

**Memorias de las luchas por la recuperación de la tierra.
La configuración de la identidad política y organizativa del resguardo indígena de
Cañamomo Lomaprieta – Caldas –Colombia**

Claudia Andrea Escobar Zuluaga*

Socióloga

Maestranda en Historia y Memoria UNLP

2016, Riosucio- Caldas – Colombia

andreaazzul@gmail.com

Resumen

Las luchas por el territorio desde los inicios del siglo XX, han sido un factor fundamental para la pervivencia del pueblo indígena perteneciente al Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta, ubicado en los municipios de Riosucio y Supía – departamento de Caldas-Colombia. Acontecidas en diferentes momentos de los siglos XX y XXI, estas luchas han entramado el tejido comunitario y organizativo, constituyendo uno de los hilos de la identidad indígena. Las memorias de estas luchas, presentes en la historia oral transmitida generacionalmente, se constituyen en los puentes que permiten comprender la violencia política actual desde la violencia política de momentos anteriores. De esta manera, las narraciones de las luchas territoriales, van evidenciando la existencia de memorias largas que configuran sentidos, dimensiones y explicaciones frente al actual conflicto político y armado presente en los territorios rurales de Colombia.

Palabras claves: Memoria, luchas por la tierra, violencia política, identidad indígena

Introducción

*“Nosotros somos los verdaderos dueños de
nuestro resguardo, por eso lo trabajamos, por eso
siempre peleamos por nuestros derechos”*

Himno Embera

Los resguardos indígenas son entidades territoriales conformadas desde la época de la colonia para evitar la desaparición de la reducida población indígena existente después de la conquista española y así garantizar la continuidad de las formas de explotación colonial. En Colombia, en los siglos XIX y XX, los resguardos se convierten en escenarios de defensa territorial e identitaria de

los pueblos indígenas. El Estado Colombiano desde la proclamación, en 1991, de su actual Constitución Política, reconoce a las comunidades indígenas como sujeto colectivo de derecho, y con ello a la figura del resguardo como una unidad territorial y económica basada en la propiedad colectiva de carácter inembargable e inalienable (1), en correspondencia con el convenio 169 de la OIT que ordena reconocer a los pueblos indígenas la propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan (artículo 14). Con este reconocimiento, los pueblos indígenas de Colombia continúan ante el Estado, con el proceso de legalización colectiva de su territorio.

El resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta es uno de los 6 Resguardos, de entre las 14 comunidades indígenas que conforman el departamento de Caldas (2). Se halla ubicado al margen izquierdo del río Cauca en los municipios de Riosucio y Supía. Posee una extensión de 4.826 hectáreas que equivalen a 37,6 km². (Consejo regional Indígena de Caldas 2011: 64) y tiene un total de 24.315 habitantes pertenecientes al pueblo Embera Chamí.

Este trabajo se elabora en el marco del desarrollo de mi investigación de tesis de la Maestría de Historia y Memoria de la UNLP, cuyo objetivo es el análisis de las memorias de los habitantes del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, alrededor de los hechos de violencia paramilitar acontecidos durante la década del 2000. En mis preguntas sobre las razones por las cuales los paramilitares habían realizado las acciones armadas en contra de la población indígena, varias de las respuestas dejaban entrever, por un lado, la intención de debilitar el proceso organizativo indígena, por otro, una especie de retaliación, ejecutada por los “ricos” del municipio -otrotra colonos antioqueños y hoy integrantes de los partidos tradicionales, auspiciadores del paramilitarismo - frente a los procesos de recuperación de tierra. En relación a estas respuestas, consideré necesario tratar el tema de las recuperaciones de tierra como uno de los vértices que me permitiera entender el contexto (social, político y cultural) en el que se enmarcan las memorias de la violencia en el escenario del conflicto político y armado actual. Este artículo, por tanto, es uno de los subtemas que constituyen mi proyecto de maestría; aquí, pretendo abordar y plantear distintas reflexiones en torno a los relatos de los pobladores del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, en torno a las memorias de las *recuperaciones de tierra*, al ser éstas una de las explicaciones frente a las causas de la violencia paramilitar en la década del 2000.

Agradezco profundamente a todas las personas del Resguardo de Cañamomo Lomapieta que colaboraron en mi investigación, por su tiempo y disposición para responder a mis preguntas, su amable atención y recibimiento en sus casas o en las oficinas del cabildo; de manera especial a la familia Largo y a la familia Hernández. Agradezco también al gobernador del resguardo, Carlos Eduardo Gómez y al coordinador del programa de Derechos Humanos, Pedro Alejandrino Campeón, por aceptar mis peticiones investigativas y guiarme en el proceso.

El territorio y la lucha por la tierra

Para los pueblos indígenas, el territorio es el lugar de vida donde se encuentran los ancestros, los espíritus de las plantas y animales, es donde yacen los sitios sagrados y es el escenario donde se configura la cultura y, por ende, la identidad. Por tanto, su lucha por la tierra, que data desde la colonia, pasa por la declaración de la República y llega a tiempos actuales, no solo ha sido por el espacio geográfico en cuanto sustrato, sino también por la construcción cultural del mismo; es decir, por su territorialidad, como el espacio construido a través de modos de actuación culturalmente diferentes (García: 1976:29, citado por Tobón, 2016). Como lo plantea Offen, la noción de territorialidad da cuenta de la manera “cómo la gente usa la tierra, cómo se organizan ellos mismos en un espacio, y cómo le dan sentido a un lugar” (2009:171). Siguiendo al autor, estos sentidos de lugar y formas de organización espacial, no son de ningún modo esencias ontológicas, sino que están fuertemente articuladas a las maneras cómo un territorio es vivido y luchado. De esta manera, es posible afirmar que la lucha por la tierra es ella misma un elemento de la territorialidad.

