo había aprendido a usar la jagua y qué significaba lo que me estaba dibujando. Él me contestó que lo había aprendido en una comunidad muy lejana, por el Atrato, por los montes del Darién con los ēbēra eyábida, y que lo que me estaba diseñando no tenían ningún significado, pues “a él le gustaba improvisar”. Además, me contó que en la comunidad donde lo había aprendido “era un requisito para ingresar al territorio”, que eso le había gustado mucho y por eso pensó que “de ahí se podía sacar algo”. Yo le pregunté si los ēbēra chamí de Karmata Rúa también hacían algo parecido, pues había leído algunos manuales sobre simbología ēbēra¹²⁰ y sabía que las formas representadas tenían diferentes sentidos, o si quizá él sabía o había escuchado que sus abuelos o abuelas usaran *kipara*, pero él me dijo que no, que eso era algo muy nuevo en su comunidad. Antes de terminar, le comenté que a mí me parecía que la pintura facial en las mujeres era algo más tradicional en las comunidades ēbēra chamí, a lo que él me dijo parcamente que sí, y no agregó nada más.

Un rato después salimos a caminar nuevamente. Nos desplazamos desde la tienda comunitaria hasta la laguna dō jûra. Pasamos por Pueblo Nuevo y Villa Inés (**Cartografía 9**). En este segundo recorrido, James nos estuvo hablando sobre Guaticamá y su llegada desde “San Antonio del Chamí”; repitiendo la historia del supuesto feminicidio que Guaticamá había cometido para llegar a poblar esta comunidad. En el trayecto pasamos por la finca¹²¹ en donde vivió Libardo Escobar. Allí, James nos explicó sobre el sitio en el que estaba la ramada, la secadora de café, y otras construcciones cafeteras antiguas que ya no estaban, y de las cuales solo podíamos ver algunas ruinas sepultadas entre la maleza. También nos habló de la destrucción física y espiritual de la laguna a la que nos estábamos dirigiendo por causa de la construcción de la carretera en los años noventa. Así, mientras caminábamos, hicimos

¹²⁰ Véanse: Ulloa (1992) Carmona M. (1991), Guapacha Romero et al (2019) o Torres N. & Ocampo Q. (2022).

¹²¹ Finca: propiedad inmueble o vivienda campesina en las zonas rurales de Antioquia.

“el abrazo al árbol” y vimos las plantas de pringamoza salvaje que estaban distribuidas en las, según James, casi cuatro hectáreas protegidas en la “reserva forestal” del resguardo.

Una vez llegamos al sitio de la experiencia espiritual nos encontramos con los mayores Arnulfo y John Jairo.¹²² Ellos también hicieron hincapié en la destrucción de la laguna por la construcción del Puente Seco en la época de la Troncal del Café; que, como se puede ver en la **Fotografía 11** del capítulo anterior, en temporada de sequía esta laguna se torna totalmente cenagosa. Ahora bien, el “ritual” no fue propiamente en la laguna. De hecho, yo fui la única de todas las personas de mi grupo que se acercó a mirar la laguna. A un costado de este estanque había dos estructuras de madera, plástico y techo de lámina recientemente construidas. Una vez allí, los dos mayores comenzaron a recrear una experiencia sensorial con una armónica, una quena y otros instrumentos musicales terapéuticos como “cuencos tibetanos” y “campanas energéticas”, además de las plantas y los otros brebajes que nos aplicaban a las y los turistas presentes. El objetivo final del “Plan de Conexión Espiritual” era la vaporización: un baño que en esencia es muy parecido al temazcal mesoamericano, pero que en esta oportunidad se trataba de una olla de metal cargada con agua y hierbas aromáticas; en lugar de las típicas piedras calientes del ritual de origen prehispánico.

Al interior de la vaporización, el mayor Arnulfo inició contándonos que esta misma ceremonia había sido muy importante para él y su familia en el periodo de la pandemia del COVID-19. Y después de unas palabras que inducían a la relajación, comenzó una serie de cantos en *ēbēra* que también acompañaba con su armónica y una sonaja con diferentes semillas. Estuvimos adentro de la vaporización alrededor de unos veinte minutos. Después de eso, nos bañamos individualmente con la misma preparación de plantas con la que se hizo la vaporización. Finalmente, y tras la logística ocupada en cambiarnos los trajes de baño por ropa seca, retomamos rápidamente la caminata por la Troncal del Café hasta la tienda de los Tres Tambos en el centro urbano de Karmata Rúa. Allí nos quedamos esperando que bajara el bus desde Jardín primero en dirección a Andes y luego a Medellín. En la fonda estuvimos tomando chicha, y poco pudimos conversar por el alto volumen de la música parrandera que en ese momento sonaba en el mismo sitio donde habíamos comenzado el recorrido.

Así terminó el día del “Plan de Conexión Espiritual” en Karmata Rúa. El bus me dejó en la entrada de Andes (precisamente, en el puente de Casa Vieja), y mis compañeras de viaje siguieron su camino hasta Medellín. No hubo algún tipo de “cierre oficial” o “acto

¹²² *Mayor* (o *mayora*) es otra forma de llamar a las o los jaibanás o médicos tradicionales *ēbēra chamí*.

ceremonial” para terminar, y simplemente nos despedimos. Algunos meses después, ya finalizado (formalmente) mi trabajo de campo, y de regreso en México, empecé a observar que los canales de televisión locales de Andes y Jardín empezaron a subir diferentes publicaciones sobre este nuevo proyecto (etno)turístico en la comunidad de Karmata Rúa. En uno de estos programas, una conversación entre dos de los anfitriones del plan turístico al que yo asistí, Leidy Yagarí (como coordinadora) y James Tascón (como guía), hablaron de ese novedoso término de “etnoturismo” en la subregión suroeste de Antioquia.

Comenzaron explicando que la realización de estos “planes” o “paquetes turísticos” tenía tras de sí más de tres años de planeación, y que había sido el anterior gobernador de la comunidad quien había empezado con esa iniciativa. Para ellos, aunque varios líderes y lideresas (de la Institución Educativa o médicos-jaibanás) no estaban de acuerdo con lo que creían era la comercialización de la cultura, pues lo veían como “venderse”, el cabildo y las familias integradas al proyecto ya habían iniciado una “sensibilización”. A fin de cuentas, su planteamiento se centraba en resaltar que “gracias a ese proyecto se estaba retornando al origen”. En sus palabras, se estaban “retomando las vestimentas, las pinturas corporales y faciales, las gastronomías y las historias tradicionales”. Aspectos que se podía ver en el “portafolio de actividades” que ofrecían en “los planes” (es decir, en la **Tabla 11**). Más aún, “volver al origen” significaba “no perder los beneficios que como pueblos indígenas también tenían”, y además implicaba “ser indígenas modernos” en una modernidad en la que “las raíces estaban ligadas a la historia propia” del territorio y de la comunidad.

De ahí que fuera importante “capacitarse” para recibir a las personas (las y los turistas), y así “rescatar” a los “personajes” u objetos que poseían un “valor histórico”. En Karmata Rúa, esa labor había iniciado con Comfenalco (además de los otros seis operadores turísticos que también estaban involucrados o articulados con ese proyecto), pues ellos “los estaban educando” para “ponerles costo a los servicios”.¹²³ Entre estas y otras anotaciones, los invitados mencionaron que la inauguración de esa ruta había sido celebrada el mismo día de la conmemoración (e institucionalización) de los 200 años de historia de la comunidad en

¹²³ Por ejemplo, en una de las actividades a las que asistí con la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), una institución articulada al proyecto turístico de Comfenalco mediante las “Escuelas de líderes y lideresas” (a las que asisten, regularmente, entre 50 y 60 personas de ambos sexos), quedaron expuestos varios puntos que se relacionan con esa propuesta de “educación para el (etno)turismo”: 1) La comunidad debe ser vista (y entendida) como una “empresa”, y sus líderes como “administradores”; 2) El turismo se debe plantear como “una necesidad de asociación”; 3) “Karmata Rúa es una marca que hay que posicionar”; 4) “la cultura y el turismo siempre van juntas”, y 5) “La historia (de la comunidad) está en cabeza del coordinador(a) de turismo”. Notas del diario de campo del 27 de noviembre de 2023 en la I. E. de Karmata Rúa.

el territorio de Karmata Rúa. Y con ello ya habían ganado dos premios: uno a nivel nacional y otro internacional. El primero, recibido en Bogotá en mayo de 2023, y el otro un reconocimiento desde Brasil por ser un “destino turístico inteligente”. Finalmente, de esta y otras entrevistas, quedó claro que todo el plan turístico estaba alineado con “el manual de funcionamiento del cabildo”, pero que todavía se debía ajustar en el Plan de Vida para que este incluyera el turismo directamente, y así se comenzaran a beneficiar más de las quince familias que ya participaban. Siendo este proyecto, según sus impulsores tanto adentro como afuera de la comunidad, “un turismo diferente al turismo común de toda Antioquia”.

Por esos mismos días, y creo que debido al auge del etnoturismo, recibí un correo con una invitación para “evaluar mi experiencia” en el Plan de Conexión Espiritual. Me contactó la empresa BLASTER, una de las “e-commerce” de Comfenalco que estaba centrada en “diseñar una mejor experiencia en paquetes turísticos”. A esta reunión asistimos solo dos personas de un grupo de quince invitados. El operador, un hombre de unos cuarenta años aparentemente sentado en una zona de “coworking” en Medellín, nos contó que su objetivo era “potenciar lo que tenían”, puesto que ya habían pasado por “algunas dificultades en el proceso”.¹²⁴ En este encuentro, además de dejar claro que ese tipo de (etno)turismo estaba especialmente “dirigido a extranjeros”, también se evidenció que este proyecto formaba parte de un programa mucho más amplio de “actividades en Jardín”. En pocas palabras, el plan “etnoturístico complementaba” el turismo (cafetero) en Jardín. Por eso, en términos del profesional de BLASTER, era necesario “rediseñarlo” para incluir los “souvenirs” y los “check list”, además de un “factor wow” que incluyera “lo más tradicional de la cultura”.

En esa video llamada que duró casi cuarenta minutos, después de la exposición de las diapositivas y de la muestra sobre el mejoramiento de la página web, así como de los otros detalles que se agregarían a los planes turísticos, la otra invitada (o “evaluadora”) hizo bastante énfasis en lo que nuestro expositor denominó “dificultades”. Desde su perspectiva, como consumidora del Plan de Conexión Espiritual de Karmata Rúa, “ni el paquete ni la comunidad habían cumplido con sus expectativas”. La intervención de esta mujer, que se nombró a sí misma como “usuaria”, se resume en tres puntos principales con los ejemplos concretos que también expresó: 1) “El recorrido o caminata fue muy básico”. Los guías, además, no sabían explicar los murales que había en las diferentes partes de la zona urbana del resguardo y estaban desconectados de esos procesos artísticos; 2) La comida no era

¹²⁴ Por ejemplo, las dificultades en la comunicación para acceder al plan; en parte, debido a que no hay (o había) un o una operaria de tiempo completo para atender las solicitudes o informaciones de los planes turísticos.

“ancestral”, pues en su paquete turístico le habían dado un pastel y un jugo de bolsa comercial; y, 3) El ritual había sido “superficial” y los realizadores no sabían explicar “desde hacía cuánto tiempo se realizaba esa ceremonia, por qué se practicaba, o qué tipo de usos tenía ese baño con las plantas que llamaban medicinales”. En síntesis, terminó mencionando que para ella “no hubo transferencia de conocimientos” y que “no conoció nada de la cultura de la comunidad”. Más aún, cuando ella “era usuaria frecuente de ese tipo de planes turísticos en otras comunidades indígenas”, y por eso sabía que el “etnoturismo sí podía rescatar la cultura” mostrando “algo original”. Es decir, “algún recuerdo cultural y aprendizaje” o “algo más histórico y cultural” (diario post-campo. Marzo de 2024).

Con estos apuntes etnográficos, más que hacer un análisis profundo sobre las problemáticas que trae consigo el etnoturismo (o el turismo étnico), quiero plantear algunas reflexiones sobre las implicaciones de lo que algunos autores han denominado “etno-capitalismo” (véase, por ejemplo, las reflexiones de John y Jean Comaroff abordadas por Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016). Esta perspectiva de análisis permite comprender que, a la par de los extensos activismos políticos —explicados con mayores detalles en los capítulos anteriores— los pueblos indígenas han ido construyendo identidades que “no están exentas de una esencialización de sus diferencias culturales” (Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016, p. 270). Según el planteamiento de los Comaroff, este proceso de construcciones “étnico-nacionales” —o “panindianistas” (Preciado C. y Uc, 2010)— “no puede separarse de la corporativización de la etnia y la mercantilización de la cultura”.

En este sentido, esa mercantilización de carácter universalista (que afirma la cultura ancestral y la comunidad de “todos los pueblos” excluidos por la colonización; por ejemplo, bajo las formas genéricas de “comunidades indígenas” o “pueblos étnicos”) se “inserta en un modelo neoliberal que, paradójicamente, ha permitido a dichos grupos reforzar y/o construir *ex novo*¹²⁵ sus propias categorías étnicas” (ibid., p. 270). A través de una “gestión empresarial” —generalmente construida por fuera de las propias comunidades— que posibilita, y como se puede observar con los apuntes etnográficos anteriores en el caso de Karmata Rúa, explotar sus “tradiciones” al servicio de un etno-turismo en el cual:

estas industrias culturales no disuelven la supuesta “autenticidad étnica” de los pueblos minorizados, sino que muy al contrario, reafirman sus etnicidades a otro nivel. A un nivel que no es exclusivamente económico, sino político, al permitir que las etno-naciones de los Estados poli-culturales puedan existir de acuerdo con sus propios fines. Para ello no apelan

¹²⁵ Locución latina: literalmente ‘de nuevo’.

al multiculturalismo progresista y buenista, sino al lenguaje de la legalidad. Lo étnico se convierte, así, no solo en algo que puede comprarse y venderse, sino también en un lenguaje jurídico de atribución de derechos (Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016, p. 271).

Esto es, siendo “indígenas modernos” en una “paradoja de la modernidad” en la que subyace la integración por un lado y la diferenciación por el otro (Gros, 2012). En una “empresa capitalista” que permite tanto la incorporación (y la separación) de la diferencia étnica en un mercado cultural, liderado por los consejos o cabildos que se convierten en administradores de capitales simbólicos y materiales, así como la creación —o re-creación— de lo étnico para (precisamente) integrarlo en ese mercado de capitales. En procesos de construcción y resignificación étnica, de ¿culturas auténticas? y “con registro notarial” (Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016, pp. 273-274). En última instancia, al “interior de políticas neoliberales que proyectan una imagen corporativa como tipo ideal de los grupos humanos que poco, o nada, se preocupa por los costos sociales”, o por la reproducción de lo que podrían ser nuevos —o la perpetuación de los viejos— mecanismos de diferenciación.

El etno-turismo, finalmente, apenas está generando conversaciones tanto en Colombia como en otros países de Latinoamérica. Sin embargo, en algunos casos, como los de México (Morales González, 2008) o Brasil (Barretto, 2005), estas discusiones llevan varias décadas sobre la mesa. En estos países, por ejemplo, ya se han puesto en discusión las diferencias entre los términos de “etnoturismo” —como una forma institucionalizada por el Estado y las diferentes alianzas público-privadas— versus un “turismo indígena” —que se construye (idealmente) con la participación permanentemente activa de las comunidades para evitar la folclorización y permitir las revaloraciones de la cultura y el territorio—. Esta distinción en el debate, no obstante, implicaría, por parte del turismo indígena, entre otras particularidades, “una organización empresarial de autogestión de los recursos patrimoniales comunitarios, basados en las prácticas democráticas y solidarias de trabajo para la distribución de los beneficios generados” (Morales González, 2008). Una cuestión que, vista desde la comunidad de Karmata Rúa, está lejos de ser planteada puesto que los jóvenes guías, además de no tener algún otro beneficio como bebidas o alimentación el día de su trabajo, no ganan ni la tercera parte de lo que paga una sola persona por un plan turístico en su comunidad. Además, como comprendí con el operador de BLASTER, lo que pretende Comfenalco y los demás operadores turísticos, es “mejorar la experiencia” limitando (o eliminando) los “errores que cometen los propios integrantes de la comunidad”.

Fotografías 13. Cristianía y Karmata Rúa



Fuente: archivo personal. El letrero de la imagen uno “Resguardo Indígena Cristianía” fue ubicado por el Fondo de Promoción Turística de Colombia del Ministerio de Comercio, Industria y Turismo en el 2011. La imagen de “Resguardo Karmata Rúa. Comunidad indígena ancestral” es de Comfenalco en el 2023.

