



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**
1 8 0 3

TITULO

**CAFÉ, GOBIERNO PROPIO Y COLONIALIDAD DEL PODER EN EL
RESGUARDO INDÍGENA DE SAN LORENZO**

POR:

DUVÁN FELIPE PABÓN RESTREPO

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE POLITÓLOGO
MODALIDAD PRÁCTICA**

ASESOR:

EDWIN JADER SUAZA ESTRADA

**PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
MEDELLÍN**

2019

CAFÉ, GOBIERNO PROPIO Y COLONIALIDAD DEL PODER EN EL RESGUARDO INDÍGENA DE SAN LORENZO*

Introducción

Cristóbal Colón y su tripulación desembarcaron en las Antillas americanas el 12 de octubre del año 1492, creyendo que habían arribado a Cipango (actual Japón), en las costas de la región oriental asiática (Cuervo, 2016, pág. 104). Esta empresa marítima buscaba nuevas rutas que le permitieran al Reino de Castilla y Aragón reanudar las relaciones de comercio con las indias orientales, interrumpidas tras la caída del Imperio Romano y la toma del control territorial por parte del Imperio Otomano (Aguirre, Arroyo, Rodríguez & Torres, 2010, pág. 82).

Este primer asentamiento español se estableció como centro de las operaciones de exploración del *Nuevo Mundo* y desde allí partió hacia la capital azteca (Tenochtitlán) en febrero de 1519 la primera misión de conquista del continente liderada por Hernán Cortés (Cuervo, 2016, pág. 104). El arribo de los castellanos al continente americano supondría el encuentro de dos universos que se habían desarrollado con independencia el uno del otro y constituiría un hito histórico a partir del cual se trazarían las relaciones de poder entre los conquistadores del viejo continente europeo y los nativos del *Nuevo Mundo*. Al respecto Cuervo (2016) afirma que,

(...) si bien los nativos acogieron favorablemente, en un principio, a los españoles a los que consideraban como enviados de sus dioses, pronto se darían cuenta de su error por su insaciable avaricia y deseos de riqueza sin límites y, a partir de ese momento, intentaron oponerse, por todos los medios posibles, a su conquista que duraría más de seis décadas. (pág. 105)

La bibliografía consultada da cuenta de una conquista sostenida a partir de una política sistemática y premeditada de terror que se aprovechó de las tensiones internas que existían entre los grandes gobiernos indígenas (Aztecas, Mayas, Incas, entre otros) y

* Artículo derivado de la práctica académica realizada en el marco del Programa Socio-Jurídico Qirisia Qawai, adscrito al Departamento de Prácticas de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia, durante el período académico 2017-2 en el Resguardo Indígena de San Lorenzo, en el municipio de Riosucio, departamento de Caldas.

algunos pueblos sometidos por estos¹ para consolidar un orden social que acabaría sometiendo a los poderes locales y explotando en beneficio propio las riquezas encontradas en las tierras conquistadas (ibid., pág. 116). De esta manera la conquista española inauguró en América un régimen de poder racializado que le sucedió a lo largo de, por lo menos, trescientos años y que nombraremos aquí como colonialismo.

Entenderemos por consiguiente al *colonialismo* como un fenómeno político, económico, social y cultural, caracterizado por un uso sistemático de violencias y terror que contó con el apoyo de algunos indios americanos, alzados contra los poderíos indígenas; elementos todos necesarios para que la dominación se decantara definitivamente a favor del poderío español (Appelbaum, 2007; Cuervo, 2016). No obstante, y siguiendo las reflexiones de Appelbaum (2007), podemos referir un período histórico de conformación de un orden social al que, a partir de resistencias y adaptación a la colonización, indígenas y negros contribuyeron a dar forma (pág. 33).

Temporalmente podemos situar el colonialismo en América entre finales del siglo XV con la llegada de los conquistadores españoles en 1492 y mediados del siglo XIX con las Guerras de Independencia Hispanoamericanas. De esta manera podemos señalar el inicio y el fin de la invasión española al continente americano. Sin embargo, si de hacer una memoria de los legados del colonialismo en América Latina se trata -como es el caso de nuestro trabajo- este período histórico será sólo nuestro punto de partida.

Las luchas de independencia y la posterior fundación de los *Estados modernos* en América Latina son evidencia del derrumbe del régimen colonial del que, sin embargo, es presumible que esos nuevos órdenes políticos heredaran un *patrón de poder* que mantuvo intacto el eje fundamental de la dominación colonial, esto es, la clasificación social de la población sobre *la idea de raza*: “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2000, pág. 247). Así, la persistencia de violencias, negación, exclusión y discriminación de lo otro *no-blanco, no-moderno, no-racional*: del rechazo de lo hispánico hacia todo lo no hispánico parece probar que esa dominación de origen colonial se mantiene vigente hasta nuestros días (Vivas, 2013, pág. 89).

¹ Estos pueblos vieron en los extranjeros la posibilidad de librarse de los fuertes tributos que les eran impuestos por los gobiernos indígenas locales (Cuervo, 2016, pág. 107)

Estas reflexiones a propósito de la colonización española, y sus legados en el ordenamiento de poder latinoamericano, nos llevaron a preguntarnos por la dominación colonial más allá de la época de la conquista y del régimen de poder del colonialismo en Colombia, para pensar sus conexiones con un fenómeno de gran envergadura como lo fue la colonización antioqueña de finales del siglo XIX, a través de la cual fue posible la expansión de la práctica del cultivo del café por el territorio nacional, incluyendo los territorios ancestrales de los pueblos ancestrales en Colombia.

De ahí que acudamos a la perspectiva de la colonialidad del poder² para construir nuestras reflexiones a propósito del fenómeno colonial en el caso específico del Resguardo Indígena de San Lorenzo³, las cuales, ofrecemos como aportes para la comprensión del fenómeno en Colombia y Latinoamérica, ya que estas dan cuenta de la permanencia de la dominación colonial en la estructuración de las relaciones de poder en América Latina más allá del colonialismo, y evidencia los legados coloniales que soportan las estructuras de poder racializadas de los Estados modernos de la región . En otras palabras, la colonialidad “apunta la permanencia conflictiva de la relación y dominio colonial y evidencia una estructura o matriz de poder colonial” (Walsh, 2008, pág. 136) que cruza los ámbitos más básicos de la vida: acceso a empleos dignos y/o educación de calidad, definición de canales de resolución de problemas y de formas de satisfacer necesidades⁴.

A diferencia de otros países de la región del cono sur (como Brasil o Venezuela) en los que la producción de café para la exportación tenía ya una marcada importancia para la economía nacional en el siglo XIX, en Colombia el café tuvo una aparición tardía y su fortalecimiento pareció estar directamente ligado a las crisis económicas experimentadas a causa de la caída de los precios de productos como el tabaco, el añil, los sombreros de palma y el oro (Higueta & Lince, 2002).

Aunque se tienen registros del cultivo de café en tierras santandereanas⁵ desde 1774 fue la caída de los mercados regionales de Santander, Norte de Santander, Tolima

² Originalmente acuñada por Aníbal Quijano a principios de los años noventa, y ampliada posteriormente por la red latinoamericana de intelectuales-activistas ligados al “Proyecto Modernidad/ Colonialidad / Descolonialidad” (Quintero, 2010, pág. 1).

³ Ubicado en el municipio de Riosucio en el departamento de Caldas, Colombia.

⁴ La colonialidad del poder se ocupa de develar los obstáculos estructurales que se interponen a los sujetos que ocupan las bases de la jerarquía de poder racial y de mostrar cómo sus formas de vida son permanentemente excluidas del ámbito de *lo posible* mientras se les exige asimilar las formas hegemónicas de vida social.

⁵ Los hoy departamentos de Santander y Norte de Santander en Colombia.

y Cundinamarca, de mediados del siglo XIX, el hecho que posibilitaría la popularización de esta práctica y su posterior expansión hacia las cordilleras central y occidental del país (Higuera y Lince, 2002, pág. 20). A partir de ahí y en el período comprendido entre 1882 y 1892, la colonización antioqueña se encargaría de llevar el cultivo del grano hacia el suroeste y sur de Antioquia y al norte de Caldas (ibid., pág. 28).

Para Machado (2001) no son pocos los aportes del cultivo del café al desarrollo económico, social e institucional en Colombia. Entre ellos, destaca el hecho de que el café ha sido el único producto capaz de estabilizar el crecimiento económico a través de las exportaciones, contribuyó a conformar un mercado interno, integró económicamente las regiones con la apertura de vías de transporte terrestre y el estímulo al desarrollo de los ferrocarriles, generó uno de los desarrollos institucionales con mayor impacto en el sector agropecuario alrededor de la Federación Nacional de Cafeteros y fue también el producto que le dio salida al capital comercial acumulado en el negocio del oro, la quina, el añil y el tabaco, a través de la creación de haciendas cafeteras y el montaje de las primeras industrias (pág. 77).

En ese sentido, el café se configuraría para el siglo XX como el producto símbolo de la identidad de los colombianos, esto es, de la vida económica, política y sociocultural del país (López D, 2017, pág. 85). En palabras de Mariano Ospina Pérez (1930) “la civilización de Colombia” estaba representada por el café, lo cual significaba la posibilidad de introducir al país maquinarias, rieles, libros científicos y/o profesores extranjeros (Ospina en López, págs. 87-88).

No obstante, a partir de la lectura de autores como Valencilla (2001) y el mismo Machado (2001) se hacen evidentes problemas relacionados con el cultivo del grano, tales como la conformación de latifundios a partir de la concentración de la tierra en manos de empresarios, la consolidación de relaciones de producción atrasadas basadas en instituciones coloniales, o compras fraudulentas y despojos de tierras indígenas, que dejan pensar esta práctica en una dimensión culturalmente más conflictiva.

Si bien las búsquedas que realizamos con el propósito de conocer, en términos generales, los impactos de la introducción del café en las comunidades indígenas del país no arrojaron resultados significativos, las fuentes consultadas ofrecen un panorama que

da cuenta de las tensiones y conflictos surgidos a raíz de la llegada de los colonos⁶ antioqueños a los territorios ancestrales del entonces departamento del Cauca, a lo largo del siglo XIX: despojo de tierras, desplazamiento forzado, introducción de prácticas ajenas, amenazas, debilitamiento de la cultura, prohibición de prácticas propias, disolución y segregación de las familias (Corrales, 2011; Cardona, 2012, y Tapasco, 2016).

Para el caso específico del Resguardo Indígena de San Lorenzo⁷ presumimos que la introducción de la siembra de café (entre otras prácticas promovidas por la colonización antioqueña) fue responsable de desplazar prácticas propias de trabajo agrícola tendientes a asegurar el autosustento de la comunidad. De igual manera, sugerimos que este fenómeno modificó el vínculo identitario con la tierra y el territorio a través de su consolidación como monocultivo, al establecerse como actividad económica nuclear del trabajo al interior del resguardo. Por último, consideramos que estos cambios en el relacionamiento con la tierra y el trabajo han contribuido al deterioro paulatino de la organización y la legitimidad de los gobiernos propios, al expandir la institucionalidad estatal y sus formas de administrar los territorios.