A pesar de las precisiones de los conceptos de territorio y territorialidad, y de su utilización actual por círculos de intelectuales y por algunos movimientos sociales, el concepto de tierra ha sido, y continúa siendo, el término asumido por muchas de las organizaciones y poblaciones rurales de América Latina, incluidos los actores de la presente investigación. De allí que he decidido adoptarlo para el desarrollo del este escrito, aunque precisando que su abordaje está más cercano a las definiciones del primero.

En Colombia las luchas por la tierra y el territorio, han sido uno de los ejes centrales de los diversos conflictos sociales que han constituido la historia del país, entre ellos, el conflicto político y social armado actual. De manera breve a continuación, citaré algunos de estos conflictos y las particularidades del contexto que los originó, pues su largo e importante recorrido desborda las posibilidades de presente artículo.

Con la conformación del Estado Nación, no fue superada la concentración de la tierra que había sido apropiada por conquistadores y colonos, puesto que la configuración de una estructura oligárquica del poder (Guillen, 1979) evitó la existencia de un proceso de democratización, en el que indígenas, negros y campesinos pudieran tener un acceso representativo a la propiedad rural. Debido a esta dinámica, en las primeras décadas del siglo XX, predominaba el régimen territorial de la hacienda, caracterizado por el establecimiento de relaciones entre grandes propietarios (gamonales) y campesinos sin tierra o minifundistas (peones) basadas en la adscripción tradicional partidista. Este régimen hacen datario, sustentaba el predominio de relaciones de trabajo desvinculadas del mercado salarial y del mercado de productos, a la vez que salvaguardaba la concentración de la propiedad y la poca extensión de tierras cultivadas (Bejarano, 1975).

Las élites políticas del país, muchas de las cuales provenían del régimen hacen datario, para finales de los años 40 del siglo XX, por medio de los partidos tradicionales, se disputan armadamente el control del Estado, siendo éste el origen de las primeras guerrillas colombianas, conformadas por campesinos adscritos al bipartidismo. Parte de estos campesinos armados, van generando dinámicas autónomas que para los años 60 les permiten tomar distancia de la lucha bipartidista y asumir una lucha de carácter clasista (Manera, 1988), originando las aún existentes, organizaciones armadas insurgentes. Paralelos a estos procesos armados, nacen diversos movimientos sociales rurales en pro del derecho por la tierra, siendo los más destacados, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), creados en los años 70.

Hoy son variados y complejos los elementos y procesos interrelacionados de la cuestión agraria en Colombia:

“...la concentración y el acceso inequitativo a la tierra; conflictos por el uso del suelo; el despojo y abandono de la tierra generado por actores violentos pero también por el mercado; el poder fundamentado en su propiedad, la violencia e ilegalidad; la tierra tomada como factor especulativo y de baja tributación; el uso de la misma como instrumento de guerra y el lavado de activos de capitales ilícitos; la alta informalidad en cuanto a la tenencia de la tierra; y la falta de un sistema de información moderno y actualizado de catastro (Machado, 2012: 28).

Así mismo, el latifundio fortalecido regional y localmente a través del gamonalismo y en alianza con el paramilitarismo, actualmente representado en la ganadería extensiva, el agro negocio y la extranjerización de la tierra, son los aspectos que configurarían el actual problema de la tierra en Colombia (Molano, 2013) (3).

En este contexto de concentración y disputa por la tierra, los grupos indígenas han defendido su territorio en medio de fuertes procesos de represión que a lo largo de la historia han sido asumidos por diferentes actores: conquistadores, colonos, fuerza armadas estatales y paramilitares; quienes disputan los territorios con propósitos, no solo de concentrar la tierra, sino de intervenir en ella para la acumulación económica y el despliegue del poder territorial, es decir, por su territorialidad.

La memoria en las poblaciones rurales en escenarios de conflicto armado

Para algunos teóricos de la memoria, los estudios sobre memoria de hechos de violencia solo son posibles en escenarios donde el conflicto que les dio lugar ya ha terminado; es decir, no es posible hacer trabajos de memoria y de historia en contextos de abierta violencia, o en los que no ha habido una ruptura radical con el pasado (Traverso, 2007: 85). Esta premisa nacida del contexto europeo parece responder a las particularidades de hechos de violencia que se circunscriben a

periodos de tiempo, en los que es posible datar un inicio y un final que no abarca más allá de una generación, como lo fue la violencia desatada por la Saho durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Pero, como lo plantea Chakrabarty “el pensamiento se vincula con los lugares” (2008), por tanto, todo pensamiento teórico es situado y corresponde a realidades particulares; la aplicación de esta premisa en los pueblos rurales de Colombia y de América Latina, desborda sus posibilidades. La larga historia de represión y aniquilamiento sufrida por las poblaciones campesinas, indígenas y afrodescendientes, desde los prolegómenos del mundo moderno, no ha dado lugar a un cierre de la violencia que permita una ruptura con el pasado. La historia del capitalismo es una historia de lucha contra las sociedades campesinas (Hobsbawm, 2012).

De allí, que la memoria de los pueblos rurales se configure de manera diferente, en tanto que emana de un universo cultural distinto a las sociedades urbanas; pero también, de un lugar en la historia hegemónica en el que, desde los postulados de la ciencia moderna, su existencia representa la barbarie, el atraso y el subdesarrollo.

La predominancia del relato oral sobre el escrito en la trasmisión de la historia, es decir, el predominio de la memoria transmitida presente en la configuración de un universo en que prevalece la construcción comunitaria, va marcando unas particularidades de la memoria en las que el relato colectivo se difumina con el individual.

“Para las comunidades étnicas, cultura y memoria se asocian de manera indisoluble. Los individuos y grupos considerados “desprovistos de cultura” son aquellos que no han adquirido jamás los conocimientos, mitos, enseñanzas y gestos de sus antepasados, o que los han olvidado o perdido” (Da Silva Catela, 2011).

El proceso histórico de subordinación y subalternidad que para el caso de América Latina tiene un hito en el proceso colonial, da lugar a la elaboración de los hechos del pasado en los que la violencia representada por la presencia de actores armados, se incorpora en las estrategias y aprendizajes culturales, los cuales permiten la continuidad como pueblo diferenciado del modelo de “hombre-ciudadano” creado por el estado nación.

