

Recuperando territorios y derechos

Relaciones espaciales y transformaciones culturales. El caso de la comunidad indígena embera de Nusidó, municipio de Frontino (Antioquia, Colombia)¹

Julián de Jesús Pérez Ríos

Antropólogo investigador, Grupo de investigación Estudios del Territorio

Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: julianperezrios@gmail.com

Pérez, Julián (2014). "Relaciones espaciales y transformaciones culturales. El caso de la comunidad indígena embera de Nusidó, municipio de Frontino (Antioquia, Colombia)". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 29, N.º 47, pp. 141-158.
Texto recibido: 13/01/2014; aprobación final: 17/05/2014.

Resumen. En este artículo se presenta el caso del resguardo indígena de Nusidó, ubicado en el municipio de Frontino, Occidente del departamento de Antioquia, en Colombia. Buscando comprender algunas de las problemáticas socioespaciales que afronta esta comunidad, caracterizada desde el ámbito económico por un cambio hacia el monocultivo de la caña de azúcar y la elaboración de panela, se realizó un acercamiento de tipo etnográfico que permitió evidenciar algunos vínculos entre cambio cultural y relaciones socioespaciales, en un entorno marcado por la actividad agroindustrial y la proximidad a los centros poblados.

Palabras clave: Colombia, Antioquia, resguardos indígenas, monocultivo, estudios socioespaciales.

1 Este artículo es producto de la investigación "Construcción social del espacio en el resguardo de Nusidó, Occidente de Antioquia", financiada por el Comité para el Desarrollo de la Investigación —CODI— de la Universidad de Antioquia mediante la convocatoria de Regionalización 2012. Agradecemos el apoyo recibido de la Estrategia de Sostenibilidad 2012-2014 de la Universidad de Antioquia.

Spatial relations and cultural transformations. The case of the indigenous community of Nusidó, Frontino town (Antioquia, Colombia)

Abstract. This paper presents a case study of the indigenous resguardo of Nusido, located in the municipality of Frontino, in the western region of the department of Antioquia, Colombia. The study consisted of an ethnographical approach for identifying the links between cultural change and socio-spatial relations in order to comprehend the issues that have arisen with the positioning of monoculture of sugar cane and the elaboration of panela (a solid piece of unrefined sugar cane), in a context heavily signed by the agribusiness activity and the proximity to non-indigenous population centers.

Keywords: Colombia, Antioquia, indian reservations, monoculture, sociospatial studies.

Contexto social y dinámicas locales

En Colombia, la lucha de los pueblos indígenas por la tierra está cruzada por una paradoja: la necesidad de comprar terrenos que en el marco de una justicia equitativa debían ser suyos, por herencia. Y a pesar del logro que significa la recuperación del territorio, en algunos casos ocupar una zona recobrada implica continuar la vida en espacios producidos en el seno de la sociedad mayor,² que configuran nuevas relaciones sociales en un mundo dominado por la forma de vida *capunia*, como llaman los embera a los no indígenas. Es el resguardo de Nusidó una muestra de cómo este proceso de recuperación de tierras ha implicado, para algunos, la adaptación a nuevos espacios en los cuales las formas ancestrales de ser indígenas han debido adaptarse a las nuevas condiciones socioespaciales.

La historia colonial de los habitantes de Nusidó y la relación de sus antepasados con la tierra que hoy ocupan se remonta a finales siglo XVIII, cuando la Corona española determinó la creación del resguardo de Cañasgordas, una extensa zona cercana a las 350.000 ha, y que ocupaba el actual territorio de los municipios de Cañasgordas, Frontino, Uramita, la mayor parte de Dabeiba y la mayor parte de la cuenca del río Murrí en el norte de Urao (Pérez, 2012). No obstante, el proceso de “colonización antioqueña” en la vertiente del Atrato, las políticas estatales de fragmentación de los resguardos y la acción de los poderes locales derivaron en el despojo de las tierras que pertenecían a los indígenas embera, expulsándolos hacia tierras pantanosas como la zona del Murrí, hacia tierras lejanas como las cabeceras de los ríos Sinú y San Jorge, o confinando a los grupos que lograron mantener pequeñas porciones de tierra cerca de las zonas más fértiles, como el valle de Musinga, al occidente de la cabecera municipal de Frontino, departamento

2 Se usa el término “sociedad mayor” para expresar una relación demográfica, una corriente principal en términos culturales (aún con su heterogeneidad interna) y unas relaciones de poder entre esta y las sociedades minoritarias.

de Antioquia, lugar del actual resguardo de Nusidó, territorio recuperado³ a finales de los noventas del siglo xx por la Organización Indígena de Antioquia (OIA).

El presente artículo busca entonces abordar el caso del resguardo de Nusidó, conformado en predios de una finca dedicada al cultivo de la caña de azúcar y la elaboración de panela, lo cual ha significado para los indígenas embera, que lo habitan, profundos cambios en su forma de vida tradicional, cambios que, según se argumentará, tienen su origen en la interacción con el nuevo espacio.



Figura 1. Resguardo de Nusidó. Ubicación en el valle del río Musinga y cercanía a los centros poblados de Frontino y Nutibara.

El municipio de Frontino se encuentra en la subregión Occidente del departamento de Antioquia, al occidente de Colombia, sobre la vertiente Este del río Atrato, en una topografía montañosa que forma fértiles valles de altura media en la hoya del río Sucio (como el valle del río Musinga, a 1450 msnm en su parte alta), en un clima variable según los pisos térmicos, mientras en la hoya del río Murri, las estribaciones de la cordillera occidental derivan en paisajes aluviales, selváticos y en algunas zonas pantanosas, conformando un entorno rico en biodiversidad y recursos entre la sucesión de pisos térmicos desde los páramos hasta las tierras bajas.

3 Desde mediados de la década de los ochenta, la OIA ha venido desarrollando un proceso de recuperación de tierras por medio de compras, titulación, saneamiento jurídico y ampliación de territorios ancestrales, como respuesta a las demandas de los pueblos originarios e impulsado luego en el marco del convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, adoptado por Colombia en el marco de la Constitución Política de 1991.