En este punto, buscando cerrar este apartado para contrastarlo con otras formas de la territorialidad de la comunidad *ēbēra chamí* de la hoy Karmata Rúa, es importante retomar lo dicho en la introducción sobre las “comunidades indígenas” como una forma genérica (que es más una abstracción conceptual) para referirse a un grupo social diverso. Es decir, más allá de pretender “retratar” un conjunto de seres reales (“homogéneos e inmutables”) que se presentan “como si entre sus miembros no hubiera jerarquías, clases sociales, divergencias político-ideológicas, de intereses, luchas de poder y otras diferencias más”, las comunidades (de indígenas o de otros grupos sociales) raramente son uniformes y sus características cambian continuamente con el pasar del tiempo (Barretto, 2005). Quizá, sea significativo considerar esto a la hora de abordar temas relacionados con el etnoturismo y con su pretensión de encontrar (crear o recrear) autenticidades; que, en términos de la comercialización cultural en Antioquia, son *factores wow que incluyen lo más tradicional de la cultura*. Como lo señala Margarita Barretto (2005), profesora brasileña especialista en turismo y antropología del turismo en América del Sur, la mayoría de las veces esa supuesta “autenticidad significa continuar con los mismos rituales, las mismas costumbres, las mismas herramientas y el mismo lenguaje de los ancestros que llegaron en el siglo XIX”. Esto es: la autenticidad entendida como “sinónimo de congelamiento” (p. 8).

Finalmente, siguiendo a esta autora, en estos contextos sería pertinente plantear, por lo menos, las siguientes dos preguntas éticas sobre ¿cuáles serían los límites de lo que puede ser turistificable en una comunidad? o ¿hasta qué punto tienen derecho los promotores de los

negocios turísticos en decidir que un determinado grupo humano debe permanecer congelado en una etapa —ya sea inventada o no— para propiciar un refugio del presente y, con esto, su deshumanización y desnaturalización? (Barretto, 2005). Sobre todo, cuando, como también expliqué en la introducción, las comunidades (indígenas) son “como palimpsestos en que cohabitan figuras e instituciones que provienen de lógicas, orígenes y profundidades históricas muy diferentes, todas ellas actuando ahora de forma yuxtapuesta, pero siempre según la forma en que se fueron combinando en cada caso esas figuras” (Bastos, 2023. p, 137). Palimpsestos en los cuales, entre otras cosas, surgen múltiples complejidades a la hora de diferenciar qué tanto de lo viejo se encuentra en las nuevas iniciativas —o qué tanto de lo nuevo se encuentra en la recreación de tradiciones que se consideran viejas y ancestrales—, y que son dirigidas por agentes tanto internos como externos a la comunidad.

O, como mencioné en el capítulo anterior, qué tanto hay de las “verdaderas ofertas” que estableció la política de desarrollo regional de Antioquia para mercantilizar la cultura, el territorio y la historia de una comunidad indígena que ha sido históricamente marginalizada e invisibilizada a conveniencia de los dirigentes del Estado (local, regional y nacional). Por ejemplo, con las políticas del EOTR del 2004, que a pesar de haber sido construidas de manera conjunta por las entidades públicas que marcaron los lineamientos básicos para el reconocimiento institucional de la comunidad (por CORANTIOQUIA y la U. Nacional), como mostraré en las anotaciones finales del epílogo, hoy en día, estas mismas entidades, ni siquiera mencionan la trayectoria o las diferencias culturales y étnicas de esta misma comunidad a la hora de llevar a cabo sus planes de desarrollo en territorios que, si bien no hacen parte de la geografía administrativa del resguardo, sí son parte de la larga y significativa territorialidad histórica de las y los *ēbēra chamí* en el suroeste lejano. Aquí también, a fin de cuentas, está presente esa misma tensión expuesta a lo largo de estos tres momentos históricos, sobre una territorialidad replegada (en el territorio comunitario que ahora es el territorio resguardo) y una territorialidad abierta (extendida por el suroeste lejano).

Caminar juntos en el suroeste lejano de Antioquia

A lo largo de este texto, y especialmente en los últimos dos capítulos, he tratado de entrelazar los elementos teóricos, bibliográficos e historiográficos con los aspectos históricos y hermenéuticos de las diversas fuentes documentales, así como con algunas experiencias etnográficas del campo empírico. La polifonía de estas voces, plasmadas en un solo tejido,

más que mezclar los distintos niveles (abstractos o concretos, de dimensiones temporales heterogéneas y de escalas indisociables entre lo local, lo regional, nacional y global) de esta discusión, pretende generar una reflexión alrededor del proceso de construcción socioespacial de territorios y territorialidades complejas e históricamente atravesadas por variables de diferencia (o alteridad) étnica y diferenciación racial (o racista).

En el suroeste lejano, como anoté en la introducción, la configuración del territorio y de la territorialidad de las y los indígenas de la comunidad hoy reivindicada como Karmata Rúa, casi siempre ha sido abordada (al menos, académicamente) como si fuera una cuestión aparte del escenario político, económico, simbólico y cultural, o de las relaciones espaciales cotidianas e históricas de los municipios antioqueños. Por eso, para mí, fue importante señalar desde el inicio que esta reflexión no surgió únicamente de la composición de esta investigación, sino que resultó de un cruce de pensamientos y vivencias que vienen desde antes, y que forman parte de la propia historicidad que me atraviesa como investigadora de la misma subregión que analizo. Y que, además, está vinculada con la densidad —no siempre presente— de las relaciones con mis amigas y amigos indígenas, con las personas con las que conversé y aquellas con quienes, debido a estas páginas, apenas comienza un diálogo.

En este apartado, sobre todo, me interesa vincular esos antecedentes (personales) con otros significados de lo que aquí implica el caminar juntos en el suroeste lejano. El primero de estos sentidos, comenzó con una caminata iniciada hace varios años: aproximadamente una década atrás cuando pasé por primera vez una noche en el territorio del resguardo de Karmata Rúa. En el contexto de una travesía organizada con un pequeño grupo de amigos andinos para conocer la Cueva del Esplendor, una caverna atravesada por un río y localizada en el área del DMI de la Cuchilla Támesis-Jardín (mencionada en la última parte del Capítulo 1), decidimos pasar la noche en la casa de nuestro guía, un joven *ēbēra* *chamí* que nos ofreció su vivienda para acortar el trayecto y así emprender juntos nuestro camino al alba. Esa noche conocí a Fabián Tascón, quien estaba acompañado por su abuela, que solo hablaba *chamí*, su padre, un hombre adulto, recolector de café, minero y pescador, y su madre, que estaba sentada frente al televisor viendo las noticias locales. De ese día, además, recuerdo con cariño la imagen de varias niñas que jugaban con los *michis* afuera de la casa, y rememoro con particular agrado la cocina exterior en forma circular y el gran fogón de leña en un costado.

Los del grupo de senderismo pasamos la noche distribuidos en las dos o tres camas que tenía la habitación de Fabián: en un cuarto construido con caña brava y hojas de palma ubicado a poca distancia de la vivienda central. Él se acomodó en una hamaca, y al despertar

nos contó que durante la noche había llegado a visitarnos un jai bajo la forma de un grillo verde. En ese momento no entendí sus palabras, y solamente me concentré en nuestra salida en dirección a Jardín. Ese día caminamos y conversamos por horas. A ratos, parábamos en algún lugar desde el cual pudiéramos observar el vasto paisaje de montes nativos en el que estábamos sumergidos. En una de esas paradas, Fabián nos contó que, aunque su comunidad estaba distribuida entre Karmata Rúa y Dojuru, su territorio —“el territorio de nosotros”— era mucho más grande e iba mucho más allá del resguardo, e incluso de las montañas que estábamos divisando. Un territorio que era indiferente a los límites municipales, y que estaba unido a los ríos, a las quebradas, o las cadenas montañosas que formaban el Citará, así como a las plantas, los animales y los “espíritus o jais” de sus ancestros *ēbēra chamí*.

El día acabó y regresamos a nuestras casas en Andes y Karmata Rúa. Con el paso de los años, otras veces volvimos a caminar juntos por los ríos y las montañas de los Farallones del Citará o de la Cuchilla de Támesis y Jardín. Fabián y yo, sin embargo, mantuvimos escaso contacto en el transcurso de casi seis años. Solamente hace poco tiempo reflexioné sobre la relevancia de sus palabras a la hora de encaminar lo que sería mi vida académica. Desde ese momento, una década atrás, la idea de comprender el suroeste lejano como un espacio en el que históricamente se han configurado distintos territorios y territorialidades atravesadas por esas variables de diferencia y diferenciación (además de otros factores de desigualdad) que mencioné al inicio de este apartado, comenzó a gestarse como una intuición. En la semilla que luego se convertiría en el inicio de esta investigación con mi tesis de pregrado para convertirme en historiadora de la Universidad Nacional. En un camino desde el cual, además, comenzaría a fortalecerse una conversación con Fabián, con su familia y con su comunidad.

Recientemente, en el tiempo de mi trabajo de campo para titularme como antropóloga social, Fabián y yo volvimos a caminar juntos. Esta vez queríamos llegar a la cima de los Farallones del Citará. Organizamos nuestro viaje para el 11 de noviembre de 2023. Ese día, nos encontramos antes del amanecer en la vereda Farallones, del municipio de Ciudad Bolívar, también en el suroeste lejano y en la frontera directa con el departamento del Chocó. Desde allí emprendimos una caminata hasta el piedemonte del Cerro San Nicolás, el punto más alto de toda Antioquia y de todo el sistema montañoso del Citará. Estando a una altura aproximada de 2.000 m s. n. m. y con otros 2.080 metros por delante, yo decidí no continuar. Les expliqué a mis acompañantes, entre los que estaba Fabián, que no iba a ser capaz de avanzar más, por lo que prefería devolverme en ese punto, donde todavía podía encontrar el camino de vuelta a la vereda. Nos despedimos, y yo regresé a la casa campesina desde la cual

habíamos partido. Ahí pasé la noche, y mientras tanto Fabián y las otras tres personas del grupo mantuvieron su ruta entre los peñascos y los frailejones de los Farallones del Citará.

Pocos días después nos encontramos nuevamente en Andes. Allí Fabián me contó su experiencia en los Farallones. Me habló de sus temores a la hora de subir por los despeñaderos donde el único soporte para mantenerse en pie eran las raíces y los bejucos silvestres que, al igual que él, parecían aferrarse a la montaña como si fueran las garras del propio monte sujetando el armazón de la tierra. Además, Fabián me contó que la cima de la montaña estaba llena de turistas (o montañistas), que hacían demasiado ruido con la música de sus bocinas y dejaban plásticos u otras basuras en el campamento en el que ya ni crecían plantas alrededor. Los campesinos de la casa en la que pasé la noche también me hablaron de eso. De hecho, pude dormir en su casa porque ahora tienen una parte de la vivienda adaptada como un hostel en el que han recibido hasta sesenta personas en un solo fin de semana.

Finalmente, Fabián me comentó que lo más significativo del viaje había sido su encuentro con los jais, tanto en la cima como en el descenso del Cerro San Nicolás. De ahí que, después de pensarlo y luego consultarlo con un jaibaná cercano de su comunidad, hubiera decidido celebrar su primer bē nēkua. Mientras conversábamos en uno de los cafés del parque de Andes, Fabián me explicó que esa ceremonia era para “alimentar a los jais” que lo estaban acompañando desde que llegamos del Citará. Jais que no lo dejaban descansar y que se le presentaban todas las noches en sueños. Así, Fabián comenzó a organizar “su primera toma con los mayores” para el sábado 2 de diciembre de 2023. A esta ceremonia invitó a varios de sus compañeros y compañeras, también indígenas de otros pueblos, de la Licenciatura de la Madre Tierra, además de su familia y amigos más cercanos del resguardo.

Ese día, en su nueva vivienda, ubicada en el sector tradicional de los Tascón, yo era la única kapuría de la celebración. Llegué alrededor de las cuatro de la tarde y me encontré con un grupo de mujeres ēbēra que estaban preparando los alimentos para el ritual. En un fogón de leña, ubicado afuera de la casa, cocinaban la natilla, cortaban el quesito, y partían los buñuelos y el bocadillo de guayaba en pequeños trozos que luego distribuían en bandejas plásticas. Entre tanto, y mientras yo me sumaba a la preparación de los alimentos y del espacio, organizando algunos elementos ornamentales y prácticos con hojas de bijao, algunos hombres estaban recolectando otras plantas. Esa misma mañana, desde el amanecer, Fabián había subido con un jaibaná “al monte arriba de Jardín” —por la reserva del DMI— para recoger las flores y las hojas indispensables en el ritual. Poco tiempo después, en la habitación principal, dispuesta con tres grandes tinajas plásticas repletas de chicha de maíz dulce,

comenzaron a llegar las y los invitados. Eventualmente, y tan pronto como llegaron de Jardín, Fabián y el otro jaibaná comenzaron a organizar un altar en el centro de esa habitación.

La cabecera de ese centro estaba al lado de un banco de madera, donde ellos dos se sentaron para disponer los elementos en el orden correspondiente: primero, una alfombra con hojas grandes de bijao, que servía para separar los elementos de la tierra del suelo; luego, en un orden específico, algunas copas con aguardiente y totumas con chicha dulce (o itua), así como las demás bandejas con los alimentos; y, por último, continuaron un laborioso trabajo para crear una cubierta con las hojas de diferentes tipos de musáceas, con flores exóticas y variados musgos que se disponían siguiendo el orden establecido por el jaibaná. Una vez concluido este procedimiento, y ya iniciada la noche, el dawarau Fabián se dispuso a cantar. De ahí en adelante, pocas veces volvió a levantarse de su banco, desde el cual se comunicaba con los jais que lo acompañaban a partir de su encuentro en los Farallones del Citará. En ese momento comenzó oficialmente la ceremonia. De este modo, y en sintonía con lo expuesto por Jiménez Mazo (2018) sobre otro bē nēkua realizado años atrás en la misma comunidad:

“La ceremonia se inicia cuando el jaibaná se sienta en el banco y empieza a cantar. De vez en cuando se levanta y siempre agitando la hoja de biao [...]. Los asistentes mientras tanto podían estar pendientes de los cantos del jaibaná, o bien hablando entre ellos de cuestiones no relacionadas con el ritual. [El jaibaná] me comentó que eso daba igual, que lo importante de los asistentes era su simple presencia, ya que aportaban su energía. El canto sirve para llamar a los jai, y se utilizan diferentes cantos y tonos dependiendo del momento de la ceremonia. Por ejemplo, cuando el jaibaná está cantando en un tono bajo o “pasito” es porque está llamando a los jai, y cuando lo hace en tono más duro es porque ya llegaron y se les está dando la bienvenida e invitándoles al festín. [...] Durante la ceremonia el jaibaná también se bebe los vasos de aguardiente, y sólo los compartirá con quien crea conveniente, por ejemplo, otro jaibaná para que le ayude o le preste su energía [...]. Así mismo, los asistentes traen por su cuenta licores que van consumiendo durante la ceremonia, convirtiéndola en algo muy parecido a una fiesta, pero los de la matriz [o el centro] solo son para que los use el jaibaná. Si bien el canto sirve para llamar a los jai, el consumo de licor sirve para verlos, tanto a los aliados, como a los que están causando el daño. Los jai también buscan emborracharse, y así, borrachos los jai y el jaibaná, es como entran en sintonía, y pueden verse e identificarse.” (Jiménez Mazo, 2018, p. 159)

Si bien este mismo autor explicó que, debido a la heterogeneidad de esta práctica, no existe una norma estricta a la que se ajusten los jaibanás (p. 160), un análisis etnográfico previo sobre una ceremonia realizada por integrantes de esta misma comunidad destaca que el uso del licor es una constante, pues este actúa como el vehículo que “sirve para seducir a los jais” (Villegas Vélez, 2003, p. 131). Semejante a estas experiencias, el día del primer bē nēkua celebrado por Fabián, en compañía de su familia más cercana —sus padres, tías, hermanas, sobrinos pequeños, cuñados, su hija que tiene unos quince años y otros familiares

más— estuvimos reunidos compartiendo chicha, cerveza y aguardiente antioqueño. Pasamos horas charlando alrededor de Fabián, mientras una mujer con pinturas faciales, que llevaba puesta una colorida boropará (corona ritual), se encargaba de revisar continuamente que todos tuviéramos alguna bebida en nuestros vasos.¹²⁶ Él, por otro lado, no dejaba de cantar al tiempo que sostenía un manojo con hojas frescas que había traído del monte, y en la otra mano, con fuerza, tres o cuatro bastones de mando que requería para acercarse a los jais.¹²⁷

En la madrugada, finalmente, uno de los primos de Fabián me “bajó al pueblo”. En menos de quince minutos llegamos al centro urbano de Andes, y después de unos días hablé nuevamente con Fabián. En esta ocasión, me contó que se mantuvo cantando hasta el amanecer y que solo en ese momento compartieron los alimentos que estuvimos preparando el día anterior. La natilla y los buñuelos, junto con la chicha y los otros licores que estaban ubicados en el altar central, eran principalmente el alimento para los jais. En sus palabras, “primero comen ellos, y luego nosotros”. Con el paso de los días, además, los sueños que hasta entonces lo venían sobrecargando, también mejoraron. Sobre esto, Fabián me explicó que los jais, los espíritus que habían “venido con él”, estaban molestos porque el sitio sagrado en el que vivían —su jaidé, en los Farallones— era continuamente perturbado. Por eso, para Fabián, como (aprendiz de) jaibaná, ese *bē nēkua* poseía gran importancia tanto espiritual como ambiental, pues a través de esa ceremonia se instauraban y mantenían las relaciones que por generaciones las y los *ēbēra chamí* han establecido con los espíritus de su territorio.