Un ejemplo de esto se encuentra planteado en los trabajos del antropólogo Marco Tobón, realizados entre los indígenas *muina (uitoto)* y *muinane* de la Amazonia colombiana. En sus investigaciones, Tobón encuentra que, un acto tan particularmente humano como la risa, es asumido por los indígenas como un modo de actuación política para defender su autonomía ante la presencia de los protagonistas de la guerra en su territorio.

“...cuando la presencia armada de algún ejército en confrontación ocupa el territorio, establece reglamentos y militariza la vida social, los pueblos suelen recurrir a los instrumentos culturales que tienen a su alcance para procurar que el desenlace de la historia sea el menos destructivo. El uso de las bromas públicas por parte de los muina ante los grupos armados, pretendieron deslegitimar a los mal humorados procederes de la

movilización armada. De ahí que reírse ante la guerra constituya un modo de actuación política orientada culturalmente” (Tobón: 2016: 29).

Las bromas públicas, pero además el soplo del tabaco y las danzas rituales, endulzan y enfrían las tensiones de la guerra y aminoran la seria y grave importancia que implican sus hechos.

Los sueños, también hacen parte de estos modos de acción cultural y política con los que los pueblos indígenas afrontan los hechos violentos. Los sueños sobre la guerra y su interpretación en los *muina* y los *muinane*, revelan una mirada de la historia en la que ésta es “un proceso ininterrumpido en el que aparecen y desaparecen hechos violentos, enfrentamientos y gente armada”, que son interpretados a manera de enfermedades que afectan al cuerpo colectivo. “La memoria de la historia de los conflictos es proyectada en un recorrido continuo de eventos heredados y apropiados culturalmente” (Tobón, 2015: 349).

A partir de estas maneras de enfrentar los hechos violentos, en medio de una historia en el que el conflicto no es excepcional sino permanente, Tobón concluye que no solo son las tramas de dolor las que se insertan en las historias, en las vidas, en el territorio de los pueblos que las han sufrido, sino que: “...aparte de estos dolores que se cargan históricamente, también las personas en estas experiencias extraen aprendizajes que los forjan como sujetos políticos activos, adquiriendo formas concretas de reaccionar, conocimientos y modos de actuación mediante los cuales consiguen volver a enfrentar las fuerzas y hechos violentos que el curso de la historia transporta” (Tobón, 2015: 349).

Este aprendizaje de la guerra en pueblos indígenas, posee como escenario el largo conflicto político social armado vivido en Colombia, que si bien, en tiempos actuales adquiere particularidades en su transitar, hasta el punto de constituirse en uno de los conflictos más largos del continente, tiene sus antecedentes en conflictos anteriores, cuyo prolegómeno, como ya lo he planteado, son los procesos de dominación desatados desde la colonia.

Los estudios de la antropóloga Ludmila Da Silva Catela sobre las etnografías de la violencia en el interior de Argentina, permiten seguir ilustrando la elaboración de la memoria y la historia, nacidas en contextos que si bien no corresponden cabalmente al mundo rural (pues también implican las memorias de los obreros de la región) emergen de lo local y lejos de la centralidad que representan las simbologías dominantes del centro del país. En el artículo titulado “Pasados en conflictos. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas”, Da Silva Catela (2011) analiza las memorias y los sentidos otorgados a la violencia política de los años setenta del siglo XX en Argentina, construyendo tres categorías: memorias dominantes y cortas, memorias subterráneas y largas y memorias denegadas.

La segunda de estas memorias, las memorias subterráneas y largas son las memorias de los pobladores del nordeste de Argentina; en ellas “conviven las memorias largas (basadas en los recuerdos de las violencias sufridas a lo largo de los años) y memorias cortas (aquellas que restringen los recuerdos a la violencia del último golpe militar de 1976)” (Da Silva Catela, 2011). Desde otros sistemas de clasificación distintos a los de las memorias dominantes, en las memorias subterráneas las violencias cortas se insertan en una continuidad en el tiempo en relación con diversas violencias vividas sobre los propios cuerpos. Otras expresiones lingüísticas y otros capitales culturales, simbólicos y políticos, se ponen de presente para marcar elaboraciones propias de lo vivido: “Ser apaleado, “ser tratado como un perro”, “tirado al suelo como un tronco”, diferente a ser torturado, son expresiones presentes en los relatos, debido a que los inicios y fines de la violencia sufrida no corresponden con los periodos de la última dictadura (1976-1983); se remontan a tiempo atrás y su final aún no es claro.

Desde experiencias de violencia que corresponden a tiempos largos, también se elaboran las memorias del pueblo indígena Embera Chamí que conforma el Resguardo de Cañamomo Lomapieta. En el siguiente apartado realizaré una serie de reflexiones sobre las memorias de las luchas por la recuperación de la tierra, realizadas desde los primeros años del siglo XX y los inicios del XXI por los pobladores del resguardo, advirtiendo las construcciones identitarias de este pueblo indígena en un escenario largo de conflicto.

Memorias largas en los relatos por la recuperación de la tierra

El resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, es uno de los cuatro resguardos existentes en los municipios de Riosucio y Supía –Caldas – Colombia. En él, el paramilitarismo ha hecho presencia desde la década de los 80, ejecutando diversos actos de violencia. En el año 2000 los crímenes del paramilitarismo se intensifican con el ingreso del Frente Cacique Pipintá, perteneciente al Bloque Central Bolívar de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Una serie de asesinatos, desapariciones, torturas, desplazamientos, señalamientos, entre otros, son cometidas por este grupo, a los cuales se le suman las acciones realizadas por las demás estructuras armadas que, para entonces, tienen presencia en el territorio: Los Frentes Aurelio Rodríguez y 47 de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC y las fuerzas de represión del Estado (ejército, policía y SIJIN). Los hechos de violencia fueron de tan magnitud, que los años que van entre el 2000 y el 2008, son identificados por la población indígenas y por organizaciones de Derechos Humanos, como el momento cúspide de la violencia política en los territorios indígenas de los municipios de Riosucio y Supía– Caldas (4).