El poblamiento del municipio de Frontino estuvo ligado a la minería aurífera, actividad que ejerció durante el siglo XIX gran influencia en los proyectos de integración económica y social de la zona, como la construcción de una salida al mar para Antioquia, y en general, en la colonización de la región, conformando alrededor de las minas de El Cerro un importante núcleo poblacional asociado a una economía de enclave (Piazzini, 2009).

No obstante, la colonización no se dio en un espacio vacío, ya que la preexistencia del resguardo de Cañasgordas anunciaba la presencia de los indígenas embera. Con la caída del régimen colonial, el novel gobierno republicano determinó acabar con toda forma de propiedad comunal, buscando la circulación de la tierra como bien comercial y un control político sobre la propiedad (Brew, [1977] 2000; Ochoa, 2006;). Así, con la expedición de la Ley 2 del 6 de marzo de 1832, que ordenaba la repartición de los resguardos, se dio vía libre a la fragmentación del resguardo de Cañasgordas, en un proceso que duraría cerca de 90 años. En aquella época, y durante la mayor parte del siglo XX, los colonos y los grupos de poder local se quedarían con las mejores tierras en repartición, mientras que desde el gobierno central y departamental se procuraba por la civilización de los indígenas embera, en estado de “salvajismo” (Pérez, 2012). Solo en 1985, con el nacimiento de la OIA, comenzaría un trabajo sistemático por la autonomía, la tierra, la cultura y la unidad de los pueblos indígenas de esta zona del país.

Ante la situación de un espacio fragmentado e insuficiente, la OIA buscó durante los años 90 ampliar el territorio, entre otras, de las comunidades embera de El Llano-Río Verde, La Blanquita, El Tambo y Loma de los Indios en Frontino, para lo cual se adquirió la finca llamada Sincerín, ubicada en el valle del río Musinga, a unos 15 km por carretera al noroeste de la cabecera municipal de Frontino. Este predio, con cerca de 258 ha, estaba equipado entonces con cultivos de café, caña de azúcar y un trapiche para la elaboración de panela. No obstante, solo indígenas de El Llano-Río Verde y Piedras Blancas se asentarían en el nuevo resguardo,⁴ constituido en el año 1998, cambiando el nombre de la finca Sincerín por el de resguardo de Nusidó, habitado actualmente por cerca de 256 indígenas embera, de acuerdo con la información suministrada por sus habitantes.

El cultivo de caña de azúcar y su elaboración en panela se han convertido en el principal renglón de la economía del municipio de Frontino. La tecnificación del cultivo (actualmente unas 2200 ha) ha generado volúmenes de producción de panela cercanos a las 20 toneladas semanales, comercializadas a través de la Asociación de Productores de Panela de Occidente —Asopafron—, de la cual hacen parte los indígenas de Nusidó. (Castañeda, A. Comunicación personal, 31 de enero de 2013).

4 Las comunidades de Loma de los Indios y El Tambo no se instalaron en el nuevo resguardo, debido a diferencias internas y a la no aceptación del rudo trabajo con la caña de azúcar, según los actuales habitantes de Nusidó.

La llegada de un grupo de indígenas embera a una explotación panelera, actividad propia de la producción socioespacial de la “sociedad mayor” en Antioquia, no sólo produjo un nuevo espacio; el resguardo como propiedad colectiva y como territorio étnico, sino que ha provocado importantes transformaciones en la comunidad indígena, impulsadas por las nuevas condiciones espaciales. Con este escrito, se busca entonces realizar un aporte a las discusiones en torno al espacio como producción y productor de lo social, a partir de un caso en el cual, al tiempo que un grupo produce su espacio, este, en su contexto, produce (transforma) las relaciones de producción y reproducción del grupo. De esta manera, la doble pregunta a partir de la cual se aborda el caso es ¿Cuáles son las transformaciones que ha experimentado el espacio de Nusidó con la presencia de los indígenas, y cuáles son las transformaciones que han sufrido los indígenas ante la vida en un nuevo espacio? Las respuestas a estas preguntas serán expuestas con base en la información recopilada en el trabajo de campo realizado con los habitantes de Nusidó entre finales del año 2012 y principios del 2013.

Metodología. El espacio como producción y productor de lo social

Partiendo de una propuesta de corte cualitativo, se realizó un acercamiento etnográfico a la comunidad de Nusidó con un alcance exploratorio-descriptivo (Martínez, 2008), lo cual permitió mantener abiertas las posibilidades de elaborar preguntas más allá de los presupuestos iniciales de la investigación. La propuesta de comprender las transformaciones sufridas por la comunidad indígena en términos espaciales se efectuó mediante la realización de trabajo de campo entre diciembre de 2012 y febrero de 2013, a partir de entrevistas semiestructuradas aplicadas mediante la identificación, en compañía de un guía de la comunidad, de informantes clave, hombres y mujeres adultas, conocedores del proceso de llegada al resguardo y de las dinámicas propias de la comunidad en su espacio, como parte del entorno económico y social. Como producto, se obtuvieron 16 entrevistas con habitantes del resguardo, 6 realizadas en la OIA, en la Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia, en el grupo de investigación Diverser de la Universidad de Antioquia y al representante del gremio de productores de panela de Frontino —Asopafron—. Estas entrevistas, combinadas con la conversación, recorridos y registro fotográfico, me permitieron un acercamiento a la vida en el resguardo.

En el diseño de las entrevistas se incluyeron, en términos generales, preguntas sobre la historia del resguardo, sobre cómo era el espacio en sus antiguos lugares de residencia y cómo se percibe el cambio y adaptación al nuevo espacio; sobre las iniciativas de trabajo comunitario, la relación con los campesinos de la zona, con el entorno socioeconómico y con los indígenas que habitan en las zonas selváticas; sobre las actividades productivas en general y en relación con la explotación pa-

nelera, y sobre las ideas de los miembros de la comunidad relacionadas con el ser indígenas y los cambios que ha originado la vida en el nuevo espacio.