En este punto, finalmente, se ve cómo la territorialidad de las y los *ēbēra chamí* del suroeste lejano también forma parte de un (extendido) entramado de sitios (o nudos) que imprimen redes en el espacio, y que, parafraseando a Raffestin, constituye una matriz inicial de su sistema de relaciones existenciales y productivas entre la comunidad y su entorno ([1980] 2011, p. 107-112). Una territorialidad que se configura a través de los vínculos creados en las prácticas cotidianas, así como en las ceremonias extraordinarias que forman parte de la vida común de las y los *ēbēra chamí* de Karmata Rúa, y que definitivamente está estrechamente vinculada a las dinámicas (temporales) cambiantes del territorio por el que

¹²⁶ Según Jiménez Mazo (2018) el rol de “servidores” también se asigna a quienes preparan la chicha con días de anticipación, y pueden ser tanto hombres como mujeres; en *ēbēra chamí*, se les llama “jaiandake” (p. 159).

¹²⁷ Fabián me explicó que algunos de sus bastones los había tallado él mismo con trozos de madera recolectados en Dojuru, el nuevo, durante su última visita. Otros habían sido regalos de otros jaibanás con los que mantenía una comunicación espiritual. Estos bastones, generalmente, son esculpidos con alguna figura antropomórfica de valor simbólico para el jaibaná, además, esas tallas, caracterizan el rango de los diferentes tipos de bastones según su poder o su utilidad. Los bastones que ese día tenía Fabián eran de macana (*wettinia kalbreyeri*), una palma de tierra fría que, según CORANTIOQUIA, se encuentra distribuida por todo el complejo de los Farallones del Citará, a una altura superior de los 2.250 m s.n.m. en el bosque alto andino (2014, p. 154).

caminan juntos. Esto es, una territorialidad que también está incorporada a la relación (histórica y generacional) que día a día se construye con las montañas, las plantas, los animales y los jais, y que hace parte de una cosmovisión (o epistemología) de la alteridad.

En este último momento histórico, la transformación del concepto de territorio en el contexto de las reivindicaciones étnicas y del neoliberalismo, tanto en Colombia como en toda Latinoamérica, sigue siendo notable a nivel local. En particular, los líderes y lideresas de la comunidad de Karmata Rúa, desde finales del siglo XX, se apropiaron y recrearon en su entorno los diferentes derechos establecidos por el Convenio 169 de la OIT y ratificados por la Constitución Política de 1991. En este contexto, se reconocieron los derechos territoriales y culturales de las comunidades étnicas, pero esto también favoreció la expansión del capitalismo. De este modo, la comunidad experimentó cambios significativos, que van desde la resignificación del territorio hasta la modernización institucional y la consolidación del cabildo para el desarrollo de planes de vida e implementación de la educación propia. No obstante, esa legitimidad legal e institucional estuvo acompañada de tensiones con el Estado y el modelo económico neoliberal, que promueven la explotación de los recursos (territoriales y culturales) y la integración del resguardo de Karmata Rúa en la lógica del mercado global.

En los últimos años, a través de estrategias como la etnoeducación y el etnoturismo, la comunidad ha buscado preservar su autonomía e identidad étnica, enfrentándose a desafíos como el neoextractivismo y la sobreacumulación del capital. En este proceso, la lucha territorial sigue siendo clave en la reafirmación de la identidad chamí, evidenciando los conflictos entre la autonomía de la comunidad y sus autoridades, por un lado, y las dinámicas del desarrollo estatal y económico, por el otro lado. A lo largo de estos dos capítulos, esta relación se subrayó mediante las diferentes inmersiones etnográficas (en algunas de las esferas de la etnoeducación y el etnoturismo actuales en la comunidad). A continuación, en el epílogo, esta situación también será analizada a través de un caso particular que ejemplifica las tensiones socioambientales generadas por la figura del territorio étnico en el contexto del suroeste lejano. Este caso, además, puede ser leído en un panorama más amplio sobre la limitación, a nivel latinoamericano, de la defensa de los territorios donde ancestralmente se ha construido la territorialidad de las comunidades étnicas por fuera de los territorios legalmente reconocidos bajo los derechos multiculturales de finales del siglo pasado.

EPÍLOGO

Entre mayo y junio de 2024, mientras redactaba estas páginas, el cabildo indígena de Karmata Rúa se puso en contacto conmigo para invitarme a participar en una “mesa técnica accidental” sobre una central hidroeléctrica que, aunque se encuentra por fuera del territorio legal de la comunidad, impacta directamente las diversas formas de su territorialidad. Se trata del proyecto de la Pequeña Central Hidroeléctrica (PCH) La Joya, que planea ejecutarse en la vereda Verdún del municipio de Jardín, y afecta (directa o indirectamente) a las veredas vecinas de La Arboleda, El Tapado, Río Claro y Caramanta, así como al territorio oficialmente reconocido como la parte central del resguardo ēbēra chamí de Cristianía-Karmata Rúa. En 2020, este proyecto obtuvo una Licencia Ambiental para su ejecución por parte de la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia (CORANTIOQUIA), emitida desde la Oficina Territorial Citará en el municipio de Andes, en beneficio de la sociedad HIDROTURBINAS DELTA y de su representante legal, Luis Javier Mazo Uribe.

En un rastreo rápido de la documentación disponible en la web sobre este proyecto, se encuentran tanto algunos archivos emitidos por CORANTIOQUIA y los ministerios del Interior y de Ambiente y Desarrollo Sostenible, como lo que probablemente sea el único trabajo académico realizado hasta la fecha sobre esta micro central hidroeléctrica: la tesis de pregrado en ingeniería eléctrica de Toro y García (2015). Este documento, además de la ingeniería básica, incluye una revisión de la normatividad vigente (hasta ese momento) para el desarrollo de las PCH en el país, así como los diferentes mecanismos y metodologías para su aplicación. También destaca que los análisis técnicos de un proyecto de PCH se planifican en un marco de larga duración —que abarca incluso décadas— en el que se ejecutan distintas

etapas: **etapa 1:** reconocimiento y prefactibilidad (que incluiría un estudio de prefactibilidad con constancia de finalización, un primer radicado de solicitud de licencia ambiental y un certificado de constitución de la empresa); **etapa 2:** factibilidad y diseño (que abarcaría el estudio de factibilidad con constancias y los diseños de ejecución); y **etapa 3:** licencia ambiental aprobada (por la autoridad ambiental regional), además de la aprobación de conexión (por la red o Unidad de Planeación Minero-Energética - UPME) y la posterior construcción y operación del proyecto. Finalmente, ese mismo texto académico, correspondería a una de las fases de la etapa dos sobre la factibilidad y el diseño.

Si se observa la trayectoria de este proceso de ejecución por etapas, se puede constatar que coincide, además, con el testimonio de algunos de los integrantes del cabildo, quienes señalaron en las reuniones realizadas entre mayo y junio de 2024 que, al menos desde 2005 o 2006, circulan en la comunidad los rumores relacionados con la construcción de la micro central hidroeléctrica La Joya en Río Claro. Este proyecto, como se muestra en la cartografía adjunta (**Cartografía 10**), colinda espacialmente con el territorio recuperado de Karmata Rúa. Río Claro es, como también se ha mencionado en varios apartados de estas páginas, al menos a mediados del siglo XIX, un territorio habitado por los indígenas chamí (que vivían entre los emergentes poblados de Andes y Jardín) y formaba parte de las zonas exploradas por los mineros extranjeros que habían sido traídos por el letrado antioqueño Emiro Kastos.

Sin embargo, los estudios técnicos evaluados para la ejecución de este proyecto no consideran que exista “ningún tipo de afectación al territorio indígena”, pues no incluye *directamente* la propiedad legalmente reconocida. De este modo, tanto el Ministerio del Interior, que en 2016 expidió una certificación (número 1393) en la que se afirmó que “no se registró presencia de comunidades étnicas en el proyecto”, como el texto de Toro y García, que especificó que “no se realizó el proyecto más allá de la actual localización de la casa de máquinas, por ser territorio indígena (Resguardo de Cristianias) [sic], sitio protegido por la legislación nacional” (2015, p. 45), así como otros estudios de la autoridad ambiental, dejaron claro que “no existe una comunidad indígena en la zona directa del proyecto”. En otras palabras, que no hay una comunidad étnica en lo que “técnicamente” denominan el “área de influencia Directa” o AID (en este plan solo consideraron a dos veredas: El Tapado y Verdún).

Las evaluaciones socioambientales llevadas a cabo, de los estudios o las actualizaciones sobre los requisitos del Estudio de Impacto Ambiental para la PCH La Joya, se concentran ampliamente en los datos sobre la cobertura geográfica y la taxonomía vegetal (o del inventario forestal) colectados entre 2016-2017 e identificados por la Universidad de

Antioquia (véase: CR.SiB¹²⁸). Aunque en ninguno de estos documentos se incluyeron las afectaciones de tipo social, o al menos no están a disposición ni del cabildo ni de los vecinos de las otras veredas, que también han manifestado estar en contra de lo que podría ser su desplazamiento para la construcción y operación de un proyecto que a lo largo de casi dos décadas no ha dejado de gestionar los peldaños necesarios para su realización.¹²⁹

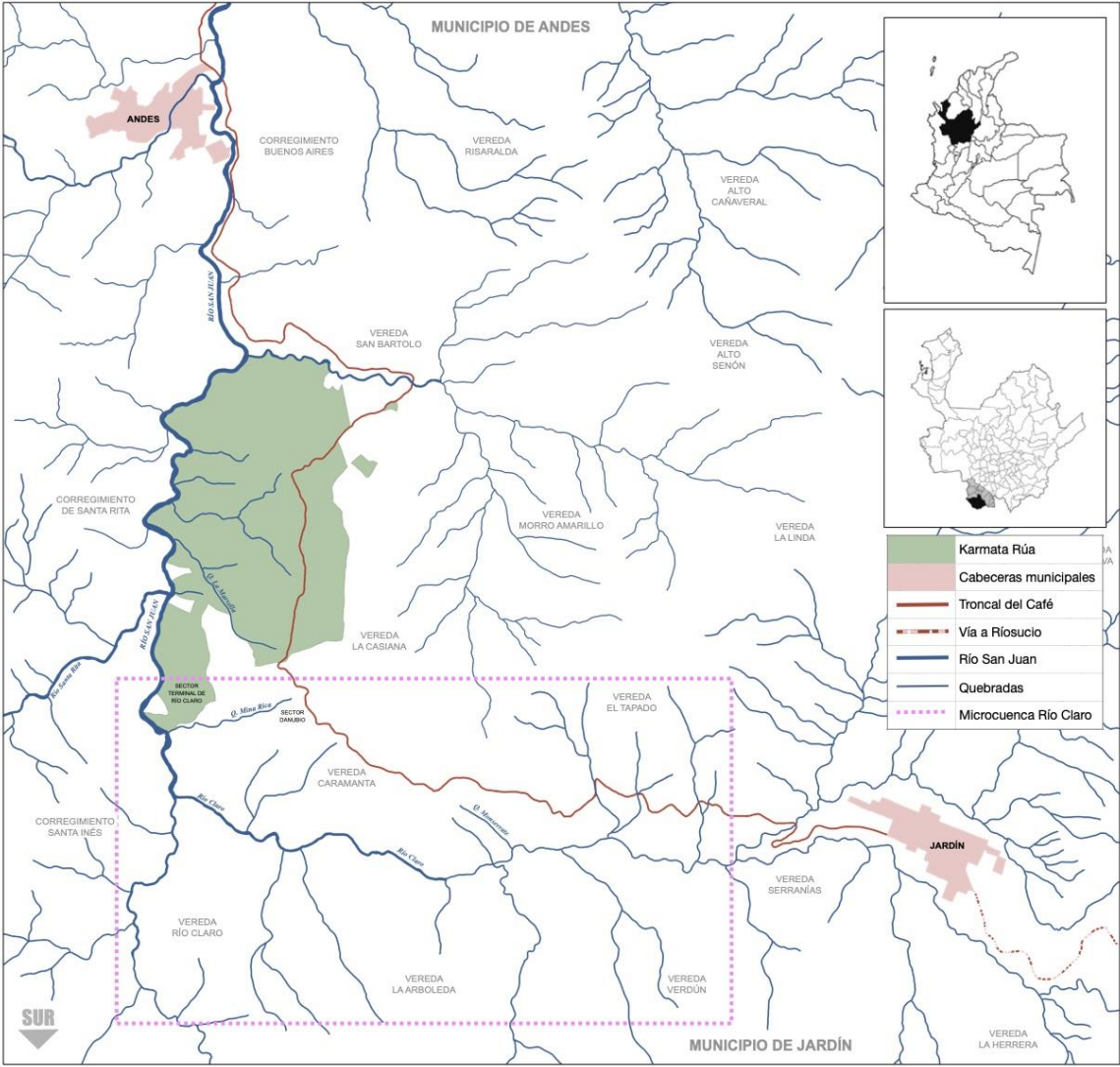
Las complejidades relacionadas con las limitaciones y delimitaciones del territorio indígena, legalmente reconocido por el Estado-nación para la autonomía educativa, política y económica, parecen estar desconectadas de los contextos en los que estas comunidades viven. En este punto, y sobre este caso específico, resultan pertinentes algunos de los cuestionamientos planteados en estas páginas, sobre los límites artificiales (entre un árbol y el otro o una quebrada y la otra) que dividen un territorio que es reconocido como indígena aun cuando ecológicamente no exista alguna discontinuidad, y es que ¿dónde el territorio realmente deja de ser indígena y se convierte en exclusivamente campesino? o ¿cuáles son las posibilidades de acción de la comunidad indígena en relación con el territorio circundante que forma parte de la permanente escisión entre una territorialidad replegada (en el adentro de los linderos del resguardo) y una territorialidad abierta (y extendida por el suroeste lejano)?

Estas preguntas, a lo largo de estas páginas, también están vinculadas con las palabras de Rita Lina, quien desde pequeña pasaba por Monserrate (quebrada tributaria a Río Claro) para llegar al antiguo Chamí, o con los testimonios de los familiares de Alejandro González Tascón, quienes contaban que cazaban y pescaban en Río Claro porque formaba parte del territorio de su comunidad. Y lo mismo ocurre con las marcaciones que el abogado indigenista Roque Roldán Ortega hizo sobre los “límites originales” del núcleo comunitario de esta población, o con las voces actuales del padre o los amigos y conocidos de Fabián Tascón, que todavía pescan en Río Claro y en el río San Juan de Antioquia. Solo Río Claro, en el punto donde estaría ubicada la “casa de máquinas de la PCH”, recibe aportes de 198 corrientes (entre quebradas, riachuelos y nacimientos) que terminan desembocando en el río San Juan (Toro y García, 2015). Todos estos afluentes, por generaciones, han sido parte de las tramas de la territorialidad de esta comunidad, así no estén al interior del territorio administrado por el cabildo indígena.

¹²⁸ Plataforma para el acceso a los datos asociados a las autoridades ambientales de Colombia: (consultado diciembre 2024). http://ipt.sibcolombia.net/cr-sib/pdf.do?r=6359_eiapchajoya_20180313&n=162262F338A.

¹²⁹ Además de lo hablado en las reuniones con las autoridades del cabildo, existen otras evidencias relacionadas con las manifestaciones de la Mesa Ambiental de Jardín, que desde el 2018 está en contra de la intervención del río: “Río Claro no se toca. Sus proyectos de muerte en Jardín no van”. Ver: https://web.facebook.com/mesaambiental.jardin/photos/a.588689181266903/1247449988724149/?type=3&_rdc=1&_rdr (consultado en diciembre de 2024).

Cartografía 10. Karmata Rúa en el contexto hídrico y socioespacial de la PCH La Joya



Fuente: elaboración propia.

Fotografías 14. Cañón de Río Claro.



Fuente: Toro y García, 2015, pp. 228-234.

Con este epílogo, no pretendo ahondar exhaustivamente en esta problemática, que daría para un trabajo académico entero dedicado exclusivamente a este tema. Mi objetivo es, más bien, resaltar una de las múltiples vicisitudes que, en este tercer momento histórico, enfrentan las comunidades indígenas del suroeste en relación con los proyectos de desarrollo regional. En última instancia, el problema de la PCH La Joya es solo uno de los variados desafíos que atraviesan las comunidades indígenas en este contexto de reivindicación y neoliberalismo. Retomando las reflexiones finales de este trabajo, Karmata Rúa, como cualquiera de las comunidades étnicas reconocidas bajo las figuras planteadas por el Estado-nación como territorios especiales, es una comunidad que actualmente se encuentra contenida dentro de unos límites donde la etnicidad parece volverse un dispositivo para reproducir las lógicas del capital. Por un lado, se plantea la figura de un indígena “arqueológico” y “ancestralizado” en unas dimensiones que sean favorables para su comercialización; pero, por otro lado, se limita esa misma etnicidad al punto de no reconocer la ancestralidad ni los vínculos territoriales que estas comunidades han cultivado durante generaciones, de formas que trascienden el espacio legalmente constituido (y, hoy en día, turistificado).