Entre los sentidos otorgados a la violencia, presente en los relatos de hechos particulares acontecidos durante estos años, específicamente sobre uno de ellos ocurrido en el año 2003, llamado "La Masacre de Rueda" (5), se encuentra la retaliación de hacendados ricos que en diferentes momentos de la historia se apropiaron de la tierra de los indígenas, y que luego fueron recuperadas por estos últimos. El siguiente relato, responde a la pregunta de por qué los paramilitares hicieron la masacre en el lugar:

"Primero la recuperación de las tierras, porque este territorio, es un territorio es muy rico en muchas cosas, y pues la recuperación de las tierras viene a desembocar todas estas terribles masacres que hay, porque usted sabe que los terratenientes no quieren perder nada y lo que nosotros reclamábamos, es nuestras tierras, nuestro territorio. A través de que se le reclamaba al INCORA o al INCODER (6) y no se daba ninguna respuesta a la petición de la comunidad, lo que se hace por parte de nuestra organización es ya tomarse las tierras, es decir, la recuperación de las tierras por las vías de hecho para que pudiera haber un diálogo entre las personas y las entidades encargadas de mediar, para que esta recuperación de tierra retornara a sus verdaderos dueños.

Ya las autoridades de nuestro resguardo empiezan a hacer esas tomas de tierra con lucha, porque hay mayores que estuvieron en las primeras recuperaciones de tierra; por ejemplo, lo que fue la Pangola, ellos se tomaron eso, pero los sacaron a la fuerza con la policía. Y ellos persistentemente insistieron, insistieron hasta que se da la nueva toma de tierras de parte de los indígenas de este territorio. Entonces, creo que este es el motivo de que hayan incursionado tanta gente acá, porque son líderes que fueron luchadores, que les duele el territorio; esto es una parte de hacer que la gente inconforme con esto tome represalias contra esta gente que es la dueña del territorio" (Entrevista a Gilberto Hernández, febrero 15 del 2016).

En las explicaciones del conflicto armado y de las afectaciones territoriales, se insertan las memorias de las luchas por la recuperación de la tierra. Estas memorias largas establecen una relación entre colonos-terrateniente-fuerzas armadas -partidos políticos tradicionales y paramilitares; su origen apela a épocas coloniales y aun legado de lucha y resistencia.

"Yo digo una cosa, cuando entramos a 1627, 1700, 1900,1936, esas son etapas muy, muy agudas y esa lucha de Cañamomo dejaron unos taitas, dejó un gran principio de unos cacicazgos que trabajaron con mucha humildad por este territorio. Esos cacicazgos, Manuel Tabuya, Manuel Cumba y todos los tuvieron que morir por esta causa, a eso les debemos esto aquí y nada es de nadie, sino que tenemos que luchar para una sola causa" (Entrevista a Alirio Hernández, 20 de febrero de 2016).

Las memorias de la recuperación de la tierra como forjadoras de la identidad

La identidad indígena se forja en un pasado de lucha por la recuperación del territorio, que remite a la exigencia de un presente igualmente de lucha. En los dispositivos de memoria, como los himnos Embera y del Resguardo, las banderas de lucha se reafirman y transmiten. Éstos son cantados en el

inicio de los distintos eventos organizativos liderados por el cabildo indígena, y para el caso del Himno embera, además es entonado por los grupos musicales que animan los eventos y fiestas culturales.

“Nosotros somos los verdaderos dueños de nuestro Resguardo...Nosotros somos los indios que habitamos por riberas, ríos y montañas, por eso lo trabajamos, por eso siempre peleamos por nuestros derechos, si, si por nuestros derechos” (Himno Embera).

El himno del Resguardo hace alusión, a manera de homenaje, a uno de los líderes hito de los procesos de recuperación de tierra en los años 30, el indio Luis Ángel Díaz, quien asesinó a uno de los “colono-ricos” que se había apoderado de la tierra:

“Con el sonido del cuerno, el cacique reunía, hay que hacerle un homenaje al indio Luis Ángel Díaz- Al golpe de los tambores una danza se bailó - En una olla de barro la chicha se fermentó- No llevamos narigueras ni esas largas cabelleras – Adoramos como a un Dios – el suelo de nuestra tierra” (Himno del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta).

Para el historiador Enzo Traverso, “la memoria, entendida como las representaciones colectivas del pasado tal como se forjan en el presente, estructura las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles un sentido, es decir, una significación y una dirección” (2007:69). Las identidades sociales del pueblo Embera, presentes en su himno, advierten la continuidad pero en los cambios, pues *se adora como a un Dios el suelo de la tierra*, es decir se continúa con el legado de defensa territorial, pero ya no es el mismo indígena de antes quien lo hace pues, *no se llevan narigueras ni largas cabelleras*.

La comprensión de este reconocimiento de la permanencia en el cambio en nuestro relato, se complementa con los postulados de Da Silva Catela que plantean que:

“Producto de la interacción y la construcción entre la subjetividad de los individuos y las normas colectivas, sociales, políticas, religiosas y jurídicas, el trabajo de la memoria fabrica las identidades sociales, enunciando tanto lazos de pertenencia como relaciones de diferenciación” (Da Silva Catela, 2011).

En estas relaciones de pertenencia y diferenciación, constructoras de la identidad, se encuentran las categorías del indígena Embera- poseedor ancestral de la tierra, heredada de los ancestros- y “el rico- colono terrateniente” -que, en alianza con distintos poderes armados, intenta apropiarse de una tierra que no le pertenece -. La historia del indio Luis Ángel Díaz y la muerte del colono Noé Cadavid, presente en los relatos de memoria, señalan esta diferenciación e instala una especie de mito fundante de los procesos de recuperación de la tierra.