Para el análisis de la información se realizó la transcripción de las entrevistas y la clasificación de sus contenidos y de las notas de campo mediante categorías de análisis construidas antes, durante y después del trabajo de campo, en la medida en que el acercamiento a la realidad del resguardo posibilitó la identificación de asuntos centrales que en la etapa de formulación no habían sido previstos.

En términos metodológicos, la labor de investigación y de análisis estuvo estructurada alrededor de las preguntas sobre la producción social del espacio y sobre el espacio como productor de lo social, tomando como referentes tanto al resguardo como al espacio amplio donde se tejen las relaciones con la sociedad mayor. De entre las múltiples perspectivas para abordar la relación de las sociedades con su entorno, la mirada sobre el espacio emerge en lo que se ha denominado el “giro espacial” en las ciencias sociales (Piazzini, 2011). Esta perspectiva ha generado un enfoque sobre el espacio, relegado al plano de lo material y lo estático por el primado del tiempo en las ciencias sociales y la filosofía: “El espacio aún se sigue tratando como fijo, muerto, adialéctico [undialectical]; el tiempo como riqueza, vida, dialéctica, el revelador contexto para la teorización de la crítica social” (Soja, 1990: 11). La reflexión sobre el espacio ha abierto nuevos caminos de interpretación tanto para la geografía como para las (demás) ciencias sociales y humanas, pensado en términos de producción, como categoría básica, trascendiendo conceptos ya filtrados como territorio y región.

Para Lefebvre (2000) el espacio se asimila a una mercancía, es decir, tiene valor de uso, valor de cambio, es un producto que se compra y se vende, e incluso, se consume. El espacio es producto (y productor) de las relaciones sociales, de las representaciones, de las interacciones, de las relaciones de producción y de reproducción. Producción, concepto clave en la propuesta de Lefebvre, tiene su origen en los planteamientos de Kalr Marx sobre la naturaleza de las mercancías, relacionado directamente con concepto trabajo. Para Marx, producción equivale a transformación (Marx, [1867] 1964: 133). Producir significa transformar, darle valor de uso a lo estático, transmitiendo energía mediante acciones, que como productivas, devienen en trabajo. En términos espaciales, la producción implica la transformación del entorno, no solo desde lo físico, también desde lo simbólico, llenando de significados el espacio natural y el espacio social. Mediante las acciones productivas el espacio se materializa, es decir, se convierte en realidad, se transforma de un espacio desconocido a uno interpretado, concreto. Y a partir de estos espacios producidos, más allá de su conocida tríada espacial,⁵ Lefebvre anticipa la emer-

5 Actualmente genera reconocimiento la figura de Henri Lefebvre como analista del espacio, a través de una tríada conceptual para comprenderlo en su producción como percibido (por sus usuarios), concebido (por urbanistas, planificadores, técnicos, científicos) y vivido (por los usuarios que lo viven y lo transforman) (Lefebvre, 2000).

gencia del espacio diferencial, como forma alternativa que se opone al espacio abstracto (fruto del trabajo abstracto que genera valor de cambio), propio del capitalismo (Lefebvre, 2000: 61; Hiernaux-Nicolas, 2004). Ya que la reproducción de las relaciones sociales de producción dentro del espacio abstracto implica tanto la disolución de antiguas relaciones como la generación de otras nuevas, y dado que el espacio abstracto tiende a homogeneizar, a eliminar las diferencias y particularidades, el espacio diferencial debe ser producido acentuando las diferencias y devolviendo la unidad a las prácticas sociales que el espacio abstracto ha fraccionado (Lefebvre, 2000: 64).

A partir de esta breve aproximación a los planteamientos de Lefebvre, y adoptando algunos de sus conceptos clave, se buscará mostrar cómo los indígenas de Nusidó han transformado un espacio ajeno en uno apropiado y significado (como resguardo), mientras este espacio, delimitado y en su contexto, ha producido transformaciones sociales que afectan su forma ancestral de ser indígenas.⁶

El resguardo, espacio diferencial

El resguardo es una institución originada en la administración colonial de la corona española, como medida de protección para los indígenas mediante la adjudicación de terrenos, bajo la lógica de preservar la mano de obra que sustentaba en gran parte el sistema colonial. Estos terrenos, entregados a título comunitario, seguían siendo propiedad de la Corona española. No podían ser vendidos ni arrendados, ni se admitía allí, en teoría, la intervención de españoles y criollos (González, 1979).

El régimen republicano, como ya se mencionó, buscó la disolución de toda propiedad comunal mediante la Ley 2 del 6 de marzo de 1832, la cual dictaminó repartir la propiedad comunitaria de los resguardos para otorgar a cada familia indígena una porción de tierra. Esta acción provocó la pérdida de gran parte de los territorios indígenas, ya que no todo el espacio reconocido como resguardo fue repartido, sino que fue siendo apropiado en el proceso por políticos locales y terratenientes. Solo a partir la promulgación de la Constitución Política de Colombia en 1991, bajo la influencia de los movimientos indígenas y ante la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, los pueblos originarios lograrían obtener derechos diferenciales sobre parte del territorio ancestral, con base en el precepto del reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural de la nación unitaria.

La Constitución de 1991 dotó al nuevo resguardo de características similares a las de su predecesor colonial, es decir, una posesión comunal de la tierra que no puede

⁶ En este documento se emplea la expresión “ser indígena”, no como categoría filosófica, sino como expresión que afirma una forma específica de existencia social, en este caso, desde lo étnico.

ser objeto de cambio, ya que en el artículo 63 se hace de esta una propiedad inalienable, inembargable e imprescriptible, dada por la presencia ancestral de los indígenas, a quienes se debe proteger y reconocer en su diferencia. Es en este punto donde se puede comprender el espacio del resguardo como producto del “ser indígena”, es decir, de los sistemas de creencias y prácticas culturales, de atributos, cualidades, características e incluso prejuicios que llevan a afirmar (desde afuera y desde adentro de las comunidades) que una persona o una comunidad es efectivamente indígena, como la genealogía, la lengua, las tradiciones, la mitología, sus particulares relaciones de producción y reproducción y todos los patrones culturales exhibidos, vividos, significados y reproducidos por los grupos que se autorreconocen como aborígenes (ocupantes originarios). La existencia del resguardo en Colombia está fundada, entonces, en una relación indígenas-Estado en torno al espacio como condición de posibilidad para la existencia y legitimación de lo indígena.