Las instituciones regionales de Antioquia, como CORANTIOQUIA, Comfenalco, Comfama y otras, juegan un papel clave como cómplices en la perpetuación de este modelo neoextractivista y etnocapitalista. Por un lado, aseguran la continuidad de planes de “etnoturismo” que promueven las versiones más esencialistas de los imaginarios sobre un “nativo ecológico” que puede ser rentabilizado en los mercados internacionales. Por otro lado, otorgan licencias ambientales que impactan directamente las formas de vida tradicionales y generacionales que aún perviven en la comunidad, pero que, al no encajar en los límites del territorio legalmente reconocido, parecen estar desconectadas de una realidad compleja y plural. Las políticas públicas y los planes de desarrollo no son proyecciones ajenas a esas realidades comunitarias y sociales. De hecho, los proyectos de grandes infraestructuras, turísticas o de aprovechamiento energético, no pueden plantearse como si estuvieran desligados de las dinámicas culturales y ecológicas de los territorios. Es urgente repensar las formas en que se toman las decisiones sobre la gestión del territorio, incorporando no solo los aspectos técnicos y los económicos, sino también los derechos y las vulnerabilidades de las comunidades locales frente a los planes diseñados en escenarios ajenos y distantes de las transformaciones y resignificaciones del territorio y de la diferencia.

REFLEXIONES FINALES

El análisis del proceso sociohistórico de la construcción de la territorialidad de la comunidad ēbēra chamí del (hoy denominado) resguardo indígena de Karmata Rúa, ubicado en el suroeste de Antioquia, buscó contribuir al entendimiento de la historia indígena en Colombia. En estas páginas, a través de una narrativa personal y de un enfoque interdisciplinario, tracé una investigación en la que estuvo presente mi experiencia subjetiva (mis antecedentes y relación directa con la comunidad ēbēra chamí), así como la conexión cultural y emocional que implicó crecer entre dos pueblos (Andes y Jardín) en los que la presencia indígena ha sido constante en el tiempo y el espacio, pero que no ha sido narrada o ni siquiera visibilizada por las instituciones locales ni por las académicas en la capital del departamento de Antioquia. Ser indígena en Andes y Jardín, o en general, en Antioquia, durante décadas, ha estado marcado por categorías sociales peyorativas, cargadas de expresiones de marginalidad y disputa. Y esto ha ocurrido, casi siempre, en favor de la figura predominante de una antioqueñidad blanqueada, representada en el arquetipo del “buen paisa” de “pura cepa”.¹³⁰

En esta tesis mostré que, al desentrañar los procesos históricos que han configurado la territorialidad de las comunidades indígenas —en este caso, de una comunidad formada a partir de la movilización de las y los ēbēra chamí desde su territorio tradicional a finales del periodo colonial e inicios de la república—, es posible comprender que ni los territorios ni las territorialidades son procesos estáticos, sino que están constituidos por dinámicas cambiantes, en las que es importante observar tanto los elementos internos de la etnicidad como los conflictos y las interacciones entre los indígenas y los no indígenas. Así, en esta investigación, propuse tres momentos históricos (del territorio y la territorialidad) con el propósito de articular la complejidad de lo social en una narrativa accesible en el territorio titulado del siglo XIX, el territorio de resistencia del siglo XX y el territorio del resguardo del siglo XXI. Cada uno de esos territorios, delimitados por temporalidades, han implicado la construcción de un proceso en el que están presentes las tensiones entre una territorialidad abierta y una territorialidad replegada, que reflejan tanto las resistencias comunitarias como las adaptaciones en el tiempo y en el contexto socioespacial del suroeste lejano de Antioquia.

¹³⁰ En el contexto antioqueño, la expresión “de pura cepa” se usa generalmente en un sentido excluyente, que sirve para deslegitimar o marginalizar a las poblaciones que no pertenecen o encajan en los estereotipos del grupo dominante, y que son percibidas como “mezcladas” o “ajenas” a la cultura del antioqueño “original”.

En este punto, considero que es válido resaltar al menos dos aspectos explorados teórico-metodológicamente en estas páginas. Primero, el cuestionamiento de las narrativas históricas que han perpetuado la exclusión de lo indígena, mediante el imaginario de los espacios vacíos y la interpretación de las comunidades indígenas como primitivas y aisladas, casi siempre desconectadas de las relaciones de poder y de dominación a lo largo de sus diferentes etapas históricas. Segundo, la combinación de enfoques interdisciplinarios para construir un análisis integral de problemáticas que difícilmente podrían ser observadas sin la conjunción de las distintas herramientas de la historia, la antropología y la geografía.

En este texto, por un lado, subrayé la pertinencia de una perspectiva integrada entre la antropología y la historia para comprender las transformaciones de la territorialidad indígena en el suroeste lejano de Antioquia. Este enfoque analítico me permitió cuestionar las explicaciones que, en relación con las comunidades indígenas, perpetuaron interpretaciones simplistas sobre la supuesta ausencia de los indígenas en la configuración histórica de la subregión. En gran medida, equiparando esas interpretaciones de la ausencia de evidencia con una aparente evidencia de ausencia. Sin embargo, como vimos aquí, en ninguno de esos tres momentos históricos se trató de la inexistencia de evidencias. De hecho, la idea de que el suroeste lejano era un espacio vacío antes de la colonización antioqueña no solo invisibilizó a las comunidades indígenas (y a la complejidad de sus procesos de territorialización y de las distintas tramas históricas con su territorio), sino que legitimó una narrativa en la que se terminó perpetuando el imaginario decimonónico del “progreso de la empresa antioqueña” como proyecto civilizatorio. Una narración mitológica que, no se puede desconocer, está cimentada en concepciones racistas sobre un “nosotros” (“coherente y blanco”) y unos “otros” (“espacialmente excluidos y culturalmente distantes”).

Por otro lado, más allá de las fragmentaciones disciplinares, el enfoque de la antropología histórica me permitió incorporar las voces de las y los indígenas (de diferentes generaciones) junto con el estudio de la abundante documentación de los distintos archivos históricos, no solo para reconocer su presencia, sino también para comprender sus diversas formas de agencia en los distintos procesos políticos, económicos y sociales a lo largo de los doscientos años analizados. La antropología histórica, como reflexión, también me ofreció la posibilidad de humanizar un relato en el que, más que hablar por o sobre los otros, pude hablar con los otros sobre un contexto y una historia territorial en los que yo misma estoy incluida, al ser heredera de esa misma relación campesina-colonizadora-cafetera del suroeste lejano. En otras palabras, aquí también puede leerse esa antropología histórica reflexiva como

una metodología construida desde lo local; y, quizá, como una antropología histórica pueblerina que pueda servir de referente a futuras investigaciones históricas y etnográficas.

Los territorios y las territorialidades en esta tesis los presenté como dos entramados indisociables y profundamente vinculados con las experiencias histórico-contextuales de las comunidades indígenas. En este caso, de la comunidad ěbĕra chamí del suroeste lejano, como dos dimensiones procesuales que son atravesadas y re-configuradas por la interacción constante entre el dinamismo de factores históricos, políticos, económicos, sociales y culturales en una **territorialidad replegada** (en el territorio comunitario) y una **territorialidad abierta** (de un territorio expandido por el suroeste lejano). Hoy en día, además, observé esta relación, que se expande y se contrae, como un constante juego acumulado y relacionado **con la ambivalencia entre el fortalecimiento interno (e institucional) versus la limitación (ontológica) y la delimitación (espacial) del territorio y la territorialidad de la comunidad**. Es decir, a partir del “territorio de nosotros” como una construcción histórica compleja, marcada tanto por las relaciones de poder de unos sobre otros, como por las luchas por el reconocimiento y la legitimidad de la etnicidad. En Karmata Rúa, de una etnicidad que no solo es experimentada por su relación con el poder (como en el siglo XIX), sino también por los modos actuales de su reivindicación y reinterpretación.

Y aunque procuré observar esta tensión, de replegamiento y apertura, en los tres momentos históricos estudiados, en el presente resulta especialmente relevante para analizar y problematizar el escenario de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. En un contexto contemporáneo en el que, bajo el reconocimiento jurídico internacional y constitucional (de la OIT y las ETI) y de la autonomía de las comunidades para gestionar sus territorios y sus culturas, persisten, sin embargo, restricciones impuestas por el Estado-nación y por la voracidad de los capitales externos. En otras palabras, y como se vio en esta tesis, el fortalecimiento institucional de la comunidad, a través del cabildo, ha sido, por un lado, una fuerza impulsora para la autodeterminación (educativa, política y económica, etc.), y, por otro lado, esa interacción entre el poder y la reivindicación también ha implicado que el territorio indígena se limite y se delimite de modos que terminan siendo beneficiosos al neoliberalismo y la globalización. En última instancia, que el territorio indígena sea sinónimo de resguardo implica que las comunidades étnicas no puedan exigir derechos por fuera de ese territorio legalmente administrado. Y esto, en el panorama del neoextractivismo y etnocapitalismo, aun cuando se presente como multicultural, podría terminar perpetuando (o reactualizando) relaciones de dominación y exclusión de vieja data.

FUENTES CONSULTADAS

ARCHIVOS HISTÓRICOS

- Archivo Histórico Municipal de Andes (AHMA)
- Archivo Histórico Municipal de Jardín (AHMJ)
- Archivo Histórico de Antioquia (AHA)
- Archivo Histórico General de la Nación de Colombia (AGN)
- Archivo General de Indias (PARES)
- Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA)

REPOSITORIOS DOCUMENTALES

- Biblioteca Virtual del Banco de la República de Colombia
- Sala Patrimonial de la Universidad de Antioquia
- Biblioteca Central de CORANTIOQUIA
- Biblioteca Nacional de Colombia Luis Ángel Arango

FUENTES DE ÉPOCA PUBLICADAS

Boussingault, Jean Baptiste

1985 *Memorias*. t. I. Bogotá: Editorial Banco de la República. [1829].

Kastos, Emiro (Juan de Dios Restrepo Ramos)

1885 *Artículos escogidos*. Ed. Juan M. Fonnegra. Biblioteca Banco de la República.

Llano, Teodomiro

1890 *Biografía del señor Gabriel Echeverri*. Casa Editorial de Medardo Rivas & C.

Restrepo Vélez, José Manuel

1809 *Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de antioquia en el nuevo reino de granada, por el dr. D. José manuel restrepo, abogado de la real audiencia de santa fe de Bogotá*. Medellín: Fondo Editorial EAFIT.

Secretaría de Educación de Antioquia

1985 *Recuperación de la Memoria Cultural “Andes”*. t. I. Medellín.

Tascón González, Luis Aníbal

1951 “Posibles orígenes de los indios de Cristianía”. *Revista Letras Universitarias*. n. 30

Uribe Ángel, Manuel

1885 *Geografía General del Estado de Antioquia en Colombia*. Paris: Imprenta de Victor Goupy y Jourdan.

Yagarí, Apolinar y Yagarí, Eulalia

S.f. *Los indígenas colombianos. Comunidad indígena de Cristianía. Jardín – Antioquia*. Registro mimeografiado ponencia dictada en la Universidad de Antioquia, pp. 1-22.

BIBLIOGRAFÍA ACADÉMICA

Abu-Lughod, Lila

- 1990 “La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas”. *American Ethnologist*, vol. 17. no.1, pp. 41-55.

Abad Restrepo, Cristian

- 2024 “El problema de la imaginación en la ciencia geográfica y su importancia en los procesos de transformación socioespacial”. *Documentos de Trabajo*, Instituto de Estudios Regionales, INER, (35), pp. 3-27.

Aceituno Bocanegra, Francisco y Orrego Arismendi, Juan Carlos

- 2016 *Antropólogos, maestros e investigadores. 50 años del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia*. Juan Carlos Orrego y Francisco Javier Aceituno Editores. Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

Acevedo Marín, J. D., Ortiz Mejía, M. A. & Arias Mejía, J. C.

- 2023 “Estrategias de Comunicación Popular en la Defensa de Territorios con Influencia de Proyectos Minero-energéticos en El Oriente y Suroeste Antioqueño”. *El Ágora USB*. 23(2), pp. 411-438. Doi: 10.21500/16578031.6736.

Akubadaura (Corporación Comunidad de Juristas Akubadaura)

- 2023 *Cartilla pedagógica. Retos y desafíos en el acceso, manejo y uso De los recursos de la asignación especial del sistema general de participaciones para resguardos indígenas (AESGPRI)*. Publicaciones: Comunidad de Juristas Akubadaura.

Alonso, Ana María

- 2006 “Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad”, en *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate, Colección ¿Por qué estamos como estamos?* Guatemala, pp. 159-195. [1994].

Ángel González, Guillermo

- 1974 “Prehistoria de Jericó”. *Órgano del Centro de Historia*, Jericó, no. 1.

Appelbaum, Nancy

- 1999 “Whitening the region: Caucaño Mediation and “Antioqueño Coionization” in nineteenth-century Colombia”. *Hispanic American Historical Review HAHR*, 79(4), pp. 631-667.
- 2004 “Los pueblos allende el río Cauca: La formación del Suroeste de la cohesión del espacio en Antioquia, 1830-1877 (review)”. *Hispanic American Historical Review HAHR*, pp. 84-3.
- 2007 *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*, Universidad de los Andes. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Universidad del Rosario.
- 2017 *Dibujar la nación. La Comisión Corográfica en la Colombia del siglo XIX*, Universidad de los Andes y Fondo de Cultura Económica.

Arango, Raúl y Sánchez, Enrique.

- 1998 *Los pueblos indígenas de Colombia 1997*. Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Arcila Vélez, Graciliano

- 2020 “Grupos sanguíneos de los Katíos de Antioquia”. *Boletín de Antropología*. Vol. 1 Núm. 1. Universidad de Antioquia. [1953].
- 2020 “Aporte a la antropometría de los indios katío y los caramanta de Jardín”. *Boletín de Antropología*, Vol. 1. Núm. 2. Universidad de Antioquia. [1954].