La historia del indio Luis Ángel Díaz y la identidad relacional

El siguiente relato me ha sido narrado por uno de los sabedores más importantes del Resguardo, el mayor Luis Estanislao Largo, quien tenía alrededor de 15 años cuando ocurrieron los hechos; ahora tiene 91 años. Su relato trascurrió en el patio de la casa de su finca ubicada en la comunidad de Portachuelo y tuvo como fondo el sonido del trapiche de caña utilizado en la “molienda de panela”. Solo consigné apartados del mismo, los relacionados directamente con la muerte de Noé Cadavid, pues su narración estuvo marcada por el nacimiento de uno de sus hermanos, en el cerro Carhunco. Los tres ricos que cita el mayor Estanislao: Noé Cadavid, Alejandro Toro y Jesús Gallego, eran colonos antioqueños que por distintos medios se habían apoderado de la tierra de los indígenas.

“Resulta que desde 1930 se oían rumores que los tres ricos se iban a poner de acuerdo para sacar estos indios que estaban alrededor de los cerros. ...Y estos rumores llegaba a oídos de los ancianos y los ancianos se pusieron nerviosos, porque si los sacan de aquí paz donde iban a ir. Las tierras, de aquí para allá, estaban en manos de Noé; y Alejandro Toro venía por aquí, que fue el dueño del Peñol con todo con malicia, desde que él llegó, llegó con malicia. Él era de Medellín y ya había hecho una casa al pie del cerro en un punto que se llama la Silla y empezó a mandar un patrón para que empezara a vigilar los trabajadores de ese lado. Ya tenía la casa, la llamaban el cuartel de la Silla, y estaban llevando trabajadores de aquí mismo para allá...porque había una condición de ignorancia de los mayores: Dueños de estas tierras trabajaron y después se las dejaron quitar.

Empezaron esos rumores a roda y a rodar y la gente decía - y paz donde nos vamos a ir y con 4 hijos - y tenían un trabajadorcito por ahí. Entonces ya había una juventud grandecita, de unos 20 años y empezaron a pensar que -mi mamá está muy presionada porque nos van a sacar de aquí, que mi papá también tiene mucha tensión- y se iban acomodando en el cerro Carhunco buscando un lotecito a donde llegar cuando los sacaran.

... Yo he oí decir que los ricos se iban a unir todos: Noé, Alejandro y el otro que se llamaba Jesús Gallego. Se decía que venían para acá, midiendo los lotes de San Juan y Sevilla, que iban a alambrar por ahí y sacar todos los indios hasta la Iberia. Todo ese cuento se regó y como era esto aquí de severo, seguro que nos sacaban. Y como los ancianos estaban espantados, los muchachos se ponen también a tomar medidas y a decir que estos ricos hay que sacarlos primero antes que nos saquen de aquí. Y calladitos se pusieron a mirar eso. Entonces pasó como un año y el rico estaba viniendo, ya rompiendo el alambre, ya estaba regando ganado...

Entonces ya se llegó el día, 10 de enero de 1935, ese día nació ese muchacho... (su hermano), cuando vinieron con la noticia -Vicentico mire que mataron a Noé Cadavid, que lo acabaron de matar-. Al ratico llegó el amigo mío, - mataron a Noé Cadavid y están haciendo el levantamiento, vamos a ver el levantamiento- y le dije -vamos- ... Los más grandecitos estaban escondidos y llegó la comisión de policía...El 10 de enero nació el muchacho y el 9 mataron al señor. Entonces se regó el escándalo más tremendo.

Cuando la siguiente semana el gobernador cuadro la reunión en la Iberia, ya me metí a escuchar que era lo que había pasado. Y él contó todo lo que pasó, quienes estaban en el

convite y quienes estaban presos, que no sabía qué hacer con ellos y que esta semana iban a sacar esta gente de aquí. El gobernador ya dijo que había que hacer algo para prevenir, pero que no sabía quién era el responsable, no sabían cuál era el culpable. Cuando ya, el gobernador viendo que pasaban 15 días y la gente en alarma, estaba pensando qué podía hacer porque había mucha gente en la cárcel. Y viendo que las mujeres y las hijas de los encarcelados que todos los días pasaban a estas horas con canastadas de arepa, botellitas de café, llevando almuerzos y desayunos para dejarles. Y le preguntaban-¿usted sabe señor Bernabé quien Mató a José Cadavid? - y tampoco nadie sabía. Estaban amenazando que los iban a mandar a todos a Manizales, que los iban a castigar.

Fue entonces cuando salió Luis Ángel y les dijo- vea señor inspector manden a todos esos señores que están ahí, que el que lo mató fui yo-... A él le dio como susto viendo a todas esas familias caminando como 15 días y pensando entonces en todas esas ancianas allá en Manizales, y dijo aquí no hay de otra. Ahí paró la investigación, ya lo agarraron a él y mandaron todos los otros para la calle. Siguió el proceso de enjuiciamiento y él dijo “yo fui el que lo maté” y no comprometió a nadie. Es lo bonito que tiene esa historia, no comprometió ni al gobernador ni a los que anduvieron con él que eran otros dos.

Con todo ya se alegró la gente, porque Alejandro, esa semana que habían matado a Noé, se fue paz Medellín y no volvió. Jesús Gallego también se fue, él tenía una botica en Supía y venía y formulaba y se volvía y ahí paró todo. Ya no había más animales, ya la gente se conformó. Los problemas siguieron para el cabildo, pero había un gobernador que, más o menos, asumió la tragedia para sacar a Luis” (Entrevista realizada el 4 de marzo del 2015).