Esta dinámica configura una estructura social compleja que podemos entender a partir de lo que Quijano (2000) y Mignolo (2010) plantean como *matriz colonial del poder*; un entramado de relaciones que se dan en diferentes niveles y que incluyen el control de la economía, la autoridad, la naturaleza, los recursos naturales, el género, la sexualidad, la subjetividad y el conocimiento (Fabbri, 2014, pág. 92). Por este motivo, en esta investigación tomamos este concepto para analizar cómo la práctica del café se ha ido estableciendo como uno de los elementos que despliegan lógicas de poder, saber y ser en el RISL.

Teniendo como telón de fondo la problemática antes descrita, este artículo intenta responder la siguiente pregunta: **¿CÓMO SE CONFIGURA LA MATRIZ COLONIAL DE PODER EN EL RISL A PARTIR DE LA PRÁCTICA DEL MONOCULTIVO DE CAFÉ?** Este análisis abordó aquellas manifestaciones políticas, sociales, culturales y relacionales que permiten plantear la existencia del territorio ancestral Embera Chamí como escenario de disputa por el control del poder en el que han

⁶ Sujetos migrantes que se establecen permanentemente en tierras que originalmente no les pertenecen y desarrollan en estas actividades que les son propias como siembras o urbanización.

⁷ En adelante RISL.

participado actores estatales (institucionales), cívicos, económicos, armados y comunales. Evidenciando un conflicto que ha estado directamente relacionado tanto con el imaginario de comunidad como con los usos territoriales que cada uno de estos actores ha ideado como los más legítimos.

En este sentido, el objetivo general de esta investigación fue comprender cómo se configura la matriz colonial de poder en el RISL y para ello se identificaron y describieron, a partir de un diálogo de voces, las prácticas de poder, saber y ser asociadas al monocultivo del café en la comunidad.

1. Metodología

Este estudio se abordó desde un enfoque cualitativo ya que se realizó un acercamiento a una problemática social a partir de la comprensión y el análisis de las interacciones sociales realizadas por los sujetos involucrados en dicha problemática (Strauss y Corbin, 2002). Por ello en la experiencia investigativa de la práctica en el RISL fue esencial el rescate de las voces de estos sujetos que encarnan la historia del despojo y la resistencia; por lo cual se privilegiaron como herramientas y técnicas metodológicas todas aquellas que contemplaran una interacción directa con los sujetos de la praxis.

Para ello se usó el interaccionismo simbólico como método, ya que este plantea que las ciencias sociales no dan cuenta de realidades objetivas, ajenas a las experiencias de los sujetos, sino que estas desarrollan interpretaciones sobre los significados producidos por los individuos con respecto a determinado fenómeno que los concierne, y las prácticas que realizan en comunidad con base en este (Rizo, 2004). De esta manera tal como lo plantea Rizo (2004) el interaccionismo simbólico sostiene que las definiciones de las relaciones y las estructuras sociales son establecidas interactivamente por sus participantes, por lo cual el análisis que se realice de la interacción entre el actor y el mundo debe partir de una concepción de ambos elementos como procesos dinámicos y no como estructuras estáticas. En este sentido el interaccionismo simbólico le otorga una importancia significativa a la capacidad de los sujetos para interpretar el mundo social.

En este orden de ideas, este estudio entiende que el pueblo Embera Chamí, del RISL, representa un testimonio vivo y actual de la lucha histórica en contra de una hegemonía arbitraria, racista, clasista, sexista y eurocentrista. Así, nuestro trabajo se

presenta como una lectura construida de la mano de las interacciones sociedad-academia, y se piensa pertinente puesto que contribuye a explicar una situación social problemática para una comunidad específica.

Esta idea de trabajar de la mano de la comunidad nos permitió incluir, retratar y encarnar sus discursividades, dándoles un rostro (*indígena* en este caso), y en esta medida, generar un sentido de identificación (autorreconocimiento) a sus interacciones, contribuyendo al propósito comunal de (re)construir su identidad y su historia.

Encarar el fenómeno antes descrito desde una perspectiva interdisciplinar que conjuga la ciencia política y estudios culturales, facilita el acercamiento a escenarios de interrelación política en los que median, además, tensiones culturales que complejizan y relativizan el ejercicio de poder, en la medida en que suponen configuraciones *otras* de órdenes de poder que se legitiman gracias a la permanencia de las memorias colectivas de los pueblos originarios y de sus resistencias a favor del reconocimiento de la validez de sus formas propias de comprender y organizar el poder, y con él, sus visiones sobre el desarrollo, la sociedad, la economía, la cultura, la naturaleza y la espiritualidad.

Como técnicas de producción de información, implementamos la entrevista focalizada y a profundidad, lo mismo que la revisión de los diarios de campo elaborados en el marco del diplomado *Escuela de gobernabilidad cultural* realizado en el primer semestre del año 2017⁸ y aquellos que fueron elaborados en la práctica Programa socio-jurídico Qirisia Qawai⁹.

La entrevista focalizada se usó en esta investigación para hacer un acercamiento inicial a las experiencias de los sujetos participantes y realizar una primera codificación abierta de los datos, y determinar con precisión la inclusión de los participantes en el

⁸ Este diplomado tuvo el propósito de contribuir al fortalecimiento de los liderazgos de los comuneros del territorio a través de una profundización conceptual en temas de formación política y metodologías de planeación. De esta experiencia participé como auxiliar de investigación y tuve a cargo el registro fotográfico y la elaboración de relatorías y diarios de campo de las sesiones, en medio de las cuales el tema del café y sus estragos fue un tema recurrente. A partir de este primer contacto con la comunidad empecé a proyectar el tema para mi propio ejercicio de investigación.

⁹ En el desarrollo de esta práctica académica hice parte de la modalidad de consultorio alternativo, en su componente de memoria y conflicto. A través del cual acompañamos a la comunidad de San Lorenzo en el proceso de preparación social de cara a un fallo judicial que reconoció al territorio como víctima colectiva del conflicto armado. Nuestras actividades estuvieron orientadas a la promoción de ejercicios de memoria colectiva como herramienta útil para pensar las afectaciones colectivas que vivieron sus habitantes, en medio del conflicto, y la posibilidad de construir alternativas de sanación; de esta forma, pude establecer distintos diálogos con los comuneros, a propósito de la presencia del café en el territorio, a partir de los cuales pude ir orientando mi investigación.

estudio. La entrevista en profundidad nos permitió recolectar información detallada y significativa sobre las interacciones y prácticas de los sujetos: en este caso, sobre los procesos de configuración de la matriz colonial de poder asociada a la práctica del monocultivo del café. La entrevista en profundidad permitió un acercamiento a la forma en cómo se configuran las prácticas de poder, saber y ser en los sujetos de esta comunidad. Gracias a la entrevista en profundidad logramos una producción significativa de datos sobre la vida de los sujetos, a través de diversos encuentros. El objetivo de esta técnica se correspondió con el método del interaccionismo simbólico, ya que nos permitió construir una cantidad considerable de textos sobre un fenómeno particular para así codificarlos, es decir, agruparlos en temas, ideas o expresiones recurrentes, o significativos, para desarrollarlos conceptualmente y así comprender el suceso.

La revisión de los diarios de campo nos permitió acceder a un universo discursivo, testimonio de las construcciones simbólicas e interacciones de los habitantes del RISL, registrado a partir de nuestras propias interacciones con el contexto y que emergió de los diálogos y las preguntas surgidas en nuestros encuentros con la comunidad. De esta manera, nos apoyamos en los testimonios allí relatados para (también) construir conceptualmente nuestras reflexiones a propósito de los imaginarios y las interacciones relacionadas con el monocultivo del café en el territorio de su resguardo y la configuración de la matriz colonial del poder.

2. Referentes conceptuales

2.1 Matriz colonial del poder

Las reflexiones sobre la permanencia de la dominación colonial en América Latina, propuestas por el sociólogo Aníbal Quijano, apuntaron la existencia conflictiva de una serie de mecanismos de control social que fueron instalados en el régimen colonial español y que sobrevivieron a su desplome tras las *guerras de independencia hispanoamericanas* y la constitución de los Estados nacionales en la región.

Para el autor la conquista de América y la expansión del capitalismo supusieron la constitución de un *nuevo patrón de poder mundial* que, de una parte, codificó las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza (referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos a partir de las cuales unos se ubicaron en una situación natural de superioridad frente a los otros) y, de otra, articuló

todas las formas históricas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad y salario), de sus recursos y de sus productos, alrededor del capital y del mercado mundial (Quijano, 2000, pág. 246).

De esa manera, se produjeron en América una serie de identidades sociales (indios, negros, mestizos) que el autor piensa como “históricamente nuevas”, y que fueron ubicadas en una jerarquía racial que estableció los lugares y roles sociales que los sujetos debían ocupar en ese ordenamiento social. En este orden ideas, como las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, estos lugares y roles sociales fueron pensados como constitutivos de esas identidades (de los sujetos) y, en consecuencia, como legitimación de la dominación impuesta por la colonización (ibid., pág. 247).

Bajo esa lógica los pueblos conquistados y dominados fueron ubicados en una posición de natural inferioridad y todas sus experiencias, historias, memorias y productos culturales, así como sus subjetividades, cultura y conocimientos, sometidos al control del patrón de poder hegemónico. Este control implicó la incorporación de las diversas y heterogéneas historias culturales de los pueblos conquistados a un único mundo dominado por Europa (ibid., pág. 251). Todo este proceso desembocó en la configuración de un universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo con el resto del mundo colonizado. Para ello fueron necesarias algunas operaciones (expropiación, represión) que posibilitaron la aprensión por parte de los conquistados de la cultura de los conquistadores y, en esa vía, aseguraron la reproducción de la dominación:

Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura, en suma. (ibid.)

Aníbal Quijano apuntó a la conceptualización de una colonización que, más allá de la dominación de los órdenes político y económico, fue capaz de instalarse como un sistema de control que extendió sus dominios a las formas más básicas de la existencia social de las poblaciones. En ese sentido, propone la existencia de una *matriz de poder colonial* como una estructura en la que se apoya y a través de la que actúa ese específico *patrón de poder* referido más arriba. Sin embargo, los desarrollos de esta noción vendrán

de los aportes de diversos autores interesados en la propuesta inicial de Quijano (Walsh, 2008; Mignolo, 2010 y Fabbri, 2014).