- Arias Trujillo, Ricardo
2011 “Capítulo VII. Del Frente Nacional a nuestros días”, en *Historia de Colombia Todo lo que hay que saber*. Bogotá, Penguin Random House, pp. 311-362. [2006].
- Arias Vanegas, Julio
2006 Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo XIX colombiano. *Aquelarre. Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima*. no. 9, pp. 125-140.
- Arias, María Mercedes y De la Cuesta, Carmen
2004 “El Equilibrio Inestable. El caso de los chamibida de Cristianía en Antioquia, Colombia”. *Index Enferm*. Vol.13. No.46. Granada.
- Aristizábal Giraldo, Silvio
2021 *Apuntes para la historia de Karmata Rúa (1820 – 1890)*. Sin publicar.
- Barabás Reyna, Alicia M.
2010 “Capítulo I. Etnoterritorialidad sagrada y movilizaciones etnoterritoriales indígenas: un acercamiento antropológico”, en *Miradas comparativas sobre las fronteras en América Latina. Aproximaciones desde la antropología, la historia y la arqueología*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Miguel Ángel Porrúa.
- Barragán, Carlos Andrés
2002 “In Memoriam: Graciliano Arcila Vélez”. *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 38, enero-diciembre, pp. 349-360.
- Barrera Orrego, Humberto
2007 “Prólogo de Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de antioquia en el nuevo reino de granada”. Medellín : Fondo Editorial Universidad EAFIT, pp. 7-29.
- Barretto, Margarita
2005 “Turismo étnico y tradiciones inventadas”, en *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Santana Talavera, Agustín coord., Fundación el Monte-Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Asociación Andaluza de Antropología. Sevilla.
- Bartra, A., Gonçalves, C. W. P., & Santiago, M. B.
2016 *Se hace terruño al andar: las luchas en defensa del territorio*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Bastos Amigo, Santiago
2017 “Ser considerado y nombrado indígena: diferencia y desigualdad en América Latina hoy”. *América Crítica*. vol. 1. n° 1, pp. 147-152.
2019 “Introducción”, en *La etnicidad recreada: Desigualdad, diferencia y movilidad en la América Latina Global*, coord. Santiago Bastos A. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 15-38.
2023 “Comunidad, desposesión y recreación étnica en México y Guatemala”, en *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina*, Coords. S. Bastos Amigo y E. Martínez Navarrete, Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado, Cátedra Jorge Alonso CIESAS-UdeG, pp. 149-191.
2024 La comunidad y lo comunitario en el siglo XXI. Propuestas de análisis a partir del estudio de Mezcala, México. Runa, 45(1), pp. 59-76.
- Bernard, Carmen
2016 *Los indígenas y la construcción del Estado-Nación. Argentina y México, 1810-1920: historia y antropología de un enfrentamiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Blanco Blanco, Jacqueline
2011 “Tierra, autonomía y ancestralidad, una triada de poder al interior de la jurisdicción especial indígena en Colombia”. *Prolegómenos*. Bogotá, Vol. XIV. no. 28, pp. 25-44.
- Borja Álvarez, Johana
2014 “Consolidación de la corriente indigenista colombiana durante la primera mitad del siglo xx: Una nueva conciencia sociocultural y política pro-indígena en el marco de un proyecto de nación”, *Kalibán, Revista de Estudiantes de Sociología*, n°2. Medellín, Colombia, pp. 11-31.
- Buitrago Gómez, Nora Elena
2023 “Movimiento indígena en Antioquia: Una mirada a la participación política indígena en el marco de las movilizaciones nacionales 1970- 1991”. Monografía presentada para optar al título de Historiadora. Universidad de Antioquia. Medellín, Antioquia.
- Bushnell, David
2013 *Colombia una Nación a Pesar de sí Misma*. Editorial Ariel. [1996].
- Caicedo, Luis Javier
1996 *Derechos y deberes de los pueblos indígenas*. San Pablo.
- Carmona Maya
1991 “Simbolismo en la representación gráfica embera”. *Boletín Museo Del Oro*, (29), 103–119.
- Castañeda Suarez, Sara
2016 “Valoración histórica del archivo fotográfico Graciliano Arcila Vélez”. Monografía para optar por el título de historiadora. Universidad de Antioquia.
- Castaño Pareja, Yoer Javier
2008 “De menores de edad a ciudadanos: los indígenas de Antioquia y otras zonas neogranadinas frente a los postulados libertarios de la primera república, 1810-1816”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol:13: n.o 1, pp. 47-57.
- Ceballos Gómez, Diana Luz
2017 “Capítulo IV. Desde la formación de la república hasta el radicalismo liberal”. En *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*, Bogotá, Penguin Random House Grupo Editorial, pp. 165-216. [2006].
- CEPAL. Balcázar Vanegas, A., López, N., Orozco, M. L., & Vega, M.
2001 *Colombia: alcances y lecciones de su experiencia en reforma agraria*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. SERIE Desarrollo productivo N.º 109.
- Cervecería Unión, Medellín
1941 *Monografías de Antioquia*. Sanson.
- Centro de Fe y Culturas & Conciudadanía
2020 *Suroeste antioqueño: un conflicto silenciado*. Rodríguez, J. H., Martínez, C. J., Transcripciones, C., Ríos, M. M., Rodríguez, J. D. V., Chacón, A., ... & Alzate, J. J.
- Chaves Maldonado, María Eugenia
2016 “El anacronismo en la historia: ¿error o posibilidad? A propósito de las reflexiones sobre el tiempo en Carlo Ginzburg, Marc Bloch y Georges Didi-Huberman”, *Historia y sociedad*, (30), pp. 45-73.
- Cinturón Occidental Ambiental
2020 *Informe sobre el conflicto social y armado en el suroeste de Antioquia*. Eds. Betancur González, E., Carmona Vélez, A., Jaramillo Cadavid, P., Ospina Osorno, R., Pino Hernández, O., Vanegas, M. A., ... & González Díaz.
- Coello de la Rosa, Alexandre y Mateo Dieste, Josep Lluís
2016 *Elogio de la antropología histórica: enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Barcelona: Editorial UOC (Oberta UOC Publishing).

Comisión de la Verdad

- 2022 *Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia*. Tomo 9. Castillejo Cuéllar, A., Franco Agudelo, S., Ganem Maloof, K., & Roux Rengifo, F. J. D.

Comunicado ONIC

- 2020 *OIA celebra los 40 años del resguardo Karmata Rúa*.

Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia (CORANTIOQUIA)

- 2008 “Acuerdo No. 299. ‘Por el cual se declara, como Reserva Forestal Protectora Regional, el Sistema Montañoso denominado Farallones del Citará y su zona de transición ambiental y se toman otras decisiones’”. Consejo Directivo de la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia – CORANTIOQUIA.
- 2011 “Acuerdo No. 387. ‘Por el cual se realiza la homologación de denominaciones de las áreas protegidas existentes en la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia’”. Consejo Directivo de la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia – CORANTIOQUIA.
- 2011 *Hijos de los espíritus. Una historia mágica del pueblo embera-chamí del suroeste antioqueño*.
- 2013 *Cuchilla Jardín-Támesis. Delimitación de las áreas de páramos en la jurisdicción de Corantioquia y definición de las estrategias de planificación y conservación*. Holos: consultorías y asesorías ambientales.
- 2014 *Complejo de páramos de los Farallones del Citará. Delimitación de las áreas de páramos en la jurisdicción de Corantioquia y definición de las estrategias de planificación y conservación*. Holos: consultorías y asesorías ambientales.

Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia (CORANTIOQUIA) y

Universidad nacional de Colombia, sede Medellín (UNAL)

- 1997 *Reserva Natural “Farallones del Citará”. Tomo 1 Informe Ejecutivo*. Universidad nacional de Colombia. Sede Medellín.
- 2004 *Diagnostico*. Esquema de Ordenamiento Territorial del Resguardo Indígena de Cristianía (D-EOTR).
Formulación. Esquema de Ordenamiento Territorial del Resguardo Indígena de Cristianía (F-EOTR).
Proyecto de adopción del Esquema de Ordenamiento Territorial del Resguardo Indígena de Cristianía (P-EOTR).

Correa Rubio, François

- 2007 “La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia”. *Maguaré*. n° 21, pp. 19-63.

Cortés, Verónica y Restrepo, Eduardo

- 2023 “Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales”. *Tabula Rasa*. n. 45, pp. 13-21. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.01>

Echeverri Echeverri, Alberto

- 2011 *Huellas Históricas Andinas*. Andes: Alcaldía de Andes.
- 2017 *Tapartó: entre paisajes, café y río. Monografía histórica de Villa César*. Alcaldías Andes y Betania.

Escobar, Arturo

- 2010 *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, traducción: Eduardo Restrepo. Universidad de Carolina del Norte. Chapel Hill.
- 2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana - UNAULA.

- 2016 “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 11, n. 1, pp. 11 – 32.
- Espinosa Arango, Mónica
- 2009 *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Universidad de los Andes.
- Espinosa Martínez, Edgar Iván
- 2007 “La práctica historiográfica en Nuevo León. Una arqueología del conocimiento histórico regional, 1867-1996”. *Secuencia*, (68), pp. 87-114.
- Findji, María Teresa
- 2019 “Movimiento indígena y “recuperación” de la historia”, *Pensar el suroccidente: Antropología hecha en Colombia*. Tomo III (Vol. 3). Asociación Latinoamericana de Antropología, Universidad Icesi, Cali-Colombia. [1991].
- Foronda R., Carlos A.; Agudelo F., Gabriel J.; Echeverry E., James D.
- 2009 *La cátedra local: una herramienta educativa en la comunidad indígena Karmata Rúa*. Tesis de grado Universidad de Antioquia, Facultad de educación, Licenciatura en educación básica con énfasis en ciencias sociales, Andes.
- Franco, Alfredo Amador y Tascón Yagarí, Juan Guillermo
- 2019 “Tejiendo un camino hacia nuestros ancestros. Etnohistoria y Etnoeducación en Colombia: un estudio de caso en la comunidad indígena de Karmata Rúa”. Tesis de pregrado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales, U. de Antioquia.
- Gadamer, Hans-Georg
- 1992 *Verdad y método* (Vol. 1), Olasagasti, M. Salamanca.
- García Ramón, M. Dolors
- 1998 “James J. Parsons, la geografía entendida como exploración y descubrimiento (1915-1997) *Doc. Anàl. Geogr.*, 33, pp. 179-188
- Gaviria Vargas, Laura
- 2021 “Memorial de una reclamación en el suroeste antioqueño: terrenos del río San Juan (Titiribí, 1852)”. *Historia y Sociedad*. no. 41, pp. 293-305. <https://doi.org/10.15446/hys.n41.82825>.
- 2023 “Ásperos y fragosos caminos de montaña: Dominio y administración en los antiguos caseríos de Caramanta y Chamí durante los siglos XVI-XVIII”. *Historia y Espacio*. vol.19, núm. 60, pp. 11-44. <https://doi.org/10.25100/hye.v19i60.12995>.
- 2023 “Posesión formal de la tierra en el corregimiento de los Andes: titulación en el suroeste de Antioquia a mediados del siglo XIX”. *Historia y Sociedad*. no. 45, pp. 317-331.
- Giglia, Angela
- 2003 “Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales”. *Desacatos*, núm. 11, pp. 149-160.
- Giménez, Gilberto
- 1999 “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Vol. V. Núm. 9, pp. 25-57.
- 2009 “La geografía humana como ciencia social y las ciencias sociales como ciencias ‘geografiables’”, en *Geografía humana y ciencias sociales. Una relación reexaminada*. Martha Chávez Torres, Octavio M. González Santana, Carmen Ventura Patiño editores. El Colegio de Michoacán, pp. 73-89.
- Ginzburg, Carlo
- 2013 *Emblemas e Indicios. Morfología e Historia*. Argentina: Prometeo Libros. [1986].

González Díaz, Yamid

- 2021 *Ambua Kūrisiad'ayu: Pensar juntos para construir y transformar. Pueblorrico y Suroeste de Antioquia*. Comité de Concertación Social: Pueblorrico por la Defensa del Territorio(CoCoSoP). Cinturón Occidental Ambiental (COA).

González Gómez, Lina Marcela

- 2015 *Antioquia: territorio y sociedad en la configuración de una región histórica. Hacia un nuevo siglo XIX del noroccidente colombiano. Balance bibliográfico de Antioquia, Caldas y Chocó. Tomo I*. Universidad Nacional, sede Medellín.

González Henao, Raquel

- 2013 *Así cuentan la historia. Mujeres y memoria emberá*. Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN).

González Rojas, Diana Patricia

- 2021 “De los salvajes reducidos a la vida civilizada. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y procesos enmarcadores en la acción colectiva indígena (1900 1960)”. Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de: Magister en Estudios Políticos. Facultad de Ciencias Económicas Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales IEPRI. Bogotá, Colombia

González Tascón, Alejandro

- 1985 “*Esbozo histórico y lucha de los embera de Cristianía*”. Compilado por Recuperación de la Memoria Cultural “Andes”, t. I. Medellín.
- 2013 “El Canto Y La Música Autóctona Como Propuesta Pedagógica Para Enseñar, Revalorar Y Revitalizar La Lengua Ebera Chamí De La Comunidad De Karmata Rúa (Cristiania) Municipio De Jardín, Antioquia”. Licenciatura En Pedagogía de la Madre Tierra. Universidad De Antioquia. Facultad De Educación. Medellín.
- 2017 “Cantos emberá chamí”, en *Letras desde el Atrato y el Cauca. Memorias y archivos literarios. Literaturas y culturas de Antioquia*, coordinadores General y Académica María Stella Girón López. Universidad de Antioquia, pp. 251-283.
- 2023 *Esbozo biográfico del abogado ebera chami: Luis Aníbal Tascón González*. Manuscrito no publicado.
- 2024 *¿Qué ha pasado después de la recuperación de Villa Inés y Sorrento?* Manuscrito no publicado.

González Toro, Sandy Bibiana

- 2016 “Sociedad, familia y poblamiento en el Suroeste Antioqueño. Fredonia y Jericó, 1830-1880”. Trabajo de Maestría Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/59897>.

Grimson, Alejandro

- 2003 “Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología”. *Oficios terrestres*, pp. 56-72.

Gros, Christian

- 1998 “Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano”. *Revista mexicana de sociología*, pp. 181-207.
- 1999 “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”. *Análisis Político*, (36), pp. 3-20.
- 2012 *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAHN).

Guapacha Romero, Cristina; Yagarí González, Lida C. y Tascón Tascón, Marlyn Yasmín

- 2019 *OKAMA. Camino que se teje*. Medellín, Colombia.

- Guber, Rosana
2011 *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores
- Gutierrez de Pineda, Virginia
1975 *Familia y cultura en Colombia*, Biblioteca Básica Colombiana, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
- Gutiérrez, Rufino
1921 *Monografías*. Vol. XXVIII, Tomo 1. Parte III. Bogotá: Biblioteca de Historia.
- Haebaert, Rogerio
2011 *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*, traducción Marcelo Canossa, México, siglo XXI. [2004].
2013 “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales*. V. 8 (15), pp. 9-42.
- Hall, Stuart
1992 “The Rest and the West: Discourse and Power”, en *Formations of Modernity*. Hall and Gieben (eds.), London: Polity Press. Traducción Ana Díaz, pp.275-332.
- Harvey, David
1998 “Compresión espacio-temporal y condición posmoderna”, en *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 314-339.
2005. “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 99-129.
- Hermano, Daniel [Julián González Patiño]
2020 “Apuntes Etnológicos”. *Boletín de Antropología*, vol. 1 n° 2, pp. 172-177. [1954].
- Hernández Amaya, Silvia Natalia
2012 “Administración pública y entrega de tierras a pueblos indígenas en Colombia. Una referencia específica: el caso de Cristianía municipio de Jardín, departamento de Antioquia”. Tesis de maestría en Derecho Administrativo. Facultad de Jurisprudencia. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario
<https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/2757>.
- Hernández Escudero, Ana Cecilia
1995 “Organización y cambio social en Cristianía”. Tesis para optar por el título de antropóloga. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Herreño Hernández, Ángel Libardo
2004 “Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia”, *El otro derecho*, n. 31-32. Bogotá D.C., Colombia, pp. 247-272.
- Herrera, Martha y Low, Carlos
1988 “Roberto Pineda Giraldo: 40 años de antropología en Colombia”. *Revista Colombiana de Educación*.
- Hoyos, Juan José
2005 *El oro y la sangre*. Hombre Nuevo Editores, Medellín. [1994].
- Jaramillo Escobar, Jaime (alias X-504)
1991 *Sombrero de ahogado*, Editorial El Propio Bolsillo. [1984].
- Jaramillo Uribe, Jaime
1982 “Visión sintética de la tarea investigativa desarrollada sobre la región antioqueña. Comentario: German Colmenares”, en *Memoria del simposio. Los estudios regionales en Colombia: el caso de Antioquia*. Medellín: Fondo FAES, pp. 1-39.

- Jaramillo Velásquez, Roberto Luis
- 1984 “La otra cara de la colonización antioqueña hacia el sur”, *Revista de Extensión Cultural*, no. 18. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp. 33-42.
 - 1988 “La colonización antioqueña”, en *Historia de Antioquia*, (ed.) Jorge Orlando Melo, Medellín: Suramericana de Seguros.
- Jiménez Marzo, Marc
- 2018 “Jaibanismo y colonialidad. Los conflictos entre jaibaná en el resguardo Embera-Chamí de Karmata Rúa, Antioquia”. *Revista Kavilando*, 11(1), pp. 148-171.
- Larraín-González, América y Madrid-Garcés, Pedro J.
- 2020 “Aproximaciones al discurso de lo paisa en Colombia”. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*. 22(2), pp. 185-209.
- Larson, Brooke
- 2002 *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos. [1999]
- Laurent, Virginie
- 2022 “50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia. De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo”. *Colombia Internacional*, pp. 3-29.
- Le Goff, Jacques
- 2016 *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* México: FCE. [2014].
- LeGrand, Catherine
- 1988 “De las tierras públicas a las propiedades privadas: acaparamiento de tierras y conflictos agrarios en Colombia 1870-1936”. *Lecturas de Economía* (14), pp. 13-49.
- Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon.
- 2008 *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Publicaciones de la Casa Chata.
- Licht, Daniel A.; González, Rubén y Panchí, Macario
- 2013 *Manual de enseñanza y escritura ēbēra-chamí*. Gobernación de Antioquia.
- Londoño Mota, Jaime Eduardo
- 2002 “El modelo de colonización antioqueña de James Parsons: Un balance historiográfico”. *Fronteras de la Historia*, Bogotá, núm. 7, pp. 187-226.
 - 2003 “Frontera: un concepto en construcción”, en *Fronteras, territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, pp. 61-83.
 - 2008 “Frontera y colonización en el norte del suroccidente colombiano: hacia una “nueva agenda” de investigaciones”, en *Policromías de una región: procesos históricos y construcción del pasado local en el Eje Cafetero*, editado por Alexander Betancourt Mendieta. Pereira: Red de Universidades Públicas del Eje Cafetero, pp. 182-206.
- Londoño Uriza, Elidio Alexander
- 2013 “Alberto echeverri echeverri*, huellas históricas andinas (medellín: cooimpresos, alcaldía municipal de andes y finca hotel los arrayanes, 2011)”, *Historia y sociedad*, (25), pp. 237-240.
 - 2015 “Colonización, poblamiento y agro en el Suroeste antioqueño. Los casos de Andes y Jardín, 1850 1890”, tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional sede Medellín.