La historia del indio Luis Ángel Díaz solo es posible de comprender en la relación con “el otro opositor”: el rico que construye linderos, suelta ganado y expulsa a los indios. Y es en esta relación de oposición, complementaria y excluyente a la vez (sin el colono no existe el indio luchador, pero si el primero triunfa el indio desaparece) que se forja la identidad. La lucha indígena emana de la relación entre “colono” y “colonizado” a la manera como la relata Frantz Fanon (2001). El segundo, (el indio) defiende su identidad oponiéndose al primero, pero este acto de oposición es un forjador de su identidad (el indio luchador), ahora no como una identidad esencial, sino como una identidad relacional que se construye en referencia al otro opositor. De allí que para la construcción de la identidad indígena la relación con el otro es condición imprescindible.

Para Stuart Hall, una identidad o identificación, nunca es un sistema relacional coherente, unificado y sin diferenciaciones internas, por el contrario, es posicional y estratégico, producido por prácticas y formaciones discursivas eventualmente antagónicas. De allí que su emergencia no dependa de la existencia de un sujeto unificado dado de antemano, sino de la marcación de una diferencia, de la unión/sutura de dicho sujeto a una estructura de significado (Hall, 2010).

Para la comprensión de la transformación de la identidad indígena desde el hecho histórico de la presencia colonial, son oportunos los postulados teóricos de Joa Pacheco de Oliveira acerca de la “emergencia” de nuevas identidades a partir de los discursos de etnicidad. De Oliveira propone el traslado del foco de atención de las culturas, en tanto aisladas, hacia los procesos identitarios, que

deben ser estudiados en contextos precisos y percibidos también como actos políticos. Destaca de manera importante, para su caso estudiado, los indios del Nordeste en Brasil, la instauración de una nueva relación de la sociedad con el territorio, deflagrando transformaciones en múltiples niveles de su existencia sociocultural a partir del hecho histórico de la presencia colonial (2004: 296). El investigador señala la contradicción emanada del surgimiento reciente (años 70) de pueblos que son pensados y se piensan como originarios, para analizar la llamada “emergencia de nuevas identidades”, adoptando la noción de territorialización.

El *proceso de territorialización* es el movimiento por el cual un objeto político (resguardo indígena, si lo trasladamos al análisis presente) se transforma en una colectividad organizada, formulando una identidad propia, instituyendo mecanismos de toma de decisiones y de representación y reestructurando sus formas culturales (De Oliveira, 2004: 298).

Siguiendo con Hall y con el legado del relato del “indio Luis Ángel Díaz”, esta identidad propia se configura en la relación con el otro opositor. Así, si bien, las identidades indígenas se configuran no solo desde las fricciones y resistencias (Grimson, 2011), para algunos pueblos, como es el caso del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, éstas juegan un papel central en su autoreconocimiento étnico.

“La comunidad de Cañamomo-Lomapieta revela y conserva su conciencia de identidad frente a otros resguardos o grupos étnicos, a través de su forma organizativa por la defensa del territorio, el saneamiento del resguardo, la defensa de derechos colectivos, la ampliación de los márgenes de participación de la comunidad en las decisiones que les afecta y en su oposición a ciertas políticas de estado que vulneran derechos de la comunidad” (Vinasco, 2011).

En el relato del indio Luis Ángel Díaz, en la defensa del territorio, se destacan aspectos de carácter moral que marcan las actuaciones de los luchadores actuales: *No comprometer a nadie, o preocuparse ante los riesgos de otros*. Ejemplos morales semejantes se encuentran en las narraciones sobre cómo se enfrentaron los hechos de violencia de los acontecimientos investigados, específicamente de la masacre de la Rueda.

De igual manera, otros sucesos que marcan las trayectorias de la lucha, existente en la narración, es la posibilidad de triunfo y el estado de ánimo que ésta desata: *Con todo ya se alegró la gente, los ricos se fueron y ya no había más animales*. A pesar de las adversidades, en los relatos de las memorias largas de la lucha, el propósito de recuperación es una realidad.

La no presencia de ganado en los territorios, es una expresión de las formas como los terratenientes en Colombia se han apropiado de los territorios de los pueblos rurales. Aún hoy la posesión y la propiedad que tiene ganadería extensiva es un problema principal del escenario rural.

“En la actualidad esta actividad (la ganadería) abarca entre 35 y 40 millones de hectáreas –no se sabe la cifra exacta porque los catastros no están actualizados–, frente a lo que hay unos cinco millones de agricultura y quizás un par de millones en economía campesina. Esto demuestra que la concentración de la tierra sigue siendo muy alta y que las tierras más importantes y fértiles siguen estando en manos de un sector latifundista respaldado por el gamonalismo, que en ciertos momentos ha proveído una protección paramilitar”. (Molano, 2013).

La continuidad de la lucha en los años 70

Los años 70 del siglo XX en Colombia, son el inicio de movimiento de recuperación de tierra desatado en muchos de los municipios del país, el cual estuvo impulsado por la creación de la Asociación de Usuarios Campesinos ANUC. En el resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, este momento representa el inicio de las recuperaciones de tierra que lograron ser reconocidas como propiedad del Resguardo en años posteriores.

“Los procesos de recuperación de tierra principalmente se dieron desde 1971. Desde 1971 se hicieron a nivel nacional, lo que llamaron ellos invasiones en Colombia. En el resguardo, en 1971 se tomó la Rueda, se tomó el Peñol y se tomó Santa Ana. En la Rueda estuvimos 22 días, a los 22 días nos sacó la policía con perros amaestrados y quemaron los ranchos y nos retiraron a todos los que estábamos en ese proceso. En la Rueda pues, hubieron por ahí en ese entonces, unas 4.000 o 5.000 familias de todo el resguardo...Esas eran tierras de ricos, cierto, en ese entonces la tierra de la Rueda era de los Noé Cadavid, de la familia Noé Cadavid, de los Cadavid, para mejor dicho” (Entrevista a Alirio Hernández, 20 de febrero de 2015).

Posterior al asesinato de Noé Cadavid, sus familiares tomaron propiedad de las tierras indígenas que estaban tituladas a su nombre; así la comunidad de la Rueda, vuelve a ser propiedad de los terratenientes. La recuperación de este territorio simbolizaba, por tanto, la continuidad del legado de Luis Ángel Díaz.