De acuerdo con lo anterior, las características especiales del resguardo en Colombia permiten identificarlo, en términos de Lefebvre, como un *espacio diferencial*. Originado en los ajustes económicos del sistema colonial, este espacio afirma actualmente la diferencia de la cual es producto, y permite, aún bajo las inevitables transformaciones que impone el contacto con la sociedad mayor, la reproducción de las prácticas sociales y la unidad territorial y social indispensables para la continuidad biológica y cultural de los pueblos indígenas. De acuerdo con lo previsto en los planteamientos de Lefebvre, como espacio diferencial, la existencia del resguardo de indígenas es en sí misma contradictoria, ya que se trata de un tipo de propiedad que va en contravía del capitalismo, de la propiedad privada individual o corporativa; es una forma comunal de tenencia de la tierra, y es, además, una propiedad a perpetuidad, que no se vende ni se hipoteca, otorgada solo a quienes se reconocen como indígenas, es decir, a quienes demuestran tener sistemas de creencias y prácticas ligadas a una etnicidad también diferencial y a la ocupación ancestral del espacio. Para el caso de los embera que habitan el resguardo de Nusidó, la vida en este espacio diferencial tiene importantes connotaciones, cruzadas por la necesidad de construir vínculos que trasciendan las relaciones ancestrales de producción y reproducción, buscando producir nuevos referentes en torno al trabajo comunitario y siendo indígenas en un espacio agroindustrial influido por la cercanía a los centros poblados, producido y dominado por la sociedad mayor.

Transformaciones desde el espacio. Trabajo individual, trabajo comunitario

La compra de la finca Sincerín por parte de la OIA en 1991, buscaba ofrecer un espacio digno para la vida de los indígenas embera que habitaban pequeños terrenos derivados del antiguo resguardo de Cañasgordas en el valle del río Musinga. Se trataba de una finca dotada de un trapiche para la elaboración de panela, con cultivos de café,

caña de azúcar y pastos naturales. Se esperaba entonces que los nuevos habitantes pudieran administrar la finca de manera comunitaria, distribuyendo funciones y organizando la producción para beneficio colectivo. No obstante, sus tradicionales relaciones de producción y reproducción interfirieron en este proyecto, ya que el sistema de producción de los indígenas embera dista mucho de ser comunitario; su organización social es de tipo familiar y tienen jefes cuyas decisiones y autoridad se restringen a su parentela (Carmona, 1993). Estas relaciones de producción implican prácticas económicas orientadas a la subsistencia de unidades familiares, con pocas expectativas de acumulación a futuro. Esto, en claro contraste con el proyecto de acumulación que implica la producción de panela para el campesino antioqueño.

La entrega de la finca Sincerín, convertida en el resguardo de Nusidó por la presencia de los indígenas embera, significó entonces un cambio radical en sus vidas, ya que se vieron avocados a enfrentar nuevas formas de producción y nuevas formas de organización social, realizando actividades que estaban por fuera de sus costumbres y conocimientos, aun cuando algunos indígenas conocían el trabajo con la caña de azúcar como jornaleros en fincas vecinas. Además, el nuevo resguardo fue fundado por seis familias provenientes de El Llano-Rioverde y seis familias de Piedras Blancas (Bailarín, Comunicación personal, 30 de enero de 2013), lo cual implicaba una previa organización socioespacial por parentelas. Estas relaciones de proximidad y de parentesco produjeron en cada conjunto una identidad de grupo, la cual derivó en desencuentros al momento de tomar decisiones y asumir u otorgar responsabilidades en el nuevo resguardo. Incluso, la llegada a Nusidó alteró la lógica espacial previa, con la distribución de las familias entre las antiguas viviendas de los trabajadores agregados de la finca Sincerín, en parte de acuerdo con relaciones de estatus o reconocimiento y sin tener en cuenta la organización espacial precedente, rompiendo el ordenamiento que sustentaba las tradicionales relaciones de reproducción.

La esperada equivalencia entre la vida en un espacio de propiedad comunitaria —una “comunidad”, término que ha servido desde el siglo XIX para designar también a los resguardos como forma de tenencia de la tierra (Pérez, 2012)— y el trabajo comunitario no tuvieron en cuenta las relaciones de producción y reproducción tradicionales entre los embera, acentuadas en este caso bajo la influencia del modelo individualista de la sociedad mayor. Una supuesta comunitariedad indígena se asociaba a una prevista capacidad de trabajo asociativo, lo cual se vio cuestionado por las prácticas tradicionales de los indígenas, hecho reconocido por Carlos Augusto Salazar, Gerente Indígena de Antioquia, uno de los gestores de la entrega del resguardo:

Fuimos idealistas en pensar que cierta idea de comunitariedad indígena se pueda asimilar automáticamente a una gran capacidad asociativa, donde se requiere más un modelo cooperativo, pero estos modelos cooperativos hay que construirlos y hay que generar una cultura de la asociatividad, una formación, una cultura y un aprendizaje, entonces ahí

cometimos esos dos errores: no haber valorado más la cultura de la producción tradicional y cómo fortalecerla, y entramos a la comunidad a forzar un proyecto muy exigente en términos de dinámica productiva, de disciplina productiva, de disciplina administrativa, de generar rendimientos, esto creo que fue una equivocación que se cometió en ese momento (Salazar, comunicación personal, 17 de noviembre de 2012).