- Lopera Mesa, Gloria Patricia
- 2010 “Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomaprieta”. *Universitas humanística*, n. 69, pp. 61-81.
- 2021 “We Have the Land Titles: Indigenous Litigants and Privatization of Resguardos in Colombia, 1870s-1940s”. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History. Florida International University Miami, Florida.
- López Toro, Álvaro
- 1970 *Migración y cambio social en Antioquia durante el siglo XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- López Urrego, Ángela Patricia
- 2011 “El Gobierno del Cabildo indígena de Cristianía La organización vista desde dos enfoques gerenciales: integral y social”. Trabajo de grado para optar al título de Especialista en Gerencia. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia.
- López-Feldman, Aaron
- 2023 “Espacio, sentido y poder: apuntes sobre la desfetichización del espacio”. *Revista de Estudios Regionales Nueva Época*, 1(2), pp. 204-213.
- Machado Cartagena, Absalón de Jesús
- 2001 “El café en Colombia a principios del siglo XX”, en *Desarrollo económico y social en Colombia: siglo XX*. Universidad Nacional de Colombia.
- 2009 *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia: de la colonia a la creación del Frente Nacional*. Universidad Nacional de Colombia.
- Manrique Duque, Leidy Johana
- 2021 “Prácticas culturales y culinarias alrededor del turismo cafetero: municipio de Jardín de Antioquia”. Trabajo de grado para optar al título de Especialista en Café. Facultad de Ciencias Agrarias. Seccional Suroeste. Andes, Antioquia.
- Mayorga García, Fernando
- 2017 *Datos para la historia de la propiedad territorial indígena en el suroccidente colombiano*. Instituto colombiano de antropología e historia. Colección Biblioteca del Nuevo Reino de Granada.
- Meneses Granados, Érika Lucía
- 2022 “Prácticas de resistencia al extractivismo y relaciones hidrosociales de los campesinos de los movimientos ecoterritoriales del municipio de Fredonia Antioquia (1990-2021). Trabajo de grado para optar a título de Magister en Desarrollo. Universidad pontificia bolivariana, sede Medellín.
- Mercado Torres, Cecilia y Pulgarín Reyes, Margarita
- 2016 *Reseña Histórica. Tablas de Valoración Documental, TVD. 1913–1994*. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural.
- Mesa Bedoya, Ana María
- 2017 “Las fuentes, el archivo y la crítica documental: Puntos de encuentro entre historiadores y archivistas”. *Revista Memoria. Archivo General de la Nación*. Núm. 17, pp. 114-131.
- Moncada López, Mariana y Monsalve Mesa, Diana Marcela
- 2014 “La resistencia: una vía de resignificación del territorio y la cultura. Caso del resguardo indígena Karmata Rúa”, tesis de pregrado en trabajo social, Universidad de Antioquia, seccional suroeste.

- Montoya Upegui, Laura
 2008 *Beata Laura Montoya Upegui. Autobiografía o “Historia de las misericordias de Dios en un alma”*. Fundadora Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena. [1971].
- Morales González, Magdalena
 2008 “¿Etnoturismo o turismo indígena?”. *Teoría y Praxis*, núm. 5, pp. 123-136.
- Morales Meneses, Lucía Andrea
 2016 “Alternativas de pagos por servicios ecosistémicos como instrumento de ordenamiento ambiental territorial en comunidades indígenas en Antioquia. Estudio de caso resguardo indígena embera chamí Karmata Rúa, suroeste antioqueño”. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Morales, Trino
 2019 “El movimiento indígena en Colombia”, en *Pensar el suroccidente: Antropología hecha en Colombia*. Tomo III (Vol. 3). Asociación Latinoamericana de Antropología, Universidad Icesi, Cali-Colombia. [1979].
- Motta Londoño, Jaime Eduardo
 2002 “El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico”, *Fronteras de la Historia*, n. 7, pp. 187-226.
 2003 “Frontera: un concepto en construcción”, en *Fronteras, territorios y metáforas*, Hombre Nuevo Editores, Medellín.
 2008 “Frontera y colonización en el norte del suroccidente colombiano: hacia una “nueva agenda” de investigaciones”, en *Policromías de una región. Procesos históricos y construcción del pasado local en el Eje Cafetero*. Pereira-México, Red de Universidades Públicas del Eje Cafetero - Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 173-211.
- Niaza Tascón, Yully Marcela
 2024 “Reconstrucción de la memoria del proceso de recuperación de tierras en Cristianía, Jardín, 1978-1982: conformación del Cabildo indígena, constitución del resguardo y revitalización de la cultura embera”. Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Ciencia Política. Universidad de Antioquia Instituto de Estudios Políticos, IPC.
- Organización Internacional del Trabajo
 2003 *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales: Un manual*.
- Ocampo Gaviria, José Antonio
 2013 *Colombia y la economía mundial 1830-1910*. Ediciones Uniandes [1984].
 2015 *Café, industria y macroeconomía: Ensayos de historia económica colombiana*. Fondo de Cultura Económica y Banco de la República de Colombia.
- Oehmichen-Bazán, Cristina
 1999 “Cap. II Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996”. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 57-86).
- Organización Indígena de Antioquia, OIA
 2020 “Celebramos 40 años de Karmata Rúa”. *Blog de los pueblos indígenas de Antioquia*.
- Olaya Amézquita, Luis Carlos
 2009 “Desterritorialización y reterritorialización: sobre el reconocimiento político del territorio indígena en Colombia”. Monografía de grado para optar al título de Politólogo. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario
- Orozco Díaz, Luis A. y Melguizo Posada, Jorge H.
 1994 *Andes, memoria cultural*. Secretaría de Educación y Cultura: Andes.

- Orrego Arismendi, Juan Carlos
 2009 “Antropología, literatura y costumbrismo en Graciliano Arcila Vélez”. *Boletín de Antropología*. U de A. Vol. 23. n. 40, pp. 301-314.
- Ortiz Mesa, Luis Javier
 2015 *Caldas, una región antigua y nueva, tradicional y moderna, local y nacional: hacia un nuevo siglo XIX del noroccidente colombiano. Balance bibliográfico de Antioquia, Caldas y Chocó*. Tomo 2. Luis Javier Ortiz Mesa, Lina Marcela González Gómez, Óscar Almario García. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Osorio Garcés, Carlos
 2011 “El movimiento indígena colombiano: de la identidad negativa a la identidad positiva”. *El Ágora USB*. vol. 11, núm. 1. Medellín-Colombia. pp. 49-65.
- Palacio Ocando, Lady Mary
 2016 “Suroeste antioqueño: territorio sagrado para la vida. Discursos y prácticas del Cinturón Occidental Ambiental (COA) por la defensa del agua frente a la minería (2006-2015)”. Trabajo para optar al título de Magister en Desarrollo. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Palacios, Marco
 1979 *El café en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia.
 1982 “El café en la vida de Antioquia”, en *Memoria del simposio. Los estudios regionales en Colombia: el caso de Antioquia*. Editado por Fondo FAES. Medellín.
- Pardo Rojas, Mauricio
 1980 “Biografía sobre Indígenas Chocó”. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXIII, pp. 463-528.
 1983 “Transformaciones históricas en los indígenas del Chocó”. *Boletín de Antropología*. vol. V, núms. 17, 18, 19. Tomo II, pp. 611-627.
 1987 “Indígenas Chocó”, en *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 251-261.
 1987 “Regionalización de Indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales”, *Boletín Museo del Oro*. No. 18 (1987): 43-63
- Parsons, James
 1979 *La Colonización Antioqueña al Occidente de Colombia*. Valencia Editores.
 1997 *La Colonización Antioqueña al Occidente de Colombia*. Banco de la República y El Áncora Editores
- Patiño Millán, Beatriz
 2011 *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la Provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Pérez Morales, Edgardo
 2005 “Países, paisajes y caminos. Metáforas culturales y percepciones diversas. 1776-1853”, en *Caminos, rutas y técnicas: Huellas espaciales y estructuras sociales en Antioquia*. (Editores) Orián Jiménez M., Edgardo Pérez M., Felipe Gutiérrez F. DIME-Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín, pp. 239-278.
 2013 “José Manuel Restrepo: un mediador cultural en la independencia de Antioquia. 1808-1813”, en *Política, guerra y cultura en la Independencia de Antioquia*. Dir. Rodrigo Campuzano C. Medellín: Academia Antioqueña de Historia, pp. 351-392.
- Perry Posada, Jimena
 2006 *Caminos de la antropología en Colombia, Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes. Facultad de Ciencias Sociales. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ediciones Uniandes.

- 2016 “¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950”, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*. V. 11. Núm. 3, pp. 363 – 380.
- Piazzini Suárez, Carlo Emilio
- 2016 “I. Aproximación al proceso de regionalización de la antropología en Antioquia (1850-1970)”, en *Antropólogos, maestros e investigadores. 50 años del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia*. Juan Carlos Orrego y Francisco Javier Aceituno Editores. Fondo Editorial FCSH. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.
- Pimienta Restrepo, Luz Eugenia
- 2013 “Colonización en el suroeste antioqueño (1750 1870): Titiribí y Fredonia una comparación de dos procesos de colonización” Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, FCHE.
- Pineda Giraldo, Roberto, & Gutiérrez de Pineda, Virginia.
- 1999 *Criaturas de Caragabí: indios chocoes, emberáes, catíos, chamíes y noanamáes*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Pinto García, Constancio
- 1973 *Excursión a Guapá*. Editorial Granamérica. Medellín.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter
- 2001 *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.
- Posada Correa, Aníbal
- 2022 *Genealogías de Andes, Antioquia*. Editor: Jorge Posada Velásquez.
- Preciado Coronado J. y Uc P.
- 2010 “La construcción de una geopolítica crítica desde América Latina y el Caribe. Hacia una agenda de investigación regional”, en *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, v.1 (1), pp. 65-94.
- Raffestin, Claude
- 2011 *Por una geografía del poder* (Yanga Villagómez trad.). México. El Colegio de Michoacán (obra original publicada en 1980).
- Rajchenberg, E., & Héau-Lambert, C.
- 2007 “La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX”. *Frontera norte*, vol. 19, núm. 38, pp. 37-62.
- Ramírez Bacca, Renzo y González Toro, Sandy Bibiana
- 2010 “Sociedad, trabajo y población en Fredonia (Antioquia), 1830-1852. Una perspectiva demográfica y socio-económica según los censos y padrones”, *Historia y Sociedad*, no. 18, Medellín, pp. 129-148.
- Ramírez Bacca, Renzo y Londoño Uriza, Elidio Alexander
- 2013 “Colonización, poblamiento y propiedad en el suroeste antioqueño. El caso del municipio de Jardín (Antioquia), 1830-1931”, *ACHSC*, vol. 40 no. 2, pp. 77-114.
- Ramírez Bacca, Renzo
- 2004 *Formación y transformación de la cultura laboral cafetera en el siglo XX* [digital], Medellín: Universidad Nacional de Colombia. [2019].
- Ramírez Patiño, Sandra Patricia
- 2007 “La formación social y económica de Támesis, 1858-1885”. Monografía para optar el título de Historiador. Universidad de Antioquia.
- 2014 *TÁMESIS. Nacimiento y formación de un pueblo en el suroeste antioqueño, 1858-1885*. Fundación CONFIAR.

- Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca y López Levi, Liliana
2015 *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: UNAM.
- Rappaport, Joanne
1985 "History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia". *American Ethnologist*. n. 12(1), pp. 27-45.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo Reichel
1945 "La manufactura de cerámica entre los chamí". *Boletín de Arqueología*. Vol. 1. Número 5. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Rendón Cuartas, Gloria M.
1997 *División territorial y administrativa para Antioquia durante el siglo XIX*. Medellín: A.H.A. Dirección de Cultura.
- Resguardo Indígena Karmata Rúa-Cristianía
2015 *Proyecto Educativo Comunitario (PEC-RKR)*.
2015 "Construyendo el tambo para nuestros hijos" - Proceso de formulación participativa del Plan Integral de Vida, Gobernación de Antioquia, Gerencia Indígena y Equipo técnico Cabildo de Karmata Rúa.
2020 "Dachi código jurakuitá: dachi jauri, dachi sö, maude dachi kurisia eberade bi-ia nibaibaeta "la espiritualidad: nuestro pensamiento, corazón y espíritu ebera para el buen vivir". Sistema de Justicia Propia de la Comunidad Indígena de Karamata Rúa Cristianía-Dojuru. Consejo de Conciliación y Justicia.
- Restrepo Betancur, Ana María
2022 "Retórica genocida y construcción de una otredad negativa en los discursos de las elites simbólicas conservadoras de Antioquia (1946-1949)". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Restrepo, Eduardo y Arias Vanegas, Julio
2010 "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas". *Emancipación y crítica*. n. 3, pp. 45-64.
- Restrepo, Eduardo
2008 *Racismo y discriminación*. Cátedra de estudios afrocolombianos: aportes para maestros, pp. 192-204.
2010 "Cuerpos racializados". *Revista Javeriana*, 146(770), pp. 16-23.
2015 "El proceso de investigación etnográfica Consideraciones éticas". *Etnografías Contemporáneas* 1 (1), pp. 162-179.
2016 *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión ed., Pontificia U. Javeriana.
2018 *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. 2.a ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.
2020 *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico*. Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías. Red de Antropologías del Sur. Departamento de Estudios Culturales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Javeriana.
- Roca-Servat, Denisse & Ocando, Lidy
2019 "Sí a la vida, al agua y al territorio: Relaciones hidrosociales alternativas en Colombia", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, n. 107, pp. 117-138. <https://www.jstor.org/stable/26764795>.
- Roldán Ortega, Roque y Sánchez, Hernando E.
1976 "La tenencia de la tierra en el Resguardo Indígena de Cristianía, Jardín (Antioquia)". En *Compilado por Recuperación de la Memoria Cultural "Andes"*, t. I. Medellín: secretaría de educación y cultura de Antioquia, pp. 162-163. [1985].

- Roldán Ortega, Roque
2012 *Manual jurídico indígena. Normas Legales y Guía para la Formación*. Gobernación de Antioquia Gerencia Indígena, Resguardo Indígena Karmatarúa-Cristianía.
- Roldán, Mary
2003 *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología. [2002].
- Saether, Steinar
1999 “Café, conflicto y corporativismo una hipótesis sobre la creación de la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia en 1927”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n. 26.
- Saígama Vaquiaza, Pompilio
2013 “Los sitios sagrados del resguardo de Karmata Rúa, municipio de Jardín, Antioquia”. Tesis en Licenciatura de la Madre Tierra, Universidad de Antioquia, MED.
- Salgado Hernández, Elizabeth Karina
2010 “Participación de las mujeres indígenas en el movimiento indígena de Colombia y el caso del resguardo Karmata Rúa, Antioquia, 1970-1991”. Tesis de pregrado en Historia, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Sánchez, Ester
1992 “El caso de Cristianía – Acción de tutela”, en ¿El derecho indígena un derecho alternativo? Seminario taller realizado en Chapalá, México.
- Sánchez Gutiérrez y Molina Echeverri,
2010 *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, compilado por Enrique Sánchez y Hernán Molina. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Sánchez Ledesma, Lizana Sofía y Vasques Arboleda, Sandra Patricia
1999 Autonomía y participación del Resguardo Indígena de Cristianía en los ingresos corrientes de la nación. Proyecto de grado para optar por el título de Especialistas en Derecho Administrativo. Universidad de Medellín.
- Sánchez Gómez, Gonzalo
2008 *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Editorial Santillana.
- Santamaría Alzate,
2017 “La representación del otro. Fotografía etnográfica del Graciliano Arcila Vélez entre 1940-1960”. Tesis de maestría en Estudios Humanísticos. Universidad EAFIT.
- Saquet, Marcos Aurelio
2019 *Enfoques y concepciones de territorio*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Traductores Germán Torrijos Cadena y Edier Hernán Bustos Velazco.
- Sierra, Zaydal; Sinigui, Sabine y Henao, Alexandra
2010 “Acortando la distancia entre la escuela y la comunidad – Experiencia de construcción de un currículo intercultural en la Institución Educativa Karmata Rúa del Resguardo Indígena de Cristianía, Colombia”. *Visão Global, Joaçaba*. V. 13. N. 1, pp. 219-252.
- Stavenhagen, Rodolfo
2015 “¿Qué ha pasado con la antropología mexicana?”, *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 1, Vol. 1. U. Autónoma de Yucatán, pp. 81-95.
- Svampa, Maristella
2019 Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Bielefeld University Press. CALAS. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.