Como la recuperación no se logró, la población indígena en 1983 fortalece su proceso organizativo con la creación del grupo Pro-Tierra; se desata una nueva oleada de recuperaciones de tierra, logrando el reconocimiento como propiedad indígena por la institución encargada del momento, el INCORA, en la década de los 90:

“En 1972 se afectaron las fincas con las invasiones que llamaban, pero no se logró el objetivo. Entonces ya en 1983 se creó un grupo Pro-Tierra La Tolda; este grupo tuvo un presidente llamado Hidalgo Calvo. Él tuvo mucha persecución porque el grupo era afiliado a la ANUC, entonces le tocó irse y Humberto Calvo me nombró a mí como presidente del grupo Pro Tierra La Tolda...

Las fincas ya estaban afectadas, volviendo a hacer la manifestación volvieron a afectarse. Aquí vino Samper Pizano por Derechos Humanos y nosotros fuimos a Manizales a hablar

con él. Ahí es donde se hace la afectación de Todos los territorios y en INCORA llega a negociar, a oír las masas. En el 85 me tuve que ir al Valle porque había una persecución muy fuerte a los 8 meses me reintegré... En el 89 el INCORA compra La Tolda, no se la entrega al cabildo, sino que se la da con un acta de entrega” (Entrevista a Alirio Hernández, 20 de febrero de 2015).

En los años 90, lo indígenas nuevamente toman este territorio debido a que el INCORA, realiza una especie de doble titulación a indígenas y campesinos:

“Entonces en 1990 se recuperó esa tierra, tuvimos algunos asuntos. En 1993 entró el ejército y nos acosó bastante, estuve capturado un día completo, se hizo una denuncia porque trabajamos con ASPROINCA. Una hija mía se vino y denunció que estaba el ejército y nos iba a matar. ASPROINCA denunció al cónsul del Suiza, el cónsul de Suiza informó al cónsul de Colombia y el de Colombia informó a todas las brigadas del país que no fueran hacer nada, conmigo por La Tolda. Yo estaba asegurado por el ministerio de asuntos indígenas porque habíamos hecho un crédito con plata de ganado, entonces teníamos todo el aval de asuntos indígenas. Así fue como en el 93 arreció toda la parte de gente que decía que era del ESMAD (7) la persecución horrible.

Se recuperaron 200.000 hectáreas, fue una etapa muy bonita y vimos que con la organización si se puede. Porque en el 83 al 90 nosotros íbamos a reuniones a La Tolda y decían que nosotros nos creíamos Cristóbal Colón, porque cuándo nos iban a dar tierra y menos de un rico. Ya vieron en los 90 que a nosotros si nos entregaron la tierra sin cobrar ningún peso. Entonces la gente empezó a organizarse, a vincular otros grupos Pro-tierra, a hacer otros grupos. La número uno de la recuperación de la Tierra, fue La Tolda, fue el mecanismo de recuperar tierra y fue una muestra de que si nos organizábamos en grupo, si podíamos lograrlo. La tierra se entregaba a los cabildos y los cabildos la entregaron a los indígenas” (Entrevista a Alirio Hernández, 20 de febrero de 2015).

En 1994 se toman la finca El Piñuelo, La Pangola 1994, La Carmelita 1994, La Delia 1998, Mandeval 2007 y en proceso de entrega por parte del INCODER, para saneamiento del resguardo la finca San Antonio en la comunidad de Panesso.

Los relatos de las tomas de tierras evidencian, por un lado, la represión estatal expresada en fuertes persecuciones, que hicieron que los recuperadores tuvieran que marcharse; pero, por otro lado, las fortalezas de la organización, demuestran que las recuperaciones son posibles. A la par, crean clasificaciones de la historia, distintas a las de la historia oficial, y establecen derroteros de actuación del ser indígena. De esta manera, “...la memoria (con sus olvidos y silencios) puede intervenir con una fuerza inusitada y de manera conjunta tanto en la aprehensión y clasificación del mundo, como en la constitución de la personalidad, la construcción de la subjetividad, la elaboración de conocimiento, la transmisión de herencias y saberes (Da Silva Catela, 2011).

Conclusiones

En las memorias del pueblo indígena Embera Chamí perteneciente al Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta, las luchas territoriales son un eje central para la explicación de la existencia de largo conflicto político social y armado vivido en sus territorios. Éste, si bien se particulariza en los tiempos actuales, remonta sus orígenes al proceso de colonización, recorriendo diferentes momentos de la historia. Son así memorias largas que interviene en los sentidos y explicaciones del presente y en la elaboración de la identidad. Las acciones del indio Luis Ángel Díaz, son uno de los hitos de memoria, desde el cual se explica la violencia actual, desatada contra la población indígena y sus procesos organizativos. El recuerdo de las acciones de este líder indígena, marcan derroteros morales de acción y posibilidades de triunfo para las luchas actuales.

Las memorias de las luchas por las recuperaciones de tierra (asumiendo los planteamientos de Marco Tobón) son un modo de actuación política y cultural del pueblo indígena de Cañamomo Lomaprieta, para enfrentar y asumir la violencia desatada por los grupos armados, en alianza con distintos actores regionales y locales. Diferente a las actuaciones de los muina y los muinane, que endulzan y enfrían las palabras de la guerra y sus dinámicas, en las memorias de las luchas de los Emberas de Cañamomo Lomaprieta se transmiten los aprendizajes de la resistencia y se ahonda en el arraigo: “si hay pérdida hay recuperación”.

La construcción de la identidad a través de las memorias de la recuperación de la tierra, involucra, por un lado, la permanencia en el cambio, y por otro lado, la relación con el “otro” no indígena encarnado en la figura del rico-colono-terrateniente. Esta identidad relacional emana de las fricciones y las resistencias del mundo indígena, desatadas desde el momento de la “conquista” y prolongadas en los demás momentos de lucha. Las tomas por la recuperación de la tierra, demuestran que “el territorio, por lo tanto, como resultado de las prácticas culturales, se torna refugio autónomo, entidad política en la que se despliega libremente, y con legítima autoridad, la vida cultural” (Tobón, 2016: 21).