La ideal correspondencia entre territorio comunitario y trabajo comunitario es una de las principales contradicciones que enfrentan los indígenas del resguardo de Nusidó, ya que sus tradicionales relaciones de reproducción, basadas en unidades familiares y en liderazgos restringidos también a los grupos familiares (Salazar, 2000: 10), entraron en conflicto con las nuevas relaciones de producción que implicaban el trabajo comunitario y la dirección individual sobre el grupo para la administración de la empresa agroindustrial. El espacio concebido terminó siendo replanteado desde el espacio vivido, generando prácticas encaminadas a buscar el equilibrio entre territorio comunitario y trabajo comunitario.

En un principio, asumiendo la responsabilidad de gestionar el proyecto agroindustrial del resguardo de Nusidó, la OIA asignó un administrador indígena embera chamí, y por tanto, proveniente de otro resguardo. Esta acción dio resultados en términos de productividad, y durante tres años se llegó a moler caña de lunes a sábado, obteniendo rendimientos también del cultivo del café (Domicó, comunicación personal, 28 de enero de 2013). No obstante, los embera de Nusidó se mostraron inconformes con la presencia de un administrador foráneo, por lo cual este fue relevado y los indígenas del resguardo tomaron el control de la producción. Sin la experiencia necesaria, el cultivo de café terminó por desaparecer y la producción de caña bajó considerablemente (moliendo a principios de 2013 durante dos días cada dos semanas), debido a fallas en la administración, a disensos internos y a la falta de responsabilidad individual frente al trabajo. Ante los problemas ocasionados por la falta de organización en la producción, se decidió, para asignar responsabilidades, entregar un lote de caña a cada jefe de familia, el cual sería administrado por este con el compromiso de entregar el valor del 10% de la panela producida para el sostenimiento del trapiche. No solo las situaciones internas de la comunidad impulsaron los cambios, también la variación de los precios y la falta de capital para administrar la finca influyeron en la adopción del nuevo modelo de administración:

En el 98... esto tenía buena caña, pero resulta que usted sabe que los compradores pagan barato. La caja de panela en esa época pagaba de siete a ocho mil pesos. No había con qué administrar, entonces la caña fue decayendo. Ya vimos que la caña iba de pa' abajo, entonces nosotros pensamos repartir lote por lote a ver quién trabajaba, entonces se repartió lote por lote y ahora estamos trabajando ¿En qué sentido? Si usted tiene su cañita está buscando su mejoría, si yo tengo mi caña yo estoy buscando mi mejoría ¿Sí? En esa forma se ha venido avanzando ¿En qué sentido? Ahora cinco o seis años para acá ya hemos venido mejorando, siempre se ha estado moliendo un día, dos días. (Bailarín, comunicación personal, 28 de enero de 2013).

En contraste con la estrategia de impartir responsabilidades individuales sobre la administración, la cosecha y la molienda de la caña, los habitantes del resguardo de Nusidó han buscado fomentar su base comunitaria mediante el trabajo en conjunto, reuniéndose cada lunes un grupo que sale a trabajar en el corte de caña correspondiente a uno de los indígenas, rotando esta actividad cada lunes en un corte diferente. Al mismo tiempo, un grupo de mujeres se ha unido para adelantar un proyecto de cría de cerdos. No obstante, estos ejercicios de fomento a lo comunitario han tenido un éxito relativo, ya que la tradicional autonomía familiar de los indígenas embera ha generado que algunos abandonen este tipo de iniciativas:

Últimamente se está tratando de trabajar en convite, pero estamos agrupando la gente, como le decía ahorita. Mire lo que pasó con el grupo de mujeres, eran ocho y ahora quedan cuatro. Lo mismo ha pasado con los hombres, comenzamos con treinta y quedan apenas quince. Yo por eso les he dicho, compañeros, nosotros estamos bregando a fortalecer, a tener más trabajo, más comida. Entonces la gente no ha podido entender eso (Bailarín, comunicación personal, 28 de enero de 2013).

La actual situación económica del resguardo refleja las contradicciones entre el ajuste de las relaciones de reproducción tradicionales de una comunidad indígena y los requerimientos de las relaciones de producción necesarias (división del trabajo, coordinación, liderazgo, comunidad) para administrar y articular el trabajo que implica la explotación panelera en un contexto comunitario. El ajuste entre el espacio comunitario y el trabajo comunitario, relación ideal y coherente, está apenas esbozándose en el resguardo de Nusidó. La tradicional organización social de los embera, a escala de parentelas, ha restringido la emergencia de un liderazgo que permita tanto mejorar el cultivo de la caña de azúcar y la producción panelera, como promover y organizar el trabajo comunitario, exigencias del nuevo espacio.

Relaciones espaciales y cambios culturales

Sin desconocer los eventos históricos, económicos y sociales que han afectado a las sociedades indígenas desde la conquista española, y a la forma de vida adoptada con anterioridad por las comunidades referidas, es posible afirmar que el factor socioespacial es el que ha tenido mayor incidencia en los cambios que actualmente viven los habitantes del resguardo de Nusidó. Este espacio se encuentra sobre la vía que comunica al corregimiento (centro poblado) de Nutibara con la cabecera municipal de Frontino, ubicándose a medio camino entre los dos. Este hecho ha implicado una interacción continua y permanente de los habitantes de Nusidó con las dinámicas propias de los centros poblados, lo cual ha derivado en cambios importantes en su forma de vida. Así, del tradicional manejo de los recursos de bosques y ríos, complementado con el cultivo del maíz y otros productos como base de una economía

de subsistencia (incluyendo las prácticas de jornaleo de los indígenas en sus antiguas residencias), se ha pasado a tener acceso al mercado de alimentos y fuentes de energía:

Todo comprado, menos la panela... y de resto es todo comprado, hasta leña. Aquí toca comprar leña. Aquí en el monte que hay allá no dejan tumbar el montecito, toca cuidarlo. Y la gentecita se va así y trae su carguita de leñita, de allá de ese filito... si no quiere uno buscar, conseguir leña, toca ir donde el campesino aquí arriba, vale 10.000 \$ la carga de leña (Majoré, comunicación personal, 28 de enero de 2013).