- Tascón Panchí, Paula Andrea
 2019 “Chí practica wawa akububaride ëbëra chamí Karmata rúa de benara La práctica de la partería entre los ëbera chamí de Karmata rúa-Jardín”. Tesis de pregrado de la Licenciada en Pedagogía de la Madre Tierra. Universidad de Antioquia. Medellín.
- Tascón Panchí, Amanda
 2020 “Sistematización de la experiencia revisión y ajuste del reglamento de justicia propia. Jurakuita: dachi jauri, dachi kurisia biia nibaita (la sabiduría: de nuestro pensamiento y espíritu de vivir bien)”, tesis de maestría en educación y desarrollo humano, Universidad de Manizales.
- Torres Navarro, Jesús David y Muñoz Zea, Yudith Maritza
 2010 “Incentivos para la conservación de la biodiversidad: el caso de la comunidad indígena Embera Chamí de Cristianía-Antioquia”. Tesis de pregrado en Economía. Universidad de Antioquia.
- Torres Novoa & Ocampo Quintero
 2022 “Metodología de recuperación de símbolos Emberá-Chamí a partir de modelos de gestión de conocimiento”. *Latin American Research Review*, 57(3), pp. 662–678.
- Tovar Pinzón, Hermes
 1995 *Que nos tengan en cuenta. Colonos, empresarios y aldeas: Colombia 1800-1900*, Bogotá: Tercer Mundo.
- Ulloa, Astrid
 1992 “KIPARÁ”. *Dibujo y pintura. Dos formas EMBERA de representar el mundo*. Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
 2004 *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH-COLCIENCIAS.
 2012 “Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas”. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XVI, núm. 418 (65).
- Uribe de Hincapié, María Teresa
 1990 “La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia”, en: Gobernación de Antioquia. *Realidad social*. 2 vols., Medellín. Gobernación de Antioquia.
- Valencia G., María del Pilar
 2002 Justicia embera, identidad y cambio cultural. Reflexiones en torno a una experiencia. *El otro derecho*. núms. 26-27, pp. 113-34.
- Vargas Sarmiento, Patricia
 1990 “Los emberas y los cunas en frontera con el Imperio Español”. *Boletín Museo del Oro*. no. 29, pp. 75-101.
 1993 *Los embera y los cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*. Bogotá: CEREC. Instituto Colombiano de Antropología.
- Vargas, Patricia; Ulloa, Astrid y Zuluaga, Víctor
 1995 “Los Chamí y su contribución a la cultura regional”. Pereira: Banco de la República & Museo del Oro.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo
 1975 *Los chamí. La situación del indígena en Colombia*.
 1985 *Jaibanás. Los verdaderos hombres*.
 1998 *Guía bibliográfica. Nacionalidades indígenas embera y waunaan*.

Velasco, Marcela

- 2011 “Contested Territoriality: Ethnic Challenges to Colombia’s Territorial Regimes”. *Bulletin of Latin American Research*. vol. 30, no. 2. pp. 213–228.
- 2013 “Decentralization in multicultural areas: a comparison of social movements and ethnic self-governance in two Colombian communities”. *Political Science*. Colorado State University
- 2017 “20. Movimientos sociales contenciosos en Colombia, 1958-2014”. *Movimientos sociales en América Latina, perspectivas, tendencias y casos*. CLACSO, pp. 503-520.

Vélez Rendón, Juan Carlos

- 2002 Los pueblos allende el río Cauca. La formación del suroeste y la cohesión del espacio en Antioquia, 1830-1875. Medellín: Clío Editorial Universidad de Antioquia
- 2013 “Representaciones sobre el pasado de Antioquia”, en *Antioquia imaginada: pertenencia, narraciones de identidad y representaciones sociales*. Giraldo, J., & Giraldo, E. Editorial EAFIT.

Vélez Torre, I., Rátiva Gaona, S., & Varela Corredor, D.

- 2012 “Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca”. *Cuadernos de geografía: revista colombiana de geografía*, 21(2), pp. 59-73.

Villalba Ríos, María Alejandra

- 2017 Hacia una Política de lo Común. Experiencia de Gestión Comunitaria del Agua en el municipio de Támesis – Antioquia – Colombia. Tesis para obtener el grado de Maestra en Gestión Sustentable del Agua. Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México.

Villegas Vélez, Álvaro Andrés

- 2003 “Identidades y alteridad es en los rituales embera-chamí”. *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia. Medellín. volumen 17, no. 34, pp. 116-135.

Villegas, Jorge.

- 1977 *La Colonización de Vertiente en el siglo 19*. Medellín: Universidad de Antioquia.

González Yagari, María Omaira y Niaza Panchí, María Dolly

- 2018 “Jemededapeda baeraday. Espacio de aprendizaje y fortalecimiento cultural en los niños de la Institución Educativa Embera Karmata Rua”. Tesis de pregrado en pedagogía de la Lúdica. Fundación Universitaria los Libertadores. Bogotá.

Yagari González, Dora María

- 2017 “Ēbērã Sõ Bía (Embera de Buen Corazón). Referente de la Educación Propia. Ēbērã Sõ Bía Kavabidru: Dachi Evarimiká nurēadaita. Medellín-Colombia”. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Educación. Universidad de Antioquia.

Yagari Tascón, Gilberto

- 2013 “Fortalecimiento y revitalización de la lengua Materna de la cultura Chamí a través de la historia de origen para la defensa de la cosmogonía, la cosmovisión, la espiritualidad, Karmata Rúa, Municipio Jardín, Antioquia”. Tesis de Pregrado Licenciatura de la Madre Tierra. Universidad de Antioquia,

Yagari, Gladys

- 2010 “JEMEĐEĐA DACHI KŪRĪSIA MAU DACHI KAKUA ΘME. Juguemos con el pensamiento y el cuerpo para recrear a través de las expresiones culturales la memoria oral de Karmatarua”. Trabajo para optar al título de Magister en Educación, línea pedagogía y diversidad cultural. Facultad de Educación. Universidad de Antioquia.

Zapata Ciro, Alejandra et al.

- 2009 “Un esquema básico de ordenamiento territorial para el Resguardo de Cristianía. Núcleos de Cristianía y Dojuro (Municipios Andes-Jardín) Departamento de

- Antioquia”. Requisito para optar al título de Especialistas en Estudios Urbano Regionales. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.
- Zapata Restrepo, Gustazo A. y Mejía Aramburo, John Jairo.
 2019 *Andes. Identidad y memoria. Sostenibilidad y resiliencia*, Medellín: Marquillas S.A.
- Zapata Restrepo, Gustavo A.
 1996 “Educación y sociedad en Andes (1852-1900)”. Primer premio Concurso el archivo de mi pueblo cuenta una historia Gobernación de Antioquia.
 1997 *Educación y sociedad en Andes. Una aproximación a la historia municipal desde los procesos educativos*. Medellín: Editorial Piloto S.A.
 2017 “De Caramanta a Karmatarua... La lucha de un pueblo por su permanencia”. *Revista Mirador del Suroeste*, no. 63, pp. 19-20.
- Zuluaga Gómez, Víctor
 1988 *Historia de la Comunidad Indígena Chamí*. Bogotá.
 1996 *Extrañados en su tierra*. Pereira.
- Zuluaga-Sánchez, Gloria Patricia
 2020 “Conocimientos sobre el cambio ambiental: el caso de los indígenas productores de café de Karmata Rua, Colombia”. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*. Vitória, v.8, n. 2, pp. 44-69.
- Zusman, Perla
 2013 “La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos”. *Revista de Geografía Norte Grande*, (54), pp. 51-66.

PÁGINAS WEB (REDES SOCIALES, NOTICIAS ONLINE, VIDEOS)

Agencia Nacional de Tierras (ANT)

- Sin fecha Portal de Datos Abiertos ANT. <https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/search?collection=Dataset> (consultado en julio 2023).
- S. f. “Unidad Agrícola Familiar (UAF)”. https://www.ant.gov.co/wp-content/uploads/2022/09/Cartilla_UAF_v7.pdf (consultado en julio de 2024).

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

- 1983 “Ley sobre Realengos. Propuesta y aprobada por el Senado y la Cámara de Antioquia en el año de 1.812”. (11), pp. 336–341.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/31274> (consultado en octubre 2024).

AUPAN TV

- 2018 “EN ARCHIVO CELEBRACIÓN 147 MADRE TIERRA”.
https://www.youtube.com/watch?v=hqds_huAxPk (consultado en febrero de 2024).
- 2024 “Primer Foro Etnoeducativo en Karmata Rúa”.
<https://www.youtube.com/watch?v=9Nr9nB5wKoU> (consultado en marzo de 2024).
- 2024 “De Karmata Rúa, Jhonys Arleyder Baquiaza estrena nuevo tema musical”.
<https://www.youtube.com/watch?v=xoo3J869UsU> (consultado en marzo de 2024).

- Biblioteca Departamental Jorge Garces Borrero
S. f. “La Epopeya del Hacha (1-may-1928)”. Universidad ICESI.
<https://audiovisuales.icesi.edu.co/audiovisuales/handle/123456789/13390>
(consultado en junio de 2024).
- Bioconservacy
S. f. Bioconservacy <https://www.bioconservancy.org/biodiversidad> (consultado en octubre 2024).
- Cinturón Occidental Ambiental
S. f. <https://coaterritoriosagrado.org/coa/> (consultado en 12 de abril de 2024).
- Comisión de la Verdad
S.f. “Resistencia de la Organización Indígena de Antioquia”.
<https://www.comisiondelaverdad.co/resistencia-de-la-organizacion-indigena-de-antioquia> (consultado en abril de 2024).
2020 “‘Luz y paz’ y ‘Raperos indígenas por la paz’ - Linaje originarios”.
<https://www.youtube.com/watch?v=GBtVSRlc6sY> (consultado en marzo de 2024).
- Corporación Autónoma Regional de Antioquia
S. f. CORANTIOQUIA. <https://www.corantioquia.gov.co>
(consultado en mayo 2024).
- Claudia Fischer
2023 Werapara. <https://werapara.com/es/> (consultado en junio 2024).
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE)
2018 Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV).
<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018>(consultado en agosto 2023).
S. f. Unidad Agrícola Familiar Promedio Municipal (UAF) Manual Pedagógico.
<https://www.dane.gov.co/files/dig/ManualUAF.pdf> (consultados el 26 de julio de 2024).
- Facebook
2021 “Cátedra del Territorio – Sesión 64: Raíces históricas de los nuevos Caramanta. Poblamiento indígena en las márgenes del río Docató”. Cinturón Occidental Ambiental (COA).
<https://www.facebook.com/COATerritorioSagrado/photos/pb.100063551025009.-2207520000/4921147544597123/?type=3> (consultado en abril de 2024).
- Federación Nacional de Cafeteros (FNC o FEDECAFÉ)
S. f. <https://federaciondecafeteros.org/wp/> (consultado en mayo 2024).
- Función Pública
1991 “DECRETO 2067 DE 1991 (Septiembre 4) Por el cual se dicta el régimen procedimental de los juicios y actuaciones que deban surtirse ante la corte constitucional”.
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=30150>
(consultado en agosto de 2024).
- Fundación Heinrich Böll - Oficina Bogotá, Colombia
2022 *El suroeste ni se compra ni se vende*.
<https://co.boell.org/sites/default/files/2023-04/suroeste-antioque.pdf>
(consultado en abril de 2024).

Gobernación de Antioquia

- 2015 *Näberârâbâ büi dâpêdâdâ. Lo que los ancestros nos dejaron : nuestra identidad Embera en el suroeste de Antioquia* / [investigadores indígenas, Wilson Arley Tascón ... [et al.] ; traducción de textos, Abelardo Tascón].
https://kohareddebibliotecas.culturantioquia.gov.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=420555&query_desc=au%3A%22Scarpeta%20Galvis%2C%20Angélica%2C%22 (consultado en abril de 2024).

Hora 13 Noticias (H13N)

- 2024 “Desarticulan a los ‘Halcones del Suroeste’: generaban finanzas ilegales de \$216 millones en el Suroeste Antioqueño”.
<https://www.h13n.com/desarticulan-a-los-halcones-del-suroeste-generaban-finanzas-ilegales-de-216-millones-en-el-suroeste-antioqueno/266080/>
(consultado en octubre de 2024).

Instagram

- S. f. Alexa Yagarí: *eorō wērā* (mujer de barro).
<https://www.instagram.com/eorowera?igsh=em1sZjkyaDF6eDV>
(consultado en junio de 2024).

Laboratorio de Fuentes Históricas

- 2020 “Entrevista profesor Roberto Luis Jaramillo realizada por Alexander Múnera”. UN Radio, 100.4 FM. Locos por los archivos. Laboratorio de Fuentes Históricas. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.
<https://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/laboratorios/fuentes-historicas/15-locos-por-los-archivos/radio/52-roberto-luis-jaramillo.html>
(consultado en agosto de 2024).

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible

- S. f. Sistema Nacional Ambiental (SINA):
<https://www.minambiente.gov.co/ordenamiento-ambiental-territorial-y-sistema-nacional-ambiental-sina/> (consultado en abril 2024).

Misioneras Lauritas

- S. f. Laura Montoya Upegui. Archivo. Escritos.
<https://madrelaura.org/imagenes/noticia/archivo/escritos-de-santa-laura2770.pdf> y <https://madrelaura.org/escritos-de-santa-laura/129/cod21/>
(consultado en junio de 2024).

Noticias Colombia

- 2023 Resultados Elecciones Regionales: octubre 29 de 2023.
<https://www.colombia.com/elecciones/2023/resultados/alcaldia.aspx?C=AL&D=1&M=157> (consultado en agosto de 2024).

Parques Nacionales de Colombia

- S. f. Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAP):
<https://old.parquesnacionales.gov.co/portal/es/sistema-nacional-de-areas-protegidas-sinap/> (consultado en abril 2024).
- 2014 “Auto número 017 de 18 de enero de 2024. Por medio del cual se inicia el trámite de registro de la Reserva Natural de la Sociedad Civil ‘Reserva Natural Mesenia-Paramillo’” RNSC-252-2023.
<https://www.parquesnacionales.gov.co/wp-content/uploads/2024/02/Auto-No.-017-de-enero-18-de-2024-RNSC-252-23.pdf> (consultado en octubre de 2024).

Periódico El Colombiano

- 2021 “¿Quién está detrás de los grafitis amenazantes del Suroeste?”.
<https://www.elcolombiano.com/antioquia/seguridad/primer-capturado-por-grafitis-amenazantes-en-el-suroeste-antioqueno-GC15714543> (consultado en diciembre de 2023).
- 2023 “Comienza cosecha cafetera en el Suroeste y alcaldes alertan por crisis de seguridad”
<https://www.elcolombiano.com/antioquia/preocupa-seguridad-en-suroeste-antioquia-durante-cosecha-cafetera-DB22326432> (consultado en diciembre de 2023).
- 2023 “Rap Indígena, el playlist de moda”.
<https://www.youtube.com/watch?v=EqNFA1mexms> (consultado en marzo de 2024)

Periódico El Tiempo

- 2023 “Plan cosecha: así garantizarán la seguridad de Antioquia durante recolección de café”.
<https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/antioquia-asi-es-el-plan-cosecha-para-garantizar-seguridad-durante-recoleccion-de-cafe-805855> (consultado en diciembre de 2023).

Revista de estudiantes de la Universidad Católica Luis Amigó

- 2021 “Horizontes. Mariana Lenis en Made in Medellín”. pp. 12-13
https://issuu.com/marianalenis02/docs/trabajo_final/12 (consultado el 5 de julio de 2024).

Salvemos al suroeste

- S.f. <https://salvemosalsuroeste.com> (consultado en abril de 2024).

Unidad de Víctimas de Colombia

- S. f. Perfiles. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/perfil-de-la-directora-2/> y <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/suma/41114/> (consultado en marzo de 2024).

Verdad Abierta

- 2011 “El Incora, ‘40’ y sus ladrones de tierras”. <https://verdadabierta.com/el-incora-40-y-sus-ladrones-de-tierras/> (consultado en octubre 2024).

Wikipedia

- S. f. “‘Horizontes’ (1913) Francisco Antonio Cano”. Museo de Antioquia.
[https://es.wikipedia.org/wiki/Horizontes#/media/Archivo:'Horizontes'_\(1913\)_by_Francisco_Antonio_Cano_-_Museo_de_Antioquia_-_Medell%C3%ADn_-_Colombia_2024.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Horizontes#/media/Archivo:'Horizontes'_(1913)_by_Francisco_Antonio_Cano_-_Museo_de_Antioquia_-_Medell%C3%ADn_-_Colombia_2024.jpg) (consultado en julio 2024).

YouTube

- 2020 “Mi Pueblo. Kmilo G”. 115
<https://www.youtube.com/watch?v=46J3XmUSvNM> (consultado en marzo de 2024).
- 2024 “Jhonys Vaquiza. La historia Video Oficial”.
<https://www.youtube.com/watch?v=J7D97fHatec> (consultado en marzo de 2024).

REFERENCIAS DEL EPÍLOGO

CORANTIOQUIA

2020 “Por la cual se autoriza la cesión de una licencia ambiental”. <https://sirena.corantioquia.gov.co/esirena/CtrlPublicaciones?ctrlAction=D&doc=1449721> (consultado diciembre de 2024).

CR. SiB (Herramienta del Sistema de Información sobre Biodiversidad de Colombia)

2018 Estudio de impacto ambiental PCH LA JOYA. http://ipt.sibcolombia.net/cr-sib/resource.do?r=6359_eiapchlajoya_20180313 (consultado diciembre de 2024).