Notas

- (1) Artículos 63, 246, 329 y 357 de la Constitución Política de 1991; Capítulo XIV de la ley 160 de 1994 y Decreto 2164 de 1995.
- (2) De las otras comunidades que no están reconocidas como resguardo, 4 tienen reconocimiento del Ministerio del Interior como parcialidades indígenas, 2 están en proceso de estudio y 2 sin trámite iniciado (Consejo Regional Indígena de Caldas, 2011: 25). El Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta, se divide territorialmente en comunidades y su forma organizativa es el cabildo indígena; éste está conformado por el gobernador como máxima autoridad, el

consejo de gobierno, diferentes secretarías y cabildantes, quienes son los representantes de cada una de las comunidades.

- (3) Hoy el problema de la tierra y el territorio se encuentra en la agenda del presente proceso de paz entre el gobierno y las guerrillas de las FARC y el ELN.
- (4) Tanto en la lectura de las distintas denuncias realizadas por las organizaciones indígenas y las organizaciones de derechos humanos que los representan, como lo son la Corporación REINICIAR y la Comisión Colombiana de Juristas, como también en los relatos de las entrevistas realizadas en la investigación y en el documento de *Toma de declaración colectiva en el marco del decreto 4633 de 2011 del Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta; Municipio de Riosucio, Departamento de Caldas, 7 y 8 de junio de 2015*, está presente la gran cantidad de hechos de violencia ocurridos en los 4 resguardos indígenas de los municipios de Riosucio y Supia, durante la década del 2000, los cuales contrastan por su magnitud con las épocas anteriores y posteriores.
- (5) El 24 y 25 de noviembre del 2003, en las comunidades de la Rueda y el Palal, las AUC retienen y torturan a varios comuneros, asesinan a 6, entre ellos al líder y médico tradicional Luis Ángel Chaurra, y desaparecen a una de sus hijas, generando el desplazamiento, de alrededor, 500 personas de varias comunidades (Campaña Nacional e Internacional por el derecho a defender los Derechos Humanos en Colombia, 2010: 9).
- (6) El Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) y el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) fueron dos instituciones estatales encargadas de la titulación de tierra y Desarrollo Agropecuario en Colombia, cada una existente en tiempos diferentes. Ahora sus veces la realizan las Agencias de Tierra.
- (7) El Escuadrón Móvil Antidisturbios ESMAD, es una de las fuerzas de represión del Estado encargada de reprimir las protestas sociales.

Bibliografía

BEJARANO, Jesús Antonio. 1975. El fin de la economía exportadora y los orígenes del problema agrario. *Cuadernos Colombianos*. Número 6, segundo trimestre. pp. 225-303.

Campaña Nacional e Internacional por el derecho a defender los Derechos Humanos en Colombia, 2010.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DE CALDAS, Unidad –Territorio –cultura y autonomía. 2011. *Plan de Salvaguarda, Pueblo Embera de Caldas*. Auto 004 de la Corte constitucional.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa*. Editorial Tusquets.

DA SILVA CATELA, Ludmila. 2011. Pasados en conflicto. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas. En Bohoslavsky, E.; M. Franco; M. Iglesias, & D. Lvovich, *Problemas de Historia reciente en el cono sur* (págs. 1-24). Buenos Aires: UNGS/Prometeo libros.

FANON, Frantz. 2001. *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica

GUILLEN MARTÍNEZ, Fernando. 1979. *El poder político en Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza.

GRIMSON, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

HALL, Stuart. 2010. ¿Qué es lo negro en la cultura popular negra? Em: E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Singarantías: Trayectorias y problemáticas em estúdios culturais* (pp. 287-298). Colombia: Envio editores.

HOBBSAWM, Eric. 2012. *Historia del siglo XX*. Madrid: Editorial Crítica.

MACHADO, Absalón. 2012. "El problema de la tierra en Colombia y desarrollo humano en el sector rural (relatoría) En: Planeta Paz y PCS. *La cuestión agraria en Colombia: Tierra y desarrollo y paz. Memorias ciclo de conversatorio*.

MOLANO, Alfredo. 2013. La tierra sigue siendo el origen histórico del conflicto armado en Colombia. (Entrevista) En: Pensar la Tierra. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER.

OFFEN, K. 2009. O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina. En: *Tabula Rasa*. Número 10. pp. 163-189.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. 2004. ¿Una etnología de los 'indios misturados'? Situación colonial, territorialización y flujos culturales. En Grimson, A.; Ribeiro, G.L. y Semán, P.: *La antropología brasileña contemporánea*, Buenos Aires: Prometeo.

TOBÓN, Marco. 2015. "Los sueños como instrumentos etnográficos". *Revista de Antropología Iberoamericana*. Volumen 10. Número 3. Páginas: 332-353.

TOBÓN Marco. 2016. "Reirse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana". Ponencia ganadora de la octava edición del Premio Iberoamericano en Ciencias Sociales, organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (IIS-UNAM).

Toma de declaración colectiva en el marco del decreto 4633 de 2011 del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta; Municipio de Riosucio, Departamento de Caldas, 7 y 8 de junio de 2015

TRAVERSO, Enzo. 2007. "Historia y memoria. Notas sobre un debate". En Franco, Marina y Levín, Florencia (comps.). *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.

VINASCO, Héctor. 2011. "Un acercamiento en la configuración de identidad, en la lucha por la recuperación de la tierra de los indígenas del resguardo Cañamomo Lomapieta en los municipios de Riosucio y Supía Caldas de 1964 a 1984" [recurso electrónico]. Tesis de grado. Universidad de Antioquia.

* Socióloga. Egresada de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas, UDC Colombia. Maestranda en Historia y Memoria, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata – UNLP, Argentina.