Si bien se pueden observar en el resguardo algunos cultivos para el autoconsumo, como maíz, plátano y yuca, el monocultivo de la caña de azúcar ocupa la mayor parte del área llana del valle e implica el uso de herbicidas, lo cual limita en gran medida la producción local de alimentos. Ante esta realidad, el Plan de Mejoramiento Alimentario y Nutricional de la Gobernación de Antioquia (MANA) entregó a principios del año 2013 paquetes de herramientas y semillas a las 63 familias del resguardo, con el propósito de fomentar la implementación de huertas caseras, de acuerdo con el testimonio de un funcionario de la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria (Umata) de Frontino (Jiménez, comunicación personal, 20 de enero de 2013). No obstante, las limitaciones físicas del resguardo, con gran parte del terreno en zonas de ladera, donde la mayor porción del área cultivable está ocupada por el monocultivo, y en el cual no todas las familias tienen acceso a un terreno cultivable, acentúan la dependencia del mercado de alimentos en los centros poblados y prevé un resultado incierto ante la implementación de las huertas caseras.

De otro lado, el acceso a los servicios de salud en los centros poblados ha propiciado el desuso de las plantas medicinales, lo cual se ve acentuado por la vida en espacios deforestados, haciendo cada vez más difícil el ejercicio de la medicina tradicional. Esta situación ha influido también en el papel de los *jaibaná* (médicos tradicionales embera), quienes aún son figuras de autoridad respetadas y consultadas, pero que han perdido parte de su papel como mediadores entre la salud y la enfermedad (véase Vasco, 1985).

Además, la interacción con los centros poblados ha posibilitado el acceso de los jóvenes a la educación media, lo cual está creando una brecha generacional entre una población mayor, en gran parte analfabeta, y los adolescentes que salen a estudiar a lugares como Frontino y Nobogacita, provocando una tensión entre las formas tradicionales de la cultura embera y las prácticas contemporáneas adquiridas por el contacto con la sociedad mayor. Este acceso a la educación ha significado un proceso de cambio cultural que los indígenas mayores han detectado con preocupación, ya que implica la ampliación del mapa mental y social de los jóvenes, el conocimiento de otras posibilidades de ser y de otros estilos de vida, permitiendo una ruptura con las formas ancestrales de ser indígenas y creando nuevas expectativas frente a sus proyectos de vida tradicionales.

El estudio enseña... cuando uno está en la escuela uno está aprendiendo la cultura, está aprendiendo la cultura y también la del campesino, y ya cuando termina la escuela, va al colegio, allá sí no se le enseña la cultura sino solamente la de ellos, entonces ya está cambiando pensamiento, entonces como el colegio solamente es de los libres, no comparten con indígenas sino que como nosotros los indígenas somos muy poquitos, si acaso en un colegio habrá por ahí unos 10 o 15, mientras los blancos son 100 o 150, entonces ya uno también quiere ser campesino, ya viene engominado, ya bien vestido, entonces ya va también siguiendo ese camino, así es por medio del estudio que está dañando la cultura (Domicó, comunicación personal, 6 de diciembre de 2012).

El cambio cultural asociado a la educación formal es percibido como una amenaza real para las formas ancestrales de ser indígenas en Nusidó, ya que además de significar un cambio en los roles y comportamientos esperados, las perspectivas de algunos jóvenes se orientan a la continuación de sus estudios a nivel profesional, como lo atestiguaron algunas jóvenes estudiantes (Bailarín; Domicó y Sinigüí, comunicación personal, 29 de enero de 2013), con el consecuente cambio en las actividades productivas, los valores tradicionales y las expectativas sobre sí mismos y la comunidad. De hecho, la misma actividad del estudio (unida al consumo de medios de comunicación) ha significado para los embera de Nusidó un cambio en las relaciones de producción y reproducción, ya que se trata de una actividad que ocupa un tiempo que antes los jóvenes empleaban en acciones productivas que beneficiaban al grupo (o por lo menos a la economía familiar) y que hacían parte de su proceso de socialización como miembros de la comunidad y como indígenas. Así, se considera que los jóvenes se han vuelto perezosos.

Por el estudio. Como ellos desde el lunes se van a sentar sino a volear lápiz. Y ellos qué dicen, que “en este solazo ¿Quién se va a ir a quemar cara allá a desherbar caña, a mochar caña, quién va a ir a trabajar allá? Yo no voy, por eso estoy estudiando”. Y si no le bregamos así, entonces ¿Quién va a dar la plática y la comida? Ellos entonces dicen “¡Ah! Si trabajo mucho trabajo dos o tres horitas”, ya llega a la casa y a sentarse, si tienen televisor mirar televisor (Bailarín, comunicación personal, 29 de enero de 2013).

Por otra parte, una de las características más reconocidas en la cultura embera ha sido su estricta endogamia étnica, con severas sanciones sociales para quienes faltaran a esta regla de parentesco (Martínez, 1989; Pineda y Gutiérrez, 1999). No obstante, en los últimos años se ha dado un proceso de tolerancia a las uniones entre los indígenas embera y los *capunia*, haciendo que estos casos sean cada vez más comunes. La actual convivencia de cuatro parejas conformadas por hombres no indígenas y mujeres embera en Nusidó, anuncia entonces un proceso de adaptación, desde el parentesco, a las nuevas condiciones socioespaciales.

Sobre su relación con el espacio interno del resguardo, uno de los cambios más significativos para los indígenas que llegaron a Nusidó fue la ya mencionada instalación por familias en las viviendas de los agregados de la antigua finca, cons-

truidas en materiales como el adobe, el cemento, el bareque y el zinc. La importancia de la casa como expresión de identidad indígena es reconocida por los habitantes de Nusidó, ya que las nuevas viviendas han sido construidas buscando darles continuidad a los tambos tradicionales, pero a falta de los recursos del bosque, se han empleado nuevos materiales, como la caña brava (caña flecha, *Gynerium sagittatum*, o en lengua embera, *cha*). Incluso, ante la perspectiva de un proyecto de vivienda para el resguardo, donde el déficit de vivienda es considerable (con 45 casas para 63 familias), los habitantes de Nusidó han propuesto un diseño que incluye el uso de nuevos materiales, como el concreto para la construcción duradera de los pilotes, pero buscando reproducir, en lo posible, la forma tradicional del tambo como muestra de que sus habitantes son indígenas (Majoré, comunicación personal, 30 de enero de 2013).