De esta manera, esos autores entienden la matriz de poder colonial como una estructura compleja de niveles entrecruzados (Mignolo, 2010), y que articula unas modalidades específicas de dominación (Fabbri, 2014), sobre las que el patrón de poder colonial concentra su control y extiende sus dominios. Existe entre estos autores una suerte de acuerdo alrededor de los que denominan ejes (Walsh, 2008), los cuales constituyen las formas más generalizadas de dominación y alrededor de los cuales se articulan las experiencias más básicas de la dominación social.

El primer eje **-la colonialidad del poder-** se refiere al establecimiento de una jerarquía racial y sexual en la que fueron ubicadas de arriba abajo las identidades producidas en el proceso de conquista (hombres blancos heterosexuales en la cúspide) y a partir de la cual se clasificó la sociedad. Esta clasificación racial y sexual configuró un mecanismo de control y sostenimiento de la dominación social y la explotación del trabajo (Quijano, 2000; Walsh, 2008).

El segundo eje **-la colonialidad del saber¹⁰-** hace referencia al establecimiento de “una sola lógica y modo de conocer” (Walsh, 2008). Esta lógica descarta la existencia, legitimidad y viabilidad de otras racionalidades y otros conocimientos. Al respecto, Quijano (2000) señala que los conquistadores:

(...) reprimieron tanto como pudieron (...) las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad [al tiempo que] forzaron (...) a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. (pág. 251)

De esta manera, este eje se configura como una dominación epistemológica, académica y disciplinar que extiende su control sobre las diversas formas de producción del conocimiento. En suma, el posicionamiento del eurocentrismo (pensamiento racional-grafocéntrico) como la perspectiva única del conocimiento.

¹⁰Para profundizar la noción de la colonialidad del saber y sus efectos materiales en un contexto específico y conocer el debate sobre la *justicia cognitiva* que se abre al respecto, recomendamos la lectura de Vivas (2013).

El tercer eje **-la colonialidad del ser**¹¹ - es el que se ejerce a través del control de las subjetividades y de la inferiorización, subalternización y la deshumanización de los sujetos racializados, ubicados en las bases de la pirámide racial (Walsh, 2008). Esta forma específica de control de las formas de ser es responsable del desarrollo y despliegue de imaginarios simbólicos alrededor de las múltiples identidades producidas por la colonia, establecidas como constitutivas de los sujetos a los que se forzó a portarlas, y da cuenta de la experiencia colonial vivida por estos sujetos. Así, según Maldonado (2007): “El surgimiento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde (...) a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos” (pág. 130).

En este orden de ideas, consideramos fundamental pensar esta colonialidad del ser en relación con la producción de los sujetos y de las subjetividades que Castro (2009) propone como mecanismo indispensable del capitalismo para asegurar su existencia y reproducción:

[e]l capitalismo no es sólo un modo de producción de objetos y mercancías, sino que es, ante todo, una máquina semiótica que produce “mundos” en los cuales las personas se *reconocen* a sí mismas como sujetos trabajadores, productores, consumidores, etc. Y al hablar de "mundos" (...) me refiero sobre todo al modo en que [los sujetos] empiezan a imaginarse a sí mismos como adoptando una determinada forma de transportarse, vestirse, hablar, conocer, trabajar, recorrer la ciudad, utilizar el dinero, divertirse, ser hombres o mujeres, tener un cuerpo y un rostro. (pág. 17)

Así, ubicando al capitalismo como promotor de lógicas de dominación relacionadas con el control del trabajo, sus recursos y productos a partir de criterios raciales, en la América colonial, podemos vislumbrar una específica manera de construir la relación social y de producir las subjetividades de los dominados; configurando un soporte para la existencia de la dominación colonial y su reproducción (Quijano, 2000).

En síntesis, encontramos que la *matriz colonial del poder* refiere a una estructura de poder que articula unos mecanismos y modalidades de control (Fabbri, 2014) que son desplegados por un patrón de poder (Quijano, 2000) constituido en tiempos coloniales pero que sobrevive en las estructuras de poder de los Estados y las sociedades de América Latina. Estos dispositivos de control se entrecruzan (Mignolo, 2010) y se extienden a las

¹¹ Para un mayor desarrollo de la noción “colonialidad del ser” recomendamos la lectura del trabajo de Maldonado (2007).

dimensiones más básicas de la vida social de las personas y son utilizados para sostener la dominación social.

En aras de hacernos con una definición más precisa, podemos acudir a la propuesta de Luciano Fabbri (2014), quien indica que

la matriz colonial del poder es una estructura compleja de niveles entrelazados que incluye el control de la economía, el control de la autoridad, el control de la naturaleza y de los recursos naturales, el control del género y la sexualidad, y el control de la subjetividad y el conocimiento. (pág. 92)

De esta forma la conceptualización de la matriz de poder colonial da cuenta de una estructura de poder que hunde sus raíces en la experiencia colonial y que mantiene intactos los ejes de la dominación racial establecida en América con la conquista de sus pueblos nativos. Además, posibilita la comprensión de la manera cómo múltiples experiencias de dominación se han configurado (del poder, del saber y del ser) como mecanismos que sostienen el control y la dominación social y la forma cómo los distintos pueblos han naturalizado su posición de inferioridad y han reproducido internamente estas lógicas de control.

2.2 Colonialidad del poder

Si bien hemos visto que la bibliografía da cuenta de una estructura de poder que entrecruza diversas modalidades y mecanismos para sostener la dominación racializada, que se denomina matriz colonial de poder, y que esta articula, entre sus ejes, a la colonialidad del poder, debemos comprender que además de nombrar a un específico eje de dominación, esta da cuenta de toda una perspectiva teórica que explica las formas en las que la dominación de origen colonial se mantiene vigente en nuestros días.

La teoría de la colonialidad del poder fue formulada por Aníbal Quijano, a principios de los años noventa, y posteriormente ha sido ampliada por una red de intelectuales-activistas que han articulado sus reflexiones al desarrollo de una perspectiva que es hoy una de las propuestas epistémicas más debatidas en el escenario intelectual contemporáneo en América Latina (Quintero, 2010). Así, la colonialidad del poder es una perspectiva teórica que concentra sus esfuerzos en develar la permanencia de la dominación colonial en la estructuración de las sociedades y los Estados en América Latina posteriores a la independencia. La idea de la colonialidad hace evidentes los rasgos coloniales que soportan las estructuras de poder de los modernos Estados en América

Latina y posibilita develar el orden de poder racializado (el patrón de poder) heredado de ese primer contacto con el colonizador español.

Por tanto, colonización, colonialismo y colonialidad no significan lo mismo. Si hablamos de **colonización**, nos referimos a la formación o establecimiento de una colonia¹² en algún lugar del extranjero a partir de un conjunto de acciones militares, económicas y administrativas emprendidas por un poder con intereses expansionistas, instaurando un sistema de relaciones de subordinación. Por otro lado, hablar de **colonialismo**, remite a una relación política y económica que despoja a un pueblo o nación de su propia soberanía, transfiriéndola y condicionándola al poder de otro pueblo o nación (Maldonado, 2007, pág. 131). En este orden de ideas, se configura un sistema de control y subordinación sostenido en conquistas políticas, económicas, y culturales que sostienen la dominación social.

La **colonialidad** (del poder) es una perspectiva teórica que alude a la permanencia de la dominación colonial instalada en América a partir de estos dos procesos anteriores. La colonialidad del poder apunta la existencia de un *patrón de poder* que se ha propuesto la definición de un único orden cultural y económico global en torno de la hegemonía europea u occidental. Este proyecto de homogeneidad cultural ha implicado la “racialización” y “capitalización” de las relaciones sociales en América y el mundo colonizado (una “división racial del trabajo”) a través de la convergencia de dos procesos históricos que se asociaron para producir este específico patrón de poder: la “codificación de las diferencias” (inicialmente fenotípicas) en la idea de raza y la articulación de “todas las formas de control y explotación del trabajo y del control de la producción-apropiación-distribución de productos” alrededor de la producción capitalista y del mercado mundial (Quijano, 2000).

La colonialidad [del poder] es la forma en que unos se miran superiores sobre otros y eso genera múltiples aristas de discriminación racial [que] se muestra como la superioridad de lo blanqueado frente a lo indio, campesino o indígena, unos son llamados a manejar el poder y otros a ser destinatarios de tal manejo, unos destinados a conocer y otros a ser destinatarios de ese conocimiento, unos son la rémora al progreso y los otros el desarrollo. (Vargas en Walsh 2008, pág. 136)

¹² Definición de la RAE.

De esta manera, colonización y colonialismo preceden a la colonialidad, pero esta les sobrevive. La colonialidad permite explicar la permanencia de la dominación colonial en la configuración de las relaciones de poder en América Latina, más allá del período de ocupación de los conquistadores españoles a territorios de la región, y cruza prácticamente todos los ámbitos de la vida (Walsh, 2008).

2.3 Apropiación cultural

2.3.1 Control cultural

Esta matriz de poder colonial, en el despliegue de sus mecanismos de dominación hacia los ámbitos más básicos de la existencia social de las poblaciones dominadas, se ha configurado como una estructura compleja de control que ha sostenido su dominación a partir del desplazamiento de las producciones subjetivas y epistémicas (del universo cultural) de esos pueblos. En otras palabras, ha desplegado una dominación sostenida en el control del universo de cultura propia de los conquistados y en una demanda de sometimiento al universo de cultura que le es propio.

En las sociedades de origen colonial existe una compleja trama de relaciones entre la sociedad colonizadora y los pueblos colonizados, sostenida en experiencias de racismo como expresión de una dominación colonial que no desapareció con los procesos de independencia política y que actualizan permanentemente la escisión entre estos grupos a través de formas brutales de represión y de sutiles argumentaciones ideológicas; una más de las manifestaciones de la configuración de una matriz colonial de dominación (Bonfil, 1981). En estas sociedades, las decisiones fundamentales están en manos de la sociedad colonizadora -y su cultura dominante- y se oponen al proyecto propio de los pueblos colonizados, los cuales fueron incluidos en un específico sistema de dominación (ibid.).

Estos pueblos poseen una cultura propia, diferente a la de la sociedad mayoritaria, que el proceso colonial constriñó y modificó pero que no hizo desaparecer, y que aboga por la consecución de mayores espacios de autonomía, que son garantía para la permanencia y actualización de la *cultura propia*:

[s]in la cultura propia no existe una sociedad como unidad diferenciada. La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad) es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se garantiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena

(impuesta o enajenada). La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferenciada, descansa también en ese reducto de cultura propia. (ibid., pág. 186)

De esta manera, la cultura propia se entiende como la capacidad de los pueblos colonizados de tomar decisiones propias sobre **elementos culturales** propios y ajenos¹³. Así, el conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada constituye el sistema global de lo que Bonfil (1981;1991) denomina control cultural.