2024 Modificación de licencia ambiental, PCH La Joya. http://ipt.sibcolombia.net/cr-sib/pdf.do?r=6359_eiapchlajoya_20180313&n=162262F338A (consultado diciembre de 2024).

Data crédito empresas

2018 Constitución de la microempresa PCH La Joya S.A.S. E.S.P. <https://www.datacreditoempresas.com.co/directorio/pch-la-joya-sas-esp.html> (consultado diciembre de 2024).

Facebook

2018 Mesa Ambiental de Jardín. https://web.facebook.com/mesaambiental.jardin/photos/a.588689181266903/1247449988724149/?type=3&_rdc=1&_rdr (consultado diciembre de 2024).

Ministerio de Ambiente

2018 “Por el cual se requiere información adicional y se toman otras determinaciones”. <https://archivo.minambiente.gov.co/images/normativa/app/autos/6e-AUTO%20373.pdf> (consultado diciembre de 2024).

Toro, Catalina y García, Andrés M.

2015 “Estudios de factibilidad para desarrollo de proyectos de PCH’S en Colombia basados en la normatividad vigente, la Ley 1715 y el mecanismo de desarrollo limpio, proyecto Río Claro, Jardín – Antioquia”. Trabajo de grado para optar al título de ingeniero electricista. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín. <https://es.scribd.com/document/683207866/TESIS-Catalina-Toro-Mauricio-Garcia-1> (consultado junio de 2024).

ANEXO

I. Tabla de archivos históricos consultados

No.	Archivo	Título o identificación del documento	Fecha
1	AHMA	“Libro Copiador” y “Comunicaciones”.	1859
2	AHA	Tomo 2544, Doc. N°1, ff. 41r-193v.	25/06/1859
3	AHA	Tomo 2545, ff. 1r-193v.	1859 - 1860
4	AHA	Escrituras 815-977. “Por el cual G. Echeverri dona 100 fanegadas de tierra a los indios del San Juan”, ff. 1478r-1478v.	28/08/1860
5	AHA	Escrituras 815-977. “Donación Gabriel Echeverri a los semi indigenas Felix Tascon y otros”, ff. 1477r-1477v.	13/11/1874
6	AHMJ	“Libro constitutivo del Cabildo de los indígenas de “Caramanta” hoy Cristianía”.	9/11/1907
7	Copia digital	Copia segunda del archivo notarial número 967. “Titulación de tierras de Cristianía y anexo de 1960”. Transcripción de Clímaco Ramos (Notario 2° de Medellín).	24/02/1928

AGN (Colombia), CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3//11.1.4
Archivos Oficiales, Ministerio de Gobierno, Transferencia n.2, Carpeta 1,
“Resguardo indígena de Caramanta o Cristianía, Municipio de Jardín,
Departamento de Antioquia”, 1939 – 1960.

8	AGN	“Oficio del Ministerio de Agricultura y Comercio al Departamento de Colonización de tierras”, f. 174r.	23/05/1939
9	AGN	“Comunicación respuesta del alcalde de Jardín al Ministerio de Economía Nacional”, ff. 175r/v -176r.	19/07/1939
10	AGN	“Recibo del Oficio”, ff. 177r.	02/08/1939
11	AGN	“Telegrama Oficio y Recibo del Oficio”, ff. 178r - 179r.	02/08/1939
12	AGN	“Solicitud Ministerio de Industria y Trabajo al Notario 2° de Medellín”, f. 180r.	04/08/1939
13	AGN.	“Respuesta Notario 2° de Medellín con copia de la escritura origina”, f. 181r/v.	12/08/1939
14	AGN	“Ministerio de Trabajo solicita la creación de un Cabildo en Cristianía o Caramanta”	04/08/1939
15	AGN	“Solicitud de Industrias y Trabajo al director del Archivo General del Departamento de Antioquia”, f. 184r.	04/08/1939
16	AGN	“Respuesta de Gabriel Arango, director de la Biblioteca y Archivo de Antioquia”, ff. f.185r-188v.	11/08/1939
17	AGN	“Documentos pertenecientes al hasta ahora denominado resguardo de indígenas de Caramanta o Cristianía, ubicado en el municipio del Jardín (Antioquia)”, f. 189r.	26/01/1940
18	AGN	“Comunicación del alcalde de Jardín al ministro de Economía Nacional”, f. 190r.	20/02/1945
19	AGN	“Comunicación de la Comunidad Indígena de la vereda Cristianía al ministro de Agricultura”, ff. 191r-196v.	04/04/1959
20	AGN	“Respuesta a la Comunidad Indígena por Gregorio Hernández de Alba”, ff. 197r/v – 198 r/v.	07/07/1959

AGN (Colombia), CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3//84.2.2
Ministerio de Gobierno, Ingresos Documentales, División de Asuntos Indígenas,
Caja 84, Carpeta 2, “Resguardo Indígena de Cristianía, Antioquia”, 1971-1980.

21	AGN	“Oficio Martín J. Camacho Barrero (director) [Del INCORA adscrito al Ministerio de Agricultura]”, f. 21	02/11/1971
22	AGN	“Oficio de Ángel Reyes Roa (Coordinador División de Asuntos Indígenas) para Aníbal Tascón (Andes-Ant.)”, f. 22.	16/05/1972
23	AGN	“Oficio de Marina Ramírez Zapata (Antropóloga – Jede División Asuntos Indígenas / Ministerio de Gobierno) para el (Doctor) Jaime R. Echavarría (Gobernador del Departamento – Antioquia, Medellín)”, f. 23.	26/06/1975
24	AGN	“Oficio de Carlos Morillo Erazo (secretario Jurídico - Encargado- del INCORA -Ministerio de Agricultura. Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) para (doctor) Julián Narváez Hernández (jefe División Asuntos Indígenas Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad – Ministerio de Gobierno”, f. 24.	06/09/1976
25	AGN	“Oficio de Hernando Aguilar Zuluaga (abogado – sección de asistencia legal), aprobado por Julián Narváez Hernández (jefe Divindigenas) para Guillermo Chivita Cárdenas (jefe – Titulación de Tierras – INCORA)”, ff. 25, 26, 27.	29/09/1976
26	AGN	“Telegrama de Aníbal Tascón González para el jefe División Asuntos Indígenas (Ministerio de Gobierno)”, f. 28.	19/04/1978
27	AGN	“Telegrama de Aníbal Tascón González para el ministro de Gobierno”, f. 29.	8/06/1978
28	AGN	“Oficio de Armando Mendoza Mendoza (jefe elegido) – División Titulación de Tierras (INCORA)) para Julián Narváez (jefe División Asuntos Indígenas (Ministerio de Gobierno)”, f. 31.	06/07/1978
29	AGN	“Telegrama de Fernando Parra y José Calderón (de la Acción Campesina Colombiana) para Alfredo Araujo Grau (ministro de Gobierno)”, f. 32.	17/07/1978
30	AGN	“Carta del Sindicato Textil SINDECO (Dirección Rosellón) a Julio Cesar Turbay Ayala (presidente de Colombia)”, f. 33.	17/08/1978
31	AGN	“Oficio de Zacarias Luna Olivera (jefe División Titulación de Tierras) a (señores) ACCIÓN CAMPESINA COLOMBIANA. c.c. Mingobierno – Div. Asuntos Indígenas”, ff. 34.	22/08/1978
32	AGN	“Carta del CABILDO INDÍGENA DE CRISTIANÍA para el (señor) director general INCORA”, f. 35.	25/09/1978
33	AGN	“Marconigrama de Julián Narváez Hernández jefe Asunto Indígenas para director regional del INCORA (Medellín – Antioquia)”, s. f.	05/03/1979
34	AGN	TELEGRAMA de Aníbal Tascón (Gobernador Cabildo Indígena Cristianía) e Isaías Tamaniz Yagarí (Gobernador suplente) para ministro de Gobierno German Zea Hernández.”, f. 38.	05/03/1979

35	AGN	“Carta de Aníbal Tascón González (Gobernador Principal del Cabildo Indígena de Cristianía Jardín Antioquia) para Julián Narváez Hernández (jefe de Asuntos Indígenas)”, f. 39.	27/03/1979
36	AGN	“Telegrama de Aníbal Tascón González (Gobernador Principal Cabildo Indígena Cristianía) para Julio Cesar Turbay Ayala (presidente de la Republica)”, f. 40.	25/04/1979
37	AGN	“Carta de Aníbal Flórez G. (presidente de SINTRADEC – SINDICATO DE TRABAJADORES DE LA FEDERACIÓN NACIONAL DE CAFETERAS DE COLOMBIA) Y Héctor Posada (secretario general) para (señores) ministro de Gobierno y director de Departamento de Desarrollo e Integración de la Comunidad”, ff. 41-42.	27/06/1979
38	AGN	“Comunicado CABILDO INDÍGENA CHAMÍ DE LA VEREDA LA MARÍA”, Valparaíso – Antioquia, (Hoy resguardo Marcelino Tascón), f. 43-44.	13/07/1980
39	AGN	“Carta del Sindicato Textil de Coltejer SEDECO (Rosellón, Envigado) a nombre de Gabriel Sánchez (presidente) y Rodrigo Uribe (Sr. sGeneral) con copia al Gerente General del INCORA (Medellín), el Cabildo Indígena de Cristianía (Jardín – Ant.) y el Ministerio de Gobierno en la División Asuntos Indígenas.”, f. 45.	Sin fecha
40	AGN	“Carta enviada por el SINDICATO DE TRABAJADORES DE COMPAÑÍA PINTUCO. Presidente: Harvey Zapata. Secretario General: Hugo Alberto Villada.”, f. 47.	12/11/1980
41	AGN	CO.AGN.AO. 100.MGOB2.3.59.1.1 Ministerio de Gobierno, Ingresos Documentales, División de Asuntos Indígenas, Caja 7, Carpeta 24, Correspondencia enviada por la División Operativa de Asuntos Indígenas, “Carta enviada por Hernando Aguilar Zuluaga (Abogado – Sección Asistencia Legal) y aprobado por Julián Narváez Hernández (jefe División Indígenas) para el (Doctor) Guillermo Chitiva Cárdenas (jefe de Titulación de Tierras – INCORA)”, ff. 193, 194, 195.	29/09/1976
42	AGN	CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3/53.1.3 Ministerio de Gobierno, Ingresos Documentales, División de Asuntos Indígenas, División de Asuntos Indígenas, Caja 20, Carpeta 65, Correspondencia enviada y recibida, Ministerio de Gobierno, Población Indígena Catío y Cuna de Antioquia, “Oficio de Julián Narváez Hernández (jefe de Asuntos Indígenas – Ministerio de Gobierno) para (Doctor) Fabio Valencia Morato (jefe Asistencia Legal)”, f. 27.	8/05/1978
43	AGN	CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3.74.2.1 Ministerio de Gobierno, Ingresos Documentales, División de Asuntos Indígenas, Correspondencia enviada por el jefe de la División de Asuntos Indígenas, Caja 62, Carpeta 1, “Oficio de Julián Narváez Hernández (jefe de Asuntos Indígenas) para (señor Doctor) Antonio Varela Torres (jefe Comisión de Asuntos Indígenas) alcalde Municipal TURBO-ANTIOQUIA”, f. 204.	10/10/1979

AGN (Colombia), CO.AGN.AO/100.MGOB [2]-3//62.2.1
Ministerio de Gobierno, Ingresos Documentales, División de Asuntos Indígenas, División de Asuntos Indígenas, Correspondencia enviada y recibida, Caja 9, Carpeta 32, 1978.

44	AGN	“Oficio de Julián Narváez Hernández para Antonio Varela Torres (Promotor de Asuntos Indígenas de Antioquia) Alcaldía Municipal de Turbo – Antioquia”, f. 27.	7/11/1978
45	AGN	“Oficio de Julián Narváez Hernández para el director regional de INCORA. Medellín – Antioquia”, f. 29.	7/11/1978
46	Copia digital	Copia del archivo notarial número 967. “Titulación de tierras de Cristianía”. Transcripción de José Rodríguez H (director del A.H.A.)	16/02/1976

Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA)
Adquisiciones, Resguardos Indígenas, “Programa de adquisición de tierras de la comunidad civil indígena de Cristianía – Ubicada en la jurisdicción del Municipio de Jardín”, 1973 - 1981, ff. 2 – 83.

47	INCORA	“Comunicación Ministerio de Gobierno e INCORA”, ff. 4-5.	29/09/1973
48	INCORA	“Cuadro relación de expedientes de adquisición “Comunidad Indígena de Cristianía”, ff. 7-12.	28/07/1980
49	INCORA	“Mapa: Ubicación de los predios cercanos a la comunidad indígena de Cristianía” (por el antropólogo Luis Fernando Vélez) f. 22.	Sin fecha
50	INCORA	“INFORME director regional del proyecto Antioquia del INCORA”, ff. 25-28.	21/04/1981
51	INCORA	“Copias autenticadas de la Escritura n. 289 de 1.982 de la Notaría Trece, mediante la cual el D. Libardo Escobar Pérez vende a los citados fundos (sic) a la Comunidad Indígena de Cristianía”, ff. 30-38.	15/02/1982
52	INCORA	“Acta de reunión celebrada en la dirección regional del proyecto Antioquia para finiquitar lo relacionado con la adquisición de tierras para la comunidad indígena de Cristianía.”, ff. 39-43 (r/v).	14/12/1981
53	INCORA	“Comunicación en la que se hace constar que en 1981 por el decreto número 1333 del 25 de junio, fue suspendida la Inspección Departamental de Policía de Cristianía, perteneciente al municipio de Jardín.”, f. 44.	25/02/1982
54	INCORA	“Copia acta de reunión celebrada en la dirección regional del proyecto Antioquia para finiquitar lo relacionado con la adquisición de tierras para la comunidad indígena de Cristianía.”, f. 45-51.	14/12/1981
55	INCORA	“Copia para el INCORA del acta de la reunión celebrada en la dirección regional del proyecto Antioquia para finiquitar lo relacionado con la adquisición de tierras para la comunidad indígena de Cristianía y otras comunicaciones con el INCORA sobre la compraventa de los predios con LIBARDO ESCOBAR por VILLA INES y SORRENTINO en 25 millones de pesos.”, f. 52-62.	17/12/1981

56	INCORA	“Acta de una reunión celebrada en la dirección regional del proyecto Antioquia, con el fin de acordar la forma de pago del aporte económico que harán los propietarios de predios afectados por el programa de Cristianía para la solución de este.”, ff. 63-68.	02/02/1982
57	INCORA	“Certificado n. B2-320. Matricula nobiliaria de la finca compuesta por los lotes denominados “Villa Inés-Caramanta, Sorrento y Villa María”, registrador de Andes-Ant., ff. 69-70.	01/04/1982
58	INCORA	Certificado n. B2-433. Matricula nobiliaria del predio “El descanso.” registrador de Andes-Ant., ff. 71 r/v – 72r.	21/03/1982
59	INCORA	Comunicación de Iván Garcés Ospina, registrador seccional, a Martín Emilio Ospina Gómez, director regional de proyecto Antioquia. Sobre partes del proceso de hipoteca de uno de los predios y errores en la digitación de algunos números en las matrículas. Adjuntos certificados.	08/06/1982
60	INCORA	Certificado n. B2-511. Matricula nobiliaria del predio “Sorrento”, registrador de Andes-Ant., ff. 74-75.	09/06/1892
61	INCORA	Certificado n. B2-512. Matricula nobiliaria del predio “Villa Inés”, registrador de Andes-Ant., ff. 76-78.	08/06/1982
62	INCORA	Certificado n. B2-512. Matricula nobiliaria del predio “Villa María”, registrador de Andes-Ant., ff. 79-80.	08/06/1982
63	INCORA	“Comunicación de Martín Emilio Ospina Gómez, director regional, a Armando Mendoza, jefe división Ingreso de tierras INCORA para resolver inquietudes sobre el papeleo del Terreno El Descanso.”, s.f.	08/06/1982
64	INCORA	“Comunicación a Carlos Morillo Erasa, división de Ingreso de Tierras del INCORA, para enviarle los documentos pertenecientes al proceso de negociación para la adquisición de los predios”, s.f.	08/10/1982
65		“Comunicación a Carlos Morillo Erasa, división de Ingreso de Tierras del INCORA, para enviarle los documentos pertenecientes al proceso de negociación para la adquisición de los predios” f. 81.	19/10/1982
66	INCORA	“Copia autentica de la comunicación dirigida al procurador agrario para los departamentos de Antioquia y Chocó: IGNACIO ARBOLEDA [procurador de los dos departamentos] en la cual se fijan las pretensiones de la comunidad frente al programa de adquisición de tierras del INCORA. Representados por IVAN CERTIGA VELEZ: Gobernador principal de la comunidad Indígena Cristianía”, f. 82.	26/01/1981
67	INCORA	Comunicación de Libardo Escobar Pérez (“Abogado Universidad de Medellín y Londres”) al INCORA para informar la relación de los dineros recibidos y garantizar el cumplimiento de las obligaciones adquiridas por los propietarios de los 9 predios afectados”, f. 83.	09/11/1982