Los anteriores son solo algunos ejemplos de cómo el espacio del resguardo y su contexto socioespacial han producido transformaciones en las relaciones sociales de producción y reproducción entre los habitantes de Nusidó. La relación continua y necesaria con los campesinos y con las dinámicas de los centros poblados ha derivado en la adopción de estrategias y prácticas que, si bien hacen aparecer a los indígenas como “otros” campesinos, son necesarias para garantizar la supervivencia y el bienestar de cada familia. Así, en el resguardo, a pesar de las limitaciones del espacio físico, cerca de 18 familias son propietarias (a título privado) de ganado vacuno, y de estas, unas 5 familias obtienen cantidades menores de leche comercializada a través de acopios y colectada por camiones cisterna de la Cooperativa Lechera de Antioquia. Además, la relación de proximidad con los centros poblados y la comunidad campesina ha derivado en la participación de los indígenas de Nusidó en la vida social más allá del resguardo, integrándose, por ejemplo, a campeonatos veredales de fútbol donde incluso han resultado campeones (Majoré, comunicación personal, 30 de enero de 2014). Este tipo de prácticas, unidas al eventual y necesario jornaleo en las fincas vecinas, integran a los indígenas con los campesinos de la zona, convirtiendo el uso del español una necesidad cotidiana. En contraste, los indígenas se comunican entre sí, en su vida privada y a nivel familiar, en lengua embera, la cual se constituye en su principal patrimonio y muestra de etnicidad, de identidad y de pertenencia a un pasado común que los une y que materializa su singularidad.

Ser indígenas

El uso de la lengua embera es el patrón cultural más importante y más conservado por los habitantes de Nusidó. El uso cotidiano de la lengua materna remite al pasado, a una elaboración milenaria del mundo a través de los significados, al espíritu de cuerpo, a la unidad esencial de una comunidad y a la pertenencia a un conjunto mayor, el pueblo embera. Así, para ellos el ser indígena está directamente relacionado con el uso de su lengua: “Pues uno ser indígena... yo soy indígena porque yo hablo

mi idioma, es como... me ven como otro, porque hablo mi idioma diferente, o tengo mi cultura diferente, eso es únicamente lo que cambia del campesino al indígena” (Domicó, comunicación personal, 2 de febrero de 2013).

El uso de un código de lenguaje propio, exclusivo y privado se convierte en el patrón cultural más importante para afirmar la etnicidad, el cual marca la diferencia entre indígenas y campesinos, haciendo del conocimiento tradicional un punto de partida para afirmar la diferencia en la interacción con el mundo de los *capunia*: “¿Por qué somos indígenas? Por la lengua. Y si yo me pongo a hablar delante de usted el idioma mío, no lo entiende. En cambio en lo que nosotros no entendemos es la palabra de usted que es fina, nosotros no entendemos. Sin embargo así sencillita nosotros respondemos” (Bailarín, comunicación personal, 31 de enero de 2013).

Si bien el uso de una lengua propia es el principal soporte de lo indígena, lo cual legitima la propiedad comunitaria sobre el resguardo, otros rasgos culturales han ido cambiando su significación y su funcionalidad dentro de los sistemas de creencias y prácticas de los indígenas, modificadas durante siglos de contacto desigual con la sociedad mayor. Manifestaciones culturales como la pintura corporal, la elaboración de artesanías y la celebración de ritos como el *jemené*, son prácticas que eventualmente se realizan en el resguardo (sobre todo la elaboración de collares de cuentas conocidas como chaquiras), pero que los mayores miran con preocupación frente al cambio cultural vivido por los más jóvenes, y ante las restricciones espaciales que impiden la obtención de materias primas del bosque para la elaboración de artesanías o la simple obtención de la jagua (*Genipa americana*) para la pintura corporal.

[...] Siempre estamos perdiendo cultura. Estamos perdiendo la cultura de nosotros. No estamos enseñando a los niños a hacer ni siquiera una chaquiras. Ahora tiempo no era así, ahora tiempo nos enseñaban muchas cositas a nosotros, los padres de uno. O la mamá de uno compraba una chaquiras, “vea esto se hace así”. En cambio ahora, no estamos enseñando sino estudio y ya (Majoré, comunicación personal, 28 de enero de 2013).

La brecha que va emergiendo entre las tradiciones y los ajustes ante la realidad contemporánea, se reflejan en las posibilidades de promover los usos y costumbres de los indígenas más allá del espacio del resguardo. La llegada de un grupo de adolescentes de Nusidó al bachillerato de Nobogacita generó la idea de hacerlas portar, para asistir al colegio, un atuendo conforme al estilo embera (heredado de las misioneras Lauritas), diferente al uniforme del colegio. Esto generó una discusión entre la comunidad y el rector del centro educativo, quien veía en la imposición del atuendo embera un factor de discriminación frente a las demás alumnas. Finalmente, se llegó a un acuerdo para que las jóvenes asistieran los días miércoles con su vestido “tradicional”, aunque el deseo de los indígenas fuera que pudieran llevarlo todos los días (Domicó, comunicación personal, 30 de enero de 2013).

El caso de las jóvenes estudiantes refleja las tensiones que viven a diario los habitantes de Nusidó para adoptar su forma de ser tradicional en un entorno, donde la interacción continua con el espacio producido por la sociedad mayor ha llevado a un cambio progresivo en la transmisión intergeneracional de los patrones culturales, o mejor, en las relaciones de reproducción internas del grupo. Frente a la prioridad de la supervivencia física, los habitantes de Nusidó han debido resignar la protección y la reproducción de algunos de sus patrones culturales (Sinigüi, comunicación personal, 8 de marzo de 2013), adaptándose a un espacio que, más que un contenedor de lo social, actúa como determinante y productor de las relaciones sociales.