Este control cultural, como perspectiva teórica, constituye una “herramienta heurística” que permite una mejor comprensión de los procesos culturales que ocurren cuando dos grupos con cultura e identidades diferentes están vinculados por relaciones asimétricas de dominación/subordinación (ibid., 1981). No obstante, comprende un enfoque que centra su énfasis en los procesos que ocurren en los grupos subalternos.

Esa capacidad de decisión sobre los elementos culturales debe entenderse en dos sentidos complementarios: **como fenómeno social**, que hace referencia a las formas de control sobre las decisiones de las que dispone un conjunto social en un momento y lugar determinados; y como **fenómeno cultural**, que sugiere que ese ejercicio de control sobre las decisiones no se hace en el vacío y sin contexto, “sino en el seno de un sistema cultural que incluye valores, conocimientos, experiencias, habilidades y capacidades preexistentes” (ibid., 1981, pág. 183). El control cultural es, por lo tanto, histórico, pues depende, en cada caso, de la especificidad de cada contexto sociocultural, por lo que no es absoluto y, en la medida en que se enmarca en los sistemas culturales particulares, tampoco debe ser pensado como un abstracto.

El control cultural implica una capacidad social de decisión sobre los elementos culturales de los que dispone un determinado conjunto social, pero, más allá de la decisión de usarlos -y más importante- está la capacidad para producirlos y reproducirlos en la medida en que esta capacidad da cuenta de una dimensión de *lo propio* de esa cultura:

[e]n términos de análisis del control cultural el problema consistiría en esclarecer cual es la cultura propia de las diversas unidades sociales que componen el mundo subalterno: pueblo, clases, comunidades. Porque es a partir de esa cultura autónoma, como se organiza la visión del mundo (su comprensión y los proyectos para transformarlo) y donde

¹³ Incluidos ambos en el inventario total de los elementos culturales de un grupo étnico cuando existen situaciones de *contacto interétnico* (Bonfil, 1991, pág. 173), esto es, relaciones asimétricas (de dominación/subordinación) entre sociedades colonizadoras y pueblos y grupos colonizados.

están, en cualquier momento del devenir histórico, los medios y los elementos culturales que el mundo subalterno es capaz de poner en juego. (Bonfil, 1981;1991)

Esta perspectiva teórica posibilita pensar en la doble condición de la decisión en los determinados conjuntos sociales subalternizados (*propia* o *ajena*) y permite comprender en qué medida la cultura específica que se estudia es autónoma, o ubicar los grados de dependencia frente otros sistemas culturales. En síntesis, lo que se trata de verificar a partir de los estudios del control cultural es la relación que se establece entre quién (grupo social) decide y sobre qué (elementos culturales) decide (ibid., 1981, pág. 184).

2.3.2 Elementos culturales

En este orden de ideas, los elementos culturales constituyen un campo de tensiones y confrontación del orden político en la medida en que su conquista reviste a los grupos de más o menos autonomía para tomar decisiones concernientes a los ámbitos de la cultura propia, que depende así mismo de la existencia de (reductos de) elementos culturales propios.

Los elementos culturales son los “componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer las necesidades y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones” (ibid., 1991, pág. 171). Estos elementos constituyen un *inventario* de recursos diversificados del que dispone un grupo cultural a la hora de tomar decisiones que afectan directamente su relación social tanto a nivel interno como externo. Además, varían de un grupo cultural a otro, lo que presupone que la experiencia histórica, empírica y contextual particularizada de cada uno de estos contribuye al tejido de un “plano general” o “matriz cultural” de cada cultura a la que se articulan (Bonfil, 1991, pág. 172).

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son propios, los que el conjunto social considerada ha recibido como patrimonio cultural: que ha heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales ajenos los que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido (ibid., pág. 173). Así, en “situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de

dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos” (ibid., pág. 10).

Sin embargo, el autor propone que entre estos elementos culturales existe una relación orgánica, que no es necesariamente armónica ni coherente y que es posible “encontrar inconsistencias y contradicciones entre los elementos culturales que permiten, precisamente, entender la dinámica sociocultural” (ibid., pág. 172).

Así entendidos, estos elementos resultan indispensables para cualquier empresa colectiva (encaminada al logro de propósitos sociales) que se propongan los grupos étnicos. “Todo proyecto social requiere la puesta en acción de elementos culturales. No sólo para realizarlo: también para formularlo, para imaginarlo. Los elementos culturales hacen posible al proyecto; también fijan sus límites, lo acotan, lo condicionan históricamente” (ibid., pág. 183). Así, la mayor o menor capacidad de tomar decisiones frente a estos elementos posibilita la comprensión de los grados de autonomía o sujeción respecto de la cultura ajena que reviste a las culturas de los grupos subalternos.

3. Voces de un territorio ancestral

Cuando pensamos este ejercicio de investigación asumimos el desafío de construir nuestro análisis de la mano de la comunidad, en una apuesta por devolverle a sus habitantes el protagonismo sobre sus propias historias. Nuestros posteriores encuentros con los participantes nos permitieron percatarnos de que un movimiento epistémico y metodológico de este tipo no sólo era necesario, sino que se nos presentaba como una exigencia por parte de esta comunidad, ya que siendo sujetos ajenos a su contexto nos entendían como impositivos y amenazantes.

De esta manera, y como una contribución al proyecto comunal del pueblo del Resguardo Indígena de San Lorenzo de reconstruir su cultura y su identidad, hemos optado por recurrir a los relatos de distintas voces (de la comunidad, de la academia y la nuestra) para construir una narrativa que no es estrictamente historicista, pero que se cierne sobre la posibilidad de contar una *historia otra* en la que haya lugar para que las voces hablen de la tiranía, la injusticia, la infamia y las posibilidades creativas y organizativas que envuelven la idea y el ejercicio del poder.

No obstante, entendemos que esta intención de desescalar los *silencios subalternos*, moldeados al calor de la dominación colonial, no puede traducirse en una reproducción de estos, en el sentido de contribuir a la formación de lugares de enunciación que paralelamente apaguen otras voces cuyas consideraciones pueden ser pertinentes para entender nuestro fenómeno de manera compleja (Bidaseca, 2011). En este orden de ideas, proponemos nuestro análisis como un *ensamble de voces* en el que estas emergen y se articulan, creando un relato de matices, que propone comprensiones tanto de las configuraciones y despliegues de la matriz colonial del poder en este territorio, como de las posibilidades de construir agencia a partir de la ubicación de las identidades en los distintos discursos que están en disputa.

En el desarrollo de este trabajo hemos establecido una línea discursiva que es coherente con nuestra propuesta conceptual y que se orienta hacia lo que podríamos llamar una de(s)colonización del discurso, en el sentido de que se orienta hacia la afirmación de la igual legitimidad que reviste a los *órdenes otros* de poder, no necesariamente estatales. De esta manera, hemos incorporado varios términos, provenientes del propio discurso de los participantes, que contribuyen a la formación de una narrativa más cercana a sus lugares de enunciación y que están (todos) atravesados por un sentido de *comunidad* que caracteriza la organización de este pueblo en específico.

Por eso, en adelante entenderemos que en San Lorenzo encontramos *comuneros*, *indígenas*, *originarios* o *indios*, miembros de una *comunidad* a la que se vinculan a partir del convencimiento de que comparten valores, imaginarios, cultura, territorio y un pasado *ancestral* común que los diferencia del resto de habitantes del territorio colombiano, y que remite a la existencia de ancestros originarios que mantuvieron una cultura aborígen intacta por milenios, antes de la invasión de los conquistadores.

Esta idea de *comunidad originaria* se corresponde, a nuestro entender, con un posicionamiento político propio de este territorio que entiende la importancia de construir referentes y sentidos situados, que los conduzca hacia un rescate cultural de la herencia ancestral; pero que no descarta la posibilidad de enunciarse desde su lugar *indígena*¹⁴,

¹⁴ Existe actualmente un debate alrededor del correcto uso de estos términos a causa del carácter negativo que reviste a algunos de ellos, en la medida en que reproducen el discurso colonial y el racismo. Sin embargo, considerando que la autoridad propia de este territorio hace un uso indiferenciado de ellos y que al respecto no se nos interpusieron condiciones, decidimos no asumir el debate. Para una lectura más amplia de este pueden leerse Serrano (2006) y Ramírez (2011).

reconociendo su legado colonial y las influencias de la sociedad mayoritaria en la elaboración de su propio proyecto organizativo.

De esta forma, cualquier referencia a esta organización del discurso la asumiremos en términos de *lo ancestral, lo comunal, lo comunitario, lo indígena y lo indio*, entendiendo que se refieren a un pasado aborigen y a su actualización en las formas de vida contemporáneas de este territorio.

La desgracia es planta resistente, se mantiene sin requerir cuidados, crece sola, se vuelve frondosa, se la encuentra en todos los caminos. Como el cafeto.

Nicolás Artusi

3.1 Sembrar cultura en San Lorenzo: del germen del café y sus promesas redentoras

Empezar a sembrar café en San Lorenzo fue *un acto de fe*, antes que una apuesta *racional* por insertarse en un mercado de intercambios económicos. Fue una exigencia interpuesta a cada comunero¹⁵ como condición necesaria para expiar los pecados cometidos en vida y salvar el alma del castigo tras la muerte¹⁶. El café no se conocía en este territorio y fue necesario todo un despliegue discursivo y coercitivo, expresiones ambas del poder colonial, para asegurar el enraizamiento de la cultura del grano en este territorio ancestral.

Los relatos que nos fueron confiados coinciden en la afirmación de que fueron los colonos antioqueños quienes, mediante su ocupación y asentamiento en estas tierras ancestrales (durante el siglo XIX y comienzos del XX), iniciaron un *éxodo cultural* que lentamente fue desplazando los usos y costumbres propios de este territorio (que ya había sufrido los vejámenes de la ocupación española) y paralelamente fue promoviendo el estilo de vida antioqueño como baluarte de la modernidad y el progreso, que eran tendencias mundiales de un movimiento global convencido de que la humanidad marchaba (toda) hacia el horizonte de lo que nombraban *la civilización*.

¹⁵ Son comuneros todos aquellos que habitan el territorio ancestral y se reconocen como miembros de la misma comunidad.

¹⁶ Como veremos, este relato hace parte de la memoria colectiva de la comunidad de San Lorenzo. A nosotros nos fue compartida a través de los relatos de los comuneros que participaron de nuestro ejercicio de investigación: don Pastor, Camilo, Fernando y don Benjamín.

El establecimiento de la *cultura cafetera* en San Lorenzo partió su historia en un antes y un después del café. Siguiendo los relatos de los participantes de esta investigación, es posible pensar en una historia de la cultura del café en San Lorenzo y ubicar en ella un *punto cero*, un momento histórico que da cuenta del primer contacto de los habitantes de este territorio con aquella cultura. De ahí que una de nuestras primeras comprensiones sea el entendimiento de que esta historia fue posible gracias a la agencia de unos actores, que llamaremos *primarios*, responsables de sembrar en estas tierras el germen de una cultura ajena que transformaría radicalmente las subjetividades de sus habitantes, y con ellas su propia identificación con lo ancestral.

De esta manera los comuneros señalan conocer un relato que ha sido conservado y transmitido por los mayores¹⁷, a través de la tradición oral de la comunidad, que responsabiliza a la iglesia católica, proveniente de Antioquia, y a sus sacerdotes como los primeros responsables de llevar el café a su territorio.

Yo empecé a escuchar la historia de uno de los mayores que nos contó que el café llegó a este territorio por medio de una colonización que hubo, que fue la antioqueña y por lo religioso. Entonces él nos contó que, cuando se iban a confesar la gente de aquí del territorio en la iglesia, una de las penitencias que les ponía el sacerdote era sembrar café: por tantos pecados, tantos palos de café. Según el mayor, el sacerdote era de origen antioqueño (Camilo).

En este orden de ideas, vale la pena resaltar el papel de la institución religiosa¹⁸ en la empresa colonial, pues fue fundamental en la medida en que su principal tarea consistió en recabar muy adentro y alojarse en las representaciones mentales de los conquistados (*subjetividad*), convenciéndolos no solamente de que su cultura era detestable, sino de que era siempre preferible adoptar la del opresor. A la larga, la labor de las misiones evangelizadoras fue la de lentamente ir suscribiendo en las mentalidades de los sometidos la idea de que era posible ocupar lugares sociales más legítimos; fue la labor de inscribir en estos sujetos un empuje consciente hacia el *tránsito identitario*,

¹⁷ Son mayores aquellos sujetos a los que la comunidad les reconoce una cierta autoridad en tanto poseen saberes de gran valor para el sostenimiento de las tradiciones ancestrales, la vida cultural, social y organizativa.

¹⁸ Estas instituciones aparecen de manera recurrente en las memorias de la colonización española de América Latina, constituyéndose en un repertorio para asegurar la dominación colonial a través de la evangelización de la vida comunitaria. Ver, por ejemplo, (Sabogal, 2009) donde se detallan las incursiones de jesuitas en comunidades originarias de México (*Pueblos hospital*) y Argentina (*Reducciones*).

que era visto como la posibilidad de realizar una mejor vida: alejada del *atraso*, la *irracionalidad* y la *pobreza*.

[El café] no se conocía porque era como que el cura me dijo que tenía que sembrar esto para quitarme el pecado. Piensa uno que primero había que dar a conocer el producto, como que la iglesia actuó como impulsador de un nuevo producto en un supermercado. Entonces yo lo empiezo a impulsar y le empiezo a dar una legitimidad a través de la religión, o sea, 'esto es bueno porque es que el cura me dijo que había que sembrarlo para quitarme el pecado' (Fernando).

La colonización antioqueña tenía una razón suprema: *civilizar*; producir dominio y control efectivos sobre la naturaleza, y lo que nombraba *salvaje* y *bárbaro*: indios, negros y multaos (Arcila, 2006, págs. 16-17). *Lo civilizado* fue entendido como un *nosotros* que, entre otras cosas estaba representado en la fe católica, y que se opuso a *los otros* arrojados al dominio de la naturaleza (como hicieron los conquistadores españoles). En ese sentido es que entendemos la agencia evangelizadora de sus *actores primarios* como una voluntad de promover en San Lorenzo la inserción de los comuneros en esa lógica del tránsito de las identidades y, a través del intercambio de pecados por café, ir configurando una *subjetividad colectiva civilizada*¹⁹, despojada de sus arraigos ancestrales y útil para sostener el sistema de intercambios en el que empezaba a ingresar el mercado del café colombiano. A esto le llamamos *sembrar cultura*.

De una u otra manera el café necesitó de la cultura, de sembrar cultura, antes que sembrar tecnología. O sea, usted para tecnificar el cultivo del café... usted primero debió hacer creer a la persona que es cafetera y que es caficultor, si no, no hay forma (Fernando).

Esta promesa de redimir los pecados a través de la siembra de café en San Lorenzo fue la posibilidad de instalar en los comuneros nuevas consideraciones alrededor de sus propias configuraciones subjetivas ancestrales; fue la posibilidad de desplazar los viejos

¹⁹ Entendida como expresión de la formación de un específico *cuero social* (Espinal, 2002) que, en el caso colombiano, y a través de los discursos de las élites políticas, integró a la sociedad alrededor de la búsqueda de la industrialización como una marcha hacia el progreso (Castro, 2009) que era visto como la posibilidad de inaugurar el ingreso del país a las dinámicas modernas del capitalismo mundial. Así, esta idea nos lleva a pensar en la estructuración misma de un proyecto de nación en Colombia en el que la acción social estuviera movilizada por el anhelo de alcanzar el progreso material a través de la adopción de formas de vida más civilizadas, racionales y modernas.

usos y costumbres a través de la producción de nuevas subjetividades identificadas con la vida campesina y sus formas específicas de relacionarse con el mundo: la demanda del café estaba en alza y había que aprovechar los grandes beneficios que la bonanza traía consigo.

3.2 Rutas hacia la identidad cafetera o cómo hacerse campesino

Pensar el lugar de las identidades en San Lorenzo, y sus posibilidades de elaboración, es clave para esta investigación en la medida en que los procesos constitutivos o prohibitivos de determinadas identidades en este territorio han servido como referente discursivo a partir del cual se ha intentado promover la consolidación de distintas ideas de sociedad en las que el lugar y el sentido de lo ancestral y/o lo indígena ha variado y se ha transformado.

Hall (2003) afirma que las identidades se construyen a través de la relación con *el otro*, la relación con lo que ese otro no es, con lo que justamente le falta (pág. 18). El otro es necesario para que exista un yo, de ahí la comprensión de que las identidades se construyen a través de las diferencias: se elaboran a condición de que exista un afuera a partir del cual poder crear una imagen de sí, un *adentro*. De esta forma, el *afuera* y el *adentro* pueden ser pensados como constitutivos en la formulación de las identidades en la medida en que permiten la elaboración de imágenes de sí y del *otro* que se traducen en configuraciones discursivas en la cuales esos sentidos son ubicados. Así las cosas, entendemos que las relaciones entre habitantes que asumen referentes identitarios ancestrales y *colonos* fueron elaboradas a partir de la construcción subjetiva que cada uno ideó del otro (del *afuera*) y, en ese sentido, fueron gestándose distintos relatos para dar cuenta de la historia del establecimiento del café en este territorio, y con esta, los lugares posibles que unos y otros pudieron ocupar en el orden de poder resultante (el *adentro*).

Si seguimos el relato propuesto por estos comuneros para referir la historia de su territorio y su relación con el arribo del café, podemos encontrar una narrativa que retorna siempre a la imagen de un territorio bordeado por una idea de la ancestralidad en el que el trabajo en el campo estaba orientado al aseguramiento de las necesidades alimenticias de las familias; asimismo destacan las memorias de un territorio en el que las siembras agrícolas eran diversificadas y no estaban atravesadas por una visión de negocio.

Algunos de los testimonios de los comuneros que participaron de este trabajo de investigación dan cuenta de la relevancia de este tipo de prácticas:

Cuando todavía no llegaba el cura a nuestro territorio aquí lo que reinaba era la comida: había fríjoles, victorias, arracachas, auyamas, cantumos... había una variedad grandísima de comida, ¡pero harta! Entonces, como en nuestro territorio no había café, llegó el padre para promocionar el café en nuestro territorio y ahí fue donde se volvió monocultivo. (Don Pastor).

Es que antes de la llegada del café y de los monocultivos como tal, la gente bajaba al pueblo cargada de comida. De lo que ya le sobraba en la casa, ya lo bajaba a la plaza y lo cambiaba por cosas que le hacían falta. (Fernando).

Las narrativas de estos comuneros evidencian una ubicación del *yo ancestral* en oposición al *otro campesino* o viceversa. Esta configuración del discurso narrativo nos sugiere que la construcción de la imagen de la comunidad ha sido paralela a la elaboración de un *otro* que muchas veces se ha constituido en el retrato de un agente dominante que se ha contrapuesto, unas veces más y otras menos, a la posibilidad de permitir la continuidad de la *organización propia* de este pueblo indígena.

El contacto de este territorio ancestral con la cultura cafetera supuso el encuentro de dos universos culturales que eran distintos en su configuración histórica y en la elaboración de los referentes culturales, territoriales, políticos y sociales a partir de los cuales elaboraron sus identidades. De este entendimiento emerge la idea de que las posibilidades de elaborar imágenes del otro no fueron exclusivas de los antioqueños y que constituyeron un ejercicio de mutuo posicionamiento frente a un otro que era amenazante y ante el cual había que sobreponerse.

Don Pastor ilustra esta idea en su ejercicio de memoria a propósito de la llegada de colonos antioqueños a su territorio:

Aquí vinieron gente con plata comprando, con la iniciativa de que le enseñaban a la gente a sembrar café. Entonces, por decir, yo iba por allá donde un vecino y le decía 'véndame esa finca que le voy a enseñar a sembrar café, les voy a enseñar a los indígenas de San Lorenzo a sembrar café'; entonces esos colonos iban comprando esas fincas y claro, iban montando lo que son las grandes fincas cafeteras. Pero el fin no era tanto enseñarle a la gente a sembrar café, sino que

la idea de ellos era quedarse con las tierras que eran de los indígenas para ellos poder hacer sus monocultivos. (Don Pastor).

Convertirse en sujetos válidos fue asociado, desde la discursividad de los colonos, con convertirse en sujetos que pusieran todos sus esfuerzos en el desarrollo de actividades económicamente productivas. Este rasgo exigió de los comuneros la adopción de una serie de *elementos culturales* asociados con el *ser campesino* que terminaron por transformar su subjetividad y enrutarlos en un proceso de tránsito que acabaría por convertir a los *comuneros* en sujetos asimilables al blanco antioqueño, que era un lugar social que gozaba de amplio reconocimiento y legitimidad de la sociedad colombiana: había que producir para hacerse sujeto.

Al respecto, algunos comuneros cuentan que:

[E]n la época de la bonanza era la gente más acaudalada los primeros que tenían carro, o los primeros que tenían televisor, o las primeras casas que tenían energía o que los hijos andaban con zapatos... entonces dice mi mamá que de ver eso, de ver que el café daba tan buena plata, entonces la gente dijo 'lo que hay que sembrar es café, eso es lo que está dando platica, lo que está dando comodidades. (Fernando).

Los indígenas ya vieron que el café era garantía y entonces ya empezaron también a sembrar café y café (...) porque vieron la rentabilidad de que eso era bueno, entonces la gente también dijo 'sembremos café' (Don Pastor).

En este orden de ideas, el movimiento de colonización de los antioqueños en San Lorenzo puede ser pensado como un germen que expandió por estas tierras ancestrales la lógica del capital y la modernidad a través de un *sembrado de cultura* que erigió la identidad cafetera como *el estilo de vida posible*, moderno y racional, creando un caldo de cultivo que movilizó las subjetividades ancestrales, asociadas a sujetos perezosos, egoístas, pobres y alcohólicos, a una de persecución del progreso material y económico (Appelbaum, 2007; Giraldo, 2018).

Castro-Gómez (2009) afirma que el capitalismo, más allá de producir objetos y mercancías, es una máquina capaz de producir “mundos” en los cuales las personas se reconocen a sí mismas como trabajadores, productores, consumidores o, en nuestro caso, como emprendedores y comerciantes (pág. 17). En su lucha contra una naturaleza hostil, el antioqueño elaboró una discursividad que elogiaba las dificultades que el entorno

natural le interponía y a partir de las cuales había podido hacerse con un carácter emprendedor que encontró su mejor demostración en la creación de entorno económico y productivo en el que los intercambios de productos como el oro o el café contribuyeron a fortalecer la imagen de una Antioquia próspera y precipitada hacia el progreso (Arcila, 2006).

En ese sentido, la cultura del café, como extensión de la lógica del capital, se encargó de hacer creer a los comuneros que adoptar la identidad del colono sería una garantía para despojarse para siempre de su histórica posición de atraso y barbarie; la *cultura cafetera* confeccionó todo un universo de sentido en el que era preferible identificarse con la representación del campesino antioqueño: trabajador, autónomo, digno e independiente.

De esta manera, el café inauguró en San Lorenzo una ruta de *tránsito identitario* que se reforzó con la evangelización, como mecanismo de control de las subjetividades, y que comprometió a los comuneros de este territorio con una labor de siembra de cafetos, actividad que no fue inocente, y a la vez que contribuyó al enriquecimiento de los sacerdotes a través del trabajo gratuito de los indios, despojó a estos últimos de sus referentes identitarios inscribiéndolos en una carrera de *acenso racial* en la que eran prometidas mejores condiciones de vida a cambio de un silencioso y paulatino abandono de la identidad ancestral (Artusi, 2014).

Uno de los testimonios del comunero Fernando ilustra esta idea:

¿Cuál era la concepción de lo que era un campesino? Una persona que no vivía en una urbe, que vivía en el campo y que sembraba. Entonces somos campesinos: creemos en dios y en la virgen santísima y todo eso; y entonces se fueron olvidando las medicinas, el cacique, el por qué esto se llama Tunzará, por qué esto se llama Veneros, se fueron olvidando los sitios sagrados, muy pocas personas los recordaba, al médico tradicional 'este es un brujo'. Entonces se fue teniendo esa concepción de que nosotros somos campesinos porque no vivimos en una ciudad.

Toda esta marcha de la colonización estuvo acompañada, en buena medida, por un entramado institucional que muy pronto alcanzó la legitimidad suficiente como para incluirse en la toma de decisiones comunales. El establecimiento de los antioqueños en el territorio de San Lorenzo supuso el enraizamiento de la iglesia católica, y su *poder pastoral*, como posibilidad de establecer un primer control a través de la impostura de un

intercambio de café por pecados, acción que Artusi (2014) denomina *catecismo de expiación*, y que posibilitó un ejercicio paralelo de control de las subjetividades ancestrales y de promoción de estilos de vida *modernos y civilizados*.

A la larga, la cristalización de la cultura del café en el territorio de San Lorenzo y su socialización como estilo de vida ya no sólo posible, sino preferible, contribuyeron a la elaboración de una presunción comunal de haber alcanzado el estatus subjetivo de ser campesinos, lo que finalmente posibilitó el afincamiento de instituciones formalizadas interesadas en percibir las rentas provenientes del beneficio del café, esta vez con auspicio y participación de los *nuevos campesinos*.

El relato de don Pastor puede dar cuenta de esta dinámica:

Después de ver que ya hay café dentro de nuestro territorio, entonces nace lo que es la cooperativa. Eso se forma una asociación de caficultores, entonces ya uno quiere ser socio de la cooperativa, pero la cooperativa le dice 'vea, tiene que tener 3 mil árboles o 4 mil árboles para que pueda ser socio'. La cooperativa es otra que dice que hay que sembrar café, café y café... por eso si usted mira alrededor de nuestro territorio, usted ve que hay café harto; pero entonces la comida cada día desaparece más.

Lentamente el establecimiento de la cultura del café en este territorio ancestral se reforzó con la emergencia y fortalecimiento de instituciones formales, configurando un escenario social en el que las decisiones que tenían que ver con asuntos propios fueron sometidas a la agencia externa de actores múltiples que, poco a poco, desarrollaron la capacidad de sostener el control comunal, ya no a través del castigo como forma de control directo, sino mediante un ejercicio de poder que aprovechó la capacidad económica de dichas instituciones para satisfacer las necesidades sociales básicas de una población que, a su modo de ver, vivía en condiciones serias de atraso material y tecnológico y, en esa vía, asegurarse su legitimidad.

Los siguientes testimonios dan cuenta de lo anterior:

Acá en este territorio no se hacía una casa sin que el comité de cafeteros participara. Él era cofinanciador de todo: escuelas, casetas, alumbrado, la

electricidad, acueducto... todo. El comité de cafeteros cofinanciaba todo. Todo el mundo 'gracias al comité esto, gracias al comité lo otro'. (Fernando).

Entonces dentro del territorio, con dineros del fondo del café, se hicieron escuelas, carreteras y otras obras. Entonces eso hizo que la gente del territorio se fidelizara al café; mucha gente se volvió cafetera. (Camilo).

El desarrollo histórico de las instituciones al interior de este territorio ancestral parece haberse consolidado a partir de una lógica que les permitió fijar una ruta por la que transitarían las identidades, llevándolas de un estado lamentable de atraso y barbarie hacia a una rectificación con el moderno espíritu de progreso que emanaba de los antioqueños como sujetos modelo. Este cometido, a nuestro entender, exigió establecer dos fases consecutivas que asegurarían un control *absoluto* de este territorio.

La primera la ubicamos en un momento muy temprano de la ocupación antioqueña con el afincamiento de la iglesia católica que, en representación de los colonos, se encargó de *sembrar la cultura cafetera* a partir de la elaboración de imaginarios que posicionaron *lo campesino* muy por encima de *lo ancestral*. La segunda, más tardía, da cuenta del desarrollo y fortalecimiento de instituciones formalizadas que, interesadas en procurarse buena parte de las rentas del beneficio del café, se encargaron de reglar la vida comunitaria y posibilitaron el tránsito definitivo hacia la vida campesina a través de su participación en las reformas que vivió este territorio y que arrebataron su figura de *resguardo indígena*.

Siguiendo a Said (Cherri, 2013) podríamos pensar que la apelación de los colonos a diferencias culturales irreconciliables y a la necesidad de que los comuneros adoptaran sus referentes simbólicos hizo las veces de una legalización del despliegue de acciones encaminadas a asegurar una dominación de tipo colonial (pág. 191). De esta forma, entendemos que el arribo de la cultura cafetera al territorio de San Lorenzo involucró el despliegue de un universo cultural que era, en buena parte, ajeno a los sentidos comunales de lo propio, y posibilitó su posicionamiento en la cúspide de un orden de poder jerarquizado en el que lo moderno, civilizado y comercial constituían un referente cuya persecución autorizó y legitimó el desplazamiento de los propios referentes culturales de los habitantes del territorio.

3.3 Ancestralizando el café: el retorno a lo indígena

Las instituciones indígenas de San Lorenzo fueron suprimidas en la década de 1940 (Appelbaum, 2007, pág. 267) y en su lugar fueron instaladas, años después, las *Juntas de Acción Comunal*, consolidando esta vez un nuevo orden de poder dentro del territorio que fragmentó la organización propia (Giraldo, 2018, pág. 41) y rompió la integridad comunal, celosamente guardada por sus *autoridades tradicionales*. De esta forma, el territorio asistió a una cruzada de la modernidad, que fue agenciada por los campesinos antioqueños, y que posibilitó definitivamente una reglamentación de la vida social de la comunidad a través la apertura su vida social a las dinámicas de la administración estatal y a los juegos de la política tradicional colombiana.

Los relatos recogidos en esta investigación insisten en poner en evidencia el lugar de constante amenaza en el que fue confinada la identidad indígena del territorio que, como *contranarrativa*, había sido elaborada como posibilidad comunal de llevar a la práctica un ejercicio autónomo de poder construido sobre las bases de la herencia ancestral y el arraigo cultural guardados en la memoria colectiva. Las posibilidades de agencia propia fueron así desplazadas y en su lugar se erigieron nuevos símbolos culturales que, en los siguientes cuarenta años, nublaron el recuerdo de la *aldea india* y posibilitaron que la identidad campesina del café hiciera su propio suelo subjetivo sin que para ello encontrara mayor oposición (Appelbaum, 2007).

El empuje hacia el tránsito identitario que fue instalado en San Lorenzo hizo las veces de un motor que movilizó los anhelos comunales hacia una formación de deseos que cada vez se asimilaron más con las formas de acumulación del capital, propias del carácter cultural de los antioqueños. De esta forma es evidente para los comuneros que lo que se configuró en su territorio, gracias a la emergencia del nuevo orden de poder auspiciado por la cultura cafetera, fue la imposición de una distancia imaginaria entre ellos y la posibilidad de acceder a las memorias de lo ancestral y, con ellas, a un ejercicio propio del poder.

Para los comuneros que entrevistamos es claro el juego de tránsitos identitarios que tomó forma en su territorio. Fernando, en este orden de ideas, cuenta que:

San Lorenzo tuvo como unas transiciones, como de ser indígenas, después ser campesinos y después volver a retomar lo de ser indígena. Ahí en esa primera transición entre lo indígena y campesino (...) coincide con la colonización antioqueña y la otra (...) es más reciente, hay más documentos y hay personas

vivas (...) que dan fe de eso y cuentan cómo fue el proceso de considerarnos campesinos a volver, otra vez, a tratar de retomar la identidad [indígena].

A los comuneros de este territorio les fue prometida una mejora de las condiciones de vida material a cambio de la adopción de una serie de prácticas culturales aparentemente inofensivas. Sin embargo, la introducción paulatina de estas prácticas en el seno de la propia cultura implicó la obligatoriedad de abandonar la herencia y la identidad indígena y reemplazarlas por rasgos de un carácter ajeno que transformó enseguida las relaciones que tradicionalmente se habían elaborado con acuerdo a los saberes ancestrales. Los *nuevos campesinos* se fueron dando cuenta de que su propia ubicación dentro del sistema productivo del café era desventajosa y que en nada los acercaba a las comodidades y lujos exhibidos por los grandes tenedores de tierras y monocultivos del grano.

Algunos testimonios ilustran esta situación:

Uno de mis ejercicios fue contabilizar todo eso, el asunto de hacer los costos. Pero algo que me encontré fue que no se contabilizaba el asunto del esfuerzo que se tiene que hacer para algunas cosas: cuando se muele el café hay una parte de cereza que se va en la pulpa; hay que lavarlo, hay que escogerlo, hay que secarlo hay que reconocer el esfuerzo de los que hacen la comida, que están pendientes de uno ahí en el lote. Me puse a relacionar todo eso con el beneficio, cuando ya venía uno a venderlo a la cooperativa, o a algún comprador, entonces empecé a ver que no compensaba el trabajo que tenía el café con el trabajo que se hacía. Además, habíamos dejado de cultivar unas cosas y eso. (Camilo).

Cuando usted termina de pagar el crédito que la federación le hizo y usted va a empezar a ganar sus ganancias, ese palo de café ya no va a estar dando esa misma producción. Usted tiene que volver a cortar, volver a endeudarse (...) A ellos sólo les importa cuántos sacos de café les lleva usted allá anuales. (...) O sea, usted puede entrar a debatir de quién es esta tierra, ¿es mía o es de la federación? Ellos se adueñan de la tierra porque es que lo que está produciendo ese tajo que es suyo, ese café, usted no puede hacer nada sin la federación. ¿Usted qué hace con 50 sacos de café acá? Nada. Si no va y se los pone a la federación, esos 50 sacos de café aquí donde estamos no valen nada porque usted con eso no puede hacer nada (Fernando).

Percatarse de que ingresar al juego de tránsito que les propuso la cultura cafetera consistió en una aceptación de términos en los que se sobreentendía que su lugar en la

siembra del café era formar parte del engranaje de una gran cadena productiva, donde los *nuevos campesinos* eran los menos beneficiados, despertó en ellos una serie de añoranzas relacionadas con la vida comunal antes del café. Este punto de la narración es importante porque, siguiendo la lectura de Bonfil (1991), permite dar cuenta de la manera como los habitantes del territorio fueron ubicando, por la vía del descontento, los sentidos de los elementos culturales propios que habían abandonado en relación con los que se habían erigido gracias al triunfo de la hegemonía cafetera en la disputa por la configuración de las identidades, y las posibilidades de elaborar sentidos específicos del poder en San Lorenzo.

Uno de los testimonios de Fernando retrata esta forma de actualizar los sentidos de lo propio y la manera cómo empezó a gestarse un nuevo sentido comunal del café:

Yo no puedo coger un grano maduro de café y comérmelo, el café a mí no me garantiza nutrición. Usted de una taza de café no puede alimentarse, eso es una bebida un poco energizante. En cambio, con el maíz usted sí puede generar un vínculo, porque usted puede comer y alimentarse. Usted tenga maíz y tenga plátano y usted garantiza el crecimiento de su familia; con el café no pasa eso... hasta con la caña pasa, porque a usted la caña le da guarapito o si usted quiere corta un pedazo de caña y come, listo. Pero con el café no pasa nada de eso. Es como el ejemplo que yo le daba, usted tiene sed, cómase una naranja; usted puede ver una mazorca o un maíz chόcolo, si usted quiere, coma; un palo de guayaba, un plátano, un banano... pero usted con el café no puede hacer eso.

El rumbo de esos nuevos sentidos tomó forma gracias a un creciente anhelo por recuperar una vida comunal, que en el recuerdo de los *nuevos campesinos* se presentaba como idίlica, comparada con las condiciones de desigualdad y despojo que vivían de cuenta de la adopción de la cultura cafetera y desembocó en un proceso organización indígena que tomó forma al calor de las luchas campesinas de mediados del siglo XX colombiano, y se organizó en el marco de la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC) para exigir la devolución de las tierras que les habían sido arrebatadas en el desarrollo de la colonización antioqueña.

Sin embargo, este proceso de organización demandó de sus líderes una capacidad creativa y movilizadora que se enfrentara con el aire de conformidad que se había instalado en el territorio y que insistía en reconocer en los colonos, la iglesia, lo gamonales

y las instituciones cafeteras buenas intenciones para con los *nuevos campesinos* (Giraldo, 2018, págs. 58-62). Don Benjamín, quien se nombra como *reorganizador del territorio*, cuenta cómo este proceso fue aprovechado para organizar un movimiento indígena comunal que pudiera revivir la herencia ancestral perdida:

En 1972 se dan las tomas de tierra a nivel nacional, recuperando tierra porque estaba concentrada en pocas manos, muestras que la gente que quería trabajar no tenía. Ese era un reclamo que se hacía a nivel nacional. Entonces en ese tiempo hubo la recuperación de tierras a nivel nacional y nosotros participamos de eso, en Supía y en toda esta región del bajo Cauca, porque el personal que trabajaba en esas fincas era de acá del territorio y se iban a cosechar pagando un terraje, y fuera de eso tenían que aportar uno o dos días al terrateniente para la finca. Se llegó esa oportunidad y nos fuimos a recuperar la tierra (...).

Retornar a lo indígena se convirtió, así, en la premisa que impulsaría todo un movimiento de organización y lucha comunal en este territorio e implicaría, a su vez, el despliegue de las capacidades creativas de sus comuneros para recrear una cultura que el cercamiento de occidente absorbió al punto de confundirla como una variación más de su propia elaboración cultural. Las acciones comunales emprendidas en adelante debieron reinventar y forjar nuevos sentidos y horizontes de posibilidad en los que ubicar *lo ancestral* como discurso igualmente legítimo y alejado de la marginalidad en la que el orden estatal había mantenido a los proyectos de organización comunitaria de los pueblos indios en Colombia.

A partir de las décadas de 1980 y 1990 San Lorenzo organizó un liderazgo comunal que conquistó el propósito de restablecer las instituciones propias y dio aliento a una nueva discursividad que, sin desconocer los aportes legados por la cultura cafetera, tras cuarenta años de ocupación, expandió el alcance de la organización propia a través del fortalecimiento de la elaboración de una imagen de *lo ancestral* como posibilidad legítima de construir formas propias de ejercer el poder (Appelbaum, 2007). De esta manera, fueron construidos nuevos sentidos culturales que apuntaron a arrebatar el protagonismo a la hegemonía del café y su correlato de modernidad-progreso, extendiéndose una intención comunal de querer develar los vejámenes y los estragos que se asentaron en el territorio, con la instalación de la cultura cafetera, como una nueva ruta hacia lo que llamamos la *ancestralización del territorio*.

Varios de los relatos que nos fueron confiados dan cuenta de esos sentidos *otros* que se gestaron en el territorio, en relación con el café y la cultura cafetera, y coinciden en ubicar la práctica del cultivo del café como una posibilidad de acceso a recursos económicos que se han vuelto garantía para subsanar las necesidades de las familias:

Yo digo que el café en el territorio se concibe como 'el cultivo que me va a dar plata', o sea, que me va a dar recursos (...) Es como decir que yo vendo la leche materna de mi mamá. Es que, si usted concibe la tierra para ganar plata, ya de entrada está rompiendo el vínculo, y eso es muy complicado volver a esas prácticas porque se necesita la plata, la gente necesita plata. Entonces es muy complicado yo decirle al indígena 'siembre para comida', pero ¿y entonces yo como hago para vestirme? ¿yo como hago para pagar el recibo de la luz? (Fernando).

El café es una posibilidad de tener un sustento de supervivencia y para enseñarle a los grandes que tienen café que se puede sembrar café y que podemos agregarle maíz, frijol, arracacha... entonces lo sembramos con el fin de irle enseñando a la gente que podemos vivir de café y que podemos también sembrar comida. (Don Pastor).

Yo lo relaciono es por la fe que le tiene la gente al beneficio que va a tener, por lo que pueda hacer con ese dinero. Cuando hay cosecha se siente esa relación de la comunidad con la abundancia, es el asunto de poder tener con qué comprar algo porque no en todas las épocas del año se ve. (Camilo).

De esta forma, el hecho de que la práctica del cultivo de café permanezca en el repertorio de las actividades comunales y que los discursos de los comuneros la ubiquen como un *sustento de supervivencia*, esto es, como una posibilidad de hacerse con un soporte económico para las actividades de diarioa, nos hace pensar en una formación de una dimensión cultural de *lo apropiado* que, siguiendo a Bonfil (1991), permite entender que la organización de la comunidad alrededor del recuerdo de lo ancestral se actualizó a través de la articulación de diversos elementos culturales, entre los que incluimos la siembra del grano, evidenciando una adquisición de la capacidad de decisión sobre ellos y su utilización en acciones que responden a decisiones que son propias (pág. 175).

Consideraciones finales

Con esta investigación quisimos comprender los *despliegues específicos de la dominación* que los antioqueños erigieron en el territorio ancestral de San Lorenzo a partir de su colonización y la introducción del cultivo del café como mecanismo de control cultural. Con *despliegues específicos de dominación* nos referimos a la configuración de la *matriz colonial del poder* que, en tanto estructura articulada a mecanismos y modalidades específicas de dominación, ha hecho posible el sostenimiento de una sujeción social (de tipo racial) que excluye del ámbito de *lo posible* la existencia de órdenes distanciados de lo moderno, racional, científico y civilizado valores, que definen la identidad de *occidente* (Fabbri, 2014; Quijano, 2000; Mignolo, 2010).

Como pudo verse, este objetivo nos llevó a proponer que la dominación en San Lorenzo, sus despliegues y las posibilidades de sus involucrados es perceptible en tres dimensiones o momentos de análisis: una *siembra cultural* que promocionó las bondades de la cultura cafetera, *una ruta de tránsito identitario* que implicó el abandono de los referentes ancestrales en la constitución de la identidad del territorio y una *ancestralización del café* que organizó a la comunidad alrededor de la recuperación de lo propio como proyecto político.

La demanda mundial de café movilizó a los antioqueños en una marcha de conquista de nuevas tierras, que involucró el despojo de territorios ancestrales y su sometimiento ante un universo cultural que rechazaba la existencia de *lo indígena* en tanto salvaje y bárbaro. La experiencia en el territorio ancestral de San Lorenzo muestra cómo la expansión del cultivo del café involucró una *siembra cultural*, un entrenamiento de las subjetividades nativas mediante un ejercicio de intercambio de café por el perdón de los pecados, que instaló en los comuneros un anhelo de cambio y puso a tambalear las configuraciones subjetivas del territorio, fundadas en referentes ancestrales. Así, los viejos *usos y costumbres* fueron desplazados y producidas nuevas subjetividades, identificadas con la vida campesina y con un empuje voluntario hacia el *tránsito*, que fue visto como la posibilidad de hacerse con mejores condiciones de vida, lejos del *atraso*, *la irracionalidad* y *la pobreza*. De esta manera, fue configurada una *subjetividad colectiva civilizada*, despojada de sus arraigos ancestrales y funcional al sistema de intercambios en el que empezaba a ingresar el mercado del café colombiano.

Las relaciones entre colonos antioqueños y comuneros se establecieron en una jerarquía racial que sitió las manifestaciones de la cultura propia del territorio, a través de la promoción de sentidos hegemónicos de saber, poder y ser, que condujeron a la comunidad por un *tránsito identitario* que les permitió desplazar sus referentes culturales ancestrales y reemplazarlos en un proceso constitutivo de *nueva identidad campesina*. En este proceso de construcción de la identidad, destaca la utilización del discurso como mecanismo constructivo y defensivo ante el *otro*, a partir del cual se elaboraron las identidades tanto de colonos como de comuneros. De esta forma, y siguiendo a Hall (2003), entendemos que las posibilidades de elaborar la imagen de sí, en el marco de la colonización antioqueña al territorio de San Lorenzo, tuvo como punto de partida el encuentro con un *otro* que era diferente y que se ubicó en un lugar de exterioridad, lo que permitió reforzar la propia identidad, la construcción de un adentro. Sin embargo, el camino de las posibilidades de las identidades dependió del posicionamiento en esa jerarquía racial que mencionábamos y, en ese sentido, de un despliegue del ejercicio del poder. Así las cosas, la apelación de los colonos a diferencias culturales irreconciliables y a la necesidad de que los comuneros adoptaran sus referentes simbólicos, hizo de *la cultura* un mecanismo de poder que ofreció una justificación (legalización) de la dominación antioqueña y el sometimiento de *lo ancestral* ante lo campesino (Said en Cherri, 2013).

San Lorenzo forjó una estrecha relación con la dinámica del tránsito y la reinención de las identidades, de ahí que entendamos la identidad y lo identitario en este territorio como un escenario de disputa en el que el triunfo de determinada *expresión del poder* ha fijado la ruta por la que ha transitado la elaboración de la imagen comunitaria y sus relaciones con el territorio, los recursos naturales, el saber y los conocimientos, en suma: con el poder, saber, ser. *Ancestralizar el café* se convirtió en la ruta mediante la cual esta comunidad elaboró sentidos propios respecto a su ubicación en el discurso hegemónico y la manera como se apropió de una cultura que le era ajena, en principio, reconciliándola con su propia elaboración discursiva y con su proyecto político. Para este ejercicio fue necesaria la recuperación de los relatos de *habitantes identificados con referentes ancestrales*²⁰ que permitieron reconstruir las relaciones de los comuneros con la

²⁰ El papel de los *mayores* y *mayoras* en este ejercicio fue (y sigue siendo) fundamental en tanto la comunidad reconoce en ellos y ellas sujetos contenedores de saberes y vivencias conscientes del pasado, el presente y la cotidianidad cuya pervivencia y transmisión son clave para la recreación de un entorno más cercano con la idea de la ancestralidad, de armonía con la naturaleza, de la vida en comunidad.

naturaleza y resignificar la actividad en el campo a través de una *agencia ancestralizadora* que posibilitó desplazar paulatinamente el lugar idealizado del café y elaborar comprensiones comunales sobre los impactos que, sobre la organización propia de su territorio, supuso el sostenimiento de la cultura cafetera sembrada por los antioqueños, y de las posibilidades que la apropiación de esta práctica cultural les ofrece en la actualidad.

Tender puentes hacia comprensiones que se acerquen (cada vez más) a *ejercicios situados del poder* es la tarea que el mundo contemporáneo le plantea a las ciencias políticas en tanto su lugar predilecto de estudio está en el análisis de este tipo de relación/interacción humana. Decimos *situado* en el sentido de ubicar, en sus elaboraciones conceptuales, la correspondiente dinamicidad y variabilidad de las racionalidades y geopolíticas del poder que configuran específicos entramados subjetivos capaces de conducir la vida social, institucional, económica, política y cultural en tiempos y lugares determinados.

Proponer una discusión alrededor del lugar de *lo colonial* en la configuración de los órdenes de poder en América Latina constituye una contribución a este propósito de elaborar conceptualmente consideraciones que involucren a los sujetos del estudio, en la medida en que se plantea un ejercicio que, en el marco de nuestra disciplina, ofrece comprensiones a propósito de las específicas relaciones de sujeción elaboradas a partir de un ordenamiento racializado de las relaciones sociales en un contexto delimitado, que posibilita, a su vez, articular las nociones de *lo subjetivo* (en tanto dimensión simbólica) a los estudios posibles acerca del poder.

Nuestra agenda de investigación

Nuestra pregunta por los despliegues de la dominación colonial, en el territorio indígena de San Lorenzo, nos llevó a considerar la presencia del café como condición de posibilidad para inaugurar una estructura de sujeción racializada que apuntó hacia la supresión del pasado ancestral de la comunidad, embarcándola en un proyecto universal de homogeneización cultural y subjetiva. Sin embargo, pensar la experiencia de otros pueblos originarios frente a las dinámicas de la dominación colonial, en la contemporaneidad, pone en evidencia los límites de este trabajo de investigación debido

a la imposibilidad ética y epistemológica de intentar una extensión de la experiencia de esta comunidad a cualquiera otra en situaciones asimilables.

Como indicamos a lo largo de nuestro trabajo, es necesario un abordaje situado de los distintos contextos para comprender su posición frente a los despliegues de la dominación colonial y, en ese sentido, cualquier intento de acompañar a otras comunidades debe partir de la exploración de sus propias condiciones históricas. No obstante, y como sostuvimos en determinado momento, la estructuración de la dominación colonial parte de la formación de una específica matriz de dominación a la que, en el caso colombiano, intentamos aproximarnos a través de las propuestas de Espinal (2002) y Castro (2009) desde las cuales sugerimos la idea de que la construcción de un sentido de nación en Colombia pasó por la conformación de un *cuerpo social*, en el que se integraron los distintos relatos y referentes simbólicos de los grupos étnicos colombianos, a través de la movilización de estos hacia el anhelo de industrializarse. En otras palabras, que la conformación de la matriz de dominación en Colombia pasó por una articulación de los anhelos sociales con las dinámicas del capitalismo mundial.

En este orden de ideas, podemos empezar a vislumbrar la relación de la colonización de los antioqueños con una configuración del discurso de las élites colombianas que promovió, como posibilidad de realización social, el empuje hacia el establecimiento de relaciones comerciales que eran pensadas como la concreción de la modernización del cuerpo social y la inauguración de una nación movilizada por el progreso. Sin embargo, el aterrizaje conceptual de estas hipótesis es tarea pendiente para el desarrollo de próximas investigaciones.

Referentes bibliográficos

Appelbaum, N. (2007). *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas 1846-1948*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH; Universidad de los Andes; Universidad del Rosario.

Arcila, M. (2006). *El elogio de la dificultad* como narrativa de la identidad regional en Antioquia. *Historia Crítica*, (32) julio – diciembre. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/811/81103203/>

Aguirre, V., Arroyo, M., Rodríguez, D. & Torres, S. (2010). Historia universal I: Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, pp. 61-89 Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal, México

Bonfil, G. (1981). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 27(103), 183-191.

Bonfil, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12, pp. 165-204.

Cardona, A. (2015). La ocupación antioqueña de los resguardos indígenas [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://historiayregion.blogspot.com/2015/06/la-ocupacion-antioquena-de-los.html>

Castro, S. (2009). Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cherri, C. L (2013). Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: notas para la arqueología de un cuerpo crítico. *El hilo de la fábula*. Recuperado de: https://www.researchgate.net/profile/Leonel_Cherri/publication/287139488_Edward_Said_Homi_Bhabha_y_los_estudios_literarios_notas_para_la_arqueologia_de_un_cuerpo_critico/links/57c5b95008ae6db2cc76a1cb/Edward-Said-Homi-Bhabha-y-los-estudios-literarios-notas-para-la-arqueologia-de-un-cuerpo-critico.pdf

Corrales, E., (2011). Evolución de la estructura agraria y transformación socioproductiva del paisaje rural en Riosucio y Supía (Caldas, Colombia) a partir de mediados del siglo xix. *En Cuad. Desarro. Rural*. 8 (67): 153-179.

Cuervo, B. (2016). La conquista y la colonización española de América. *Revista Historia Digital*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5580242.pdf>

Espinal, C. (2002). Cuerpos y controles. Formas de regulación civil. Discursos y prácticas en Medellín 1948-1952. Cuadernos de investigación – Universidad EAFIT.

Recuperado de <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/cuadernos-investigacion/article/view/1340/1212>

García, M. (2017). Antioquia: un mito poroso. Revista Arcadia. Recuperado de: <https://www.revistaarcadia.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/daniel-samper-ospina-antioquia-el-espectador-humor-satira/65287>

Fabbri, L. (2014). Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones. Universitas Humanística, núm. 78, 89-107.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? Cuestiones de identidad cultural, 13-39.

Higueta, H. y Lince, W. (2002). El café en Colombia: de la ilusión modernizante a la crisis. Medellín: Universidad de Antioquia.

López, J. (2017). Nueve décadas de una fiesta del café. El Eafitense (Medellín), número 113, 84-89.

Machado, A. (2001). El café en Colombia a principios del siglo XX. Desarrollo económico y social en Colombia Siglo XX, 77-97.

Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. & Castro-Gómez, El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (págs. 127-169). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 246). Buenos Aires, Argentina. CLACSO.

Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. Papeles de Trabajo No. 19. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/61698027.pdf>

Ramírez, A. (2011). Indio/indígena. Historia mexicana, LX (3), 1643-1681. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/600/60023594007.pdf>

Rizo, M. (2004). El interaccionismo simbólico y la Escuela de Palo Alto. Hacia un nuevo concepto de comunicación. *Portal de la Comunicación*.

Sabogal, J. (2009). Desarrollo humano multidimensional. Editorial universitaria Universidad de Nariño. Recuperado de: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2010a/659/DIFERENCIAS%20EN%20EL%20DESARROLLO%20HUMANO%20MULTIDIMENSIONAL.htm>

Serrano, S. (26 de enero de 2006). Indio e indígena. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2006/01/22/opinion/1137884409_850215.html

Strauss, A., y Corbin, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Medellín: Universidad de Antioquia.

Tapasco, J. (2016). Pervivencia del pueblo emberá de Riosucio, Caldas. Riosucio: Secretaría de Educación y Secretaría de Mujer y Familia del Resguardo.

Vallecilla, J. (2001). Café y crecimiento económico regional: El Antiguo Caldas. Manizales: Universidad de Caldas.

Vivas, S. (2013). Ñuera uaido: la palabra dulce o el arte verbal minika. *Devenires XIV* (28), 89-120. Recuperado de: <http://devenires.umich.mx/wpcontent/uploads/2017/02/Selnich-Vivas-Hurtado.pdf>

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* No. 9, 131-152. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>