Conclusiones

Interrogarse sobre el espacio como producto y como productor de lo social ha permitido evidenciar las múltiples transformaciones y contradicciones a las cuales se enfrentan los habitantes del resguardo de Nusidó, en su proceso de adaptación a las circunstancias que impone la vida en un entorno producido por la sociedad mayor. Si bien se ha identificado al resguardo de indígenas en Colombia con el espacio diferencial de Lefebvre, un espacio que entra en contradicción con el espacio abstracto, que permite afirmar y vivir la diferencia frente a la homogeneización, y que hace posible la unidad ante la fragmentación derivada del capitalismo, el caso de Nusidó parece ser contradictorio, ya que su espacio no ha protegido a sus habitantes de los procesos de cambio cultural.

Ante esta aparente contradicción, es importante anotar que solo un teórico espacio social aislado podría depender exclusivamente de sus dinámicas internas, actuando como un sistema cerrado. En la realidad, y en la era de la información, todos los espacios están conectados en una red de intercambio de conocimientos, de flujos y de interacción constante. Incluso los denominados pueblos indígenas “no contactados” se encuentran referidos en las cartografías, nombrados y politizados desde afuera, lo cual deriva en iniciativas de protección, en denuncias activistas, en la producción de discursos etnográficos y ambientalistas, generando una influencia indirecta sobre sus posibilidades de supervivencia étnica en el contexto de su aparente aislamiento.

La ineludible influencia de la sociedad mayor sobre el resguardo no excluye la potencia de esta forma de vivir el espacio como posibilidad para la afirmación y la reproducción de la diferencia, como impulso para fomentar la unidad en los pueblos originarios. En el caso de los indígenas de Nusidó, la vida en el resguardo ha sido una oportunidad para la convivencia, para el autorreconocimiento como miembros de un colectivo, para plantear un proyecto de vida común, e incluso, para pensarse en su identidad frente a la influencia externa. La vida en un espacio comunal ha sido en sí misma un incentivo para el fomento de los valores comunitarios,

lo cual podría convertirse, con el tiempo, en un potencial agregado a la cultura indígena. Incluso, la propiedad colectiva e inalienable sobre los medios de producción, con una fuerza de trabajo comunitaria disponible, podría constituirse en una ventaja frente a las posibilidades individuales y las formas de explotación de la tierra y del trabajo propias de la ruralidad circundante. Además, la vida en un espacio propio, exclusivo, comunitario y por fuera del mercado, posibilita la generación de arraigo con la tierra, al tiempo que la proximidad espacial entre los habitantes del resguardo permite construir relaciones de solidaridad y de identidad colectiva.

Frente a la labor de recuperación de tierras liderada por la OIA, se entiende entonces el doble reto que enfrentan los pueblos indígenas, ya que no se trata solo de ampliar los territorios, sino de hacer de los nuevos espacios lugares para la identidad, para la vida comunitaria y para la afirmación de la diferencia frente al sistema socioeconómico homogeneizador de la sociedad mayor.

El presente estudio de caso ha permitido aportar a las discusiones sobre el espacio como producción y como productor de lo social, poniendo en evidencia el origen espacial de muchas de las transformaciones sociales sufridas por la comunidad indígena de Nusidó, donde la proximidad con el entorno campesino y los centros poblados, ha generado tensiones entre los patrones culturales tradicionales y las exigencias del nuevo espacio. Si bien el panorama presentado parece desalentador, es probable que las transformaciones más importantes vividas por los habitantes del resguardo en su relación con el espacio externo hayan llegado a un punto de estabilidad, asimilando los cambios, generando adaptaciones culturales y produciendo renovadas formas de ser indígenas, lo cual ha hecho parte del devenir histórico de los embera *eyábida* (habitantes de las montañas deforestadas), quienes han aprendido, a través del tiempo, a convivir con los campesinos y con la sociedad mayor, adaptando su etnicidad a los cambios que les impone la existencia en medio del espacio producido por el capitalismo.

Referencias bibliográficas

- Brew, Roger ([1977] 2000). *El desarrollo económico de Antioquia desde la independencia hasta 1920*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- Carmona, Sergio (1993). "Los embera, gentes de río, de selva y de montaña". En: *Encrucijadas de Colombia amerindia*, Ican, Bogotá.
- González, Margarita (1979). *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. La Carreta, Medellín.
- Hiernaux-Nicolas, Daniel (2004). "Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial". En: *Veredas*, N.º 8, pp. 11-25.
- Lefebvre, Henri (2000). *La producción de l'espace*. Anthropos, París.
- Martínez, Miguel (2008). *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. Trillas, Ciudad de México.

- Martínez, Estefanía Hna. (1989). *Genealogías de los indígenas catíos de Dabeiba*. Imprenta Departamental, Medellín.
- Marx, Karl Heinrich ([1867] 1964). *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad México.
- Ochoa, Raúl Humberto (2006). *Bienes*. Temis, Bogotá.
- Pérez, Julián de Jesús (2012). “Los indígenas no saben más que tejer canastos. Despojo sobre las tierras del resguardo de Cañasgordas, al noroccidente de Colombia (1886-1920)”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 26, N.º 43, pp. 11-41.
- Piazzini, Carlo Emilio (2009). “Planeación y procesos espaciales: configuración territorial del municipio de Frontino en el noroccidente de Antioquia (Colombia).” En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 23, N.º 40, pp. 186-228.
- ____ (2011). *La arqueología entre la historia y la prehistoria. Estudio de una frontera conceptual*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Pineda, Roberto y Gutiérrez, Virginia (1999). *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, Chamíes y noanamaes*. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Salazar, Carlos Augusto (2000). *Dayi-Drua – Nuestra tierra. Comunidad y territorio indígena en Antioquia*. Gobernación de Antioquia, Medellín.
- Soja, Edward (1990). *Postmodern Geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Verso, London.
- Vasco, Luis Guillermo (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá.