

Conocimientos sobre el cambio ambiental: el caso de los indígenas productores de café de Karmata Rua, Colombia¹

Knowledge about environmental change: the case of indigenous coffee producers from Karmata Rua, Colombia

Gloria Patricia Zuluaga-Sánchez *¹

Palavras-chave:

Conocimientos tradicionales;
Cambio ambiental;
Comunidades indígenas;
Crisis socioambiental;
Karmata Rua.

Resumo: La presente investigación se desarrolló en la comunidad indígena Embera, de Karmata Rua, del municipio de Jardín, departamento de Antioquia (Colombia), donde la principal actividad económica es el cultivo del café. Sus objetivos fueron: 1) analizar los conocimientos que tienen los indígenas productores de café sobre el cambio ambiental; 2) analizar algunas prácticas agrícolas propuestas para mitigar los efectos del cambio ambiental en este cultivo y 3) indagar y analizar las relaciones entre los indígenas y los funcionarios y entidades encargadas de la asesoría técnica de este cultivo referidos a los problemas ambientales. La información se recogió a través de entrevistas semiestructuradas (24 a indígenas y cinco a técnicos de la región). Entre las conclusiones se tiene que la totalidad de los entrevistados reconocen el cambio ambiental, particularmente la inestabilidad en el régimen de lluvias y de la temperatura, otros problemas son el manejo de basuras, la deforestación, el uso de agroquímicos y el monocultivo del café. Los mayores efectos percibidos fueron el deterioro de suelos, el aumento de plagas y una menor calidad y cantidad del grano, así como el aumento de los costos de producción, todos ellos causados o agravados por la escasez de tierras. Frente a las prácticas para evitar o mitigar el cambio ambiental se encontró que a pesar de conocerlas no siempre están en capacidad de implementarlas. Con relación a las instituciones, se pudo establecer que: tienen dificultades con el lenguaje técnico con el que se transmiten los asuntos ambientales; han construido una red de relaciones y saberes en la que participan distintas formas y fuentes de información y de conocimientos, que conllevan a la generación y mantenimiento de desigualdades y exclusiones; han establecido una relación ambigua con las instituciones: en

¹ Recebido em 01/10/2020. Aceito em 07/03/2021

*¹ Professora Associada Universidade Nacional da Colômbia. E-mail: gpzuluag@unal.edu.co.

unas oportunidades consideran que son necesarias para la solución de sus problemas y, en otras, desconfían y se resisten a sus recomendaciones. Finalmente, se pudo constatar que la escasa extensión de las tierras tituladas condujo a la pérdida de los sistemas agroalimentarios, y a la modificación en sus modos de vida, lo que genera una crisis sistémica que pone en cuestión su pervivencia socio-ecológica como grupo étnico.

Keywords:
Traditional knowledge;
Environmental change;
indigenous communities;
socio-environmental
crisis;
Karmata Rua.

Abstract: *This research was conducted in a local community in the town of Jardim (Colombia), belonging to Kamarta Rua indigenous group whose main economic activity is coffee production. This study has three major objectives: 1) to analyze the knowledge of coffee producers on environmental change, 2) to investigate agricultural practices developed to mitigate environmental change in coffee crops, and 3) to explore and analyze the relationships between indigenous peoples and public servants and entities in charge of consultancy services related to environmental impacts in coffee crops. Information was collected by interviewing both indigenous peoples and public servants through a semi structured questionnaire. It was found that all interviewees acknowledge the existence of environmental change, particularly unsteady temperature and precipitation patterns. Other problems identified were solid waste management, deforestation, agrochemical use, and monoculture. Interviewees perceived soil degradation, pest increase, and lower grain quality and quantity as the main impacts of environmental change. It was also found that even though farmers know practices to mitigate environmental change, sometimes they are not able to introduce them. Regarding public institutions, results shows that technical language is a barrier to get environmental issues across, social exclusion and injustice are reproduced by knowledge networks comprising different sources and sorts of information and knowledge, and local indigenous communities do not entirely trust public entities. Finally, it was found that the lack of land titles leads both to a loss of food systems and changes in traditional lifestyles that jeopardize their socioecological existence as an ethnic group.*

Introducción

Existe un interés creciente por entender la relación entre los conocimientos locales y los cambios ambientales. Numerosas investigaciones han señalado que durante siglos muchos pueblos indígenas han transformado profundamente la naturaleza creando y utilizando conocimientos y tecnologías tradicionales para gestionar los ecosistemas, que contienen claves muy importantes para la sostenibilidad ambiental (ULLOA, 2004; BOEGE, 2008; TOLEDO; BARRERA, 2008; ESCOBAR, 2010; VALLADARES; OLIVÉ, 2015).

Considerar los saberes locales es de suma importancia, pues muchas estrategias y alternativas provenientes de la experiencia y del conocimiento

territorial de las poblaciones locales han probado históricamente su eficacia. Como lo ha señalado Ulloa (2013), los grupos humanos deciden emprender una u otra práctica dependiendo de la percepción, las imágenes y las representaciones que se tengan de una problemática determinada. Los conocimientos tradicionales constituyen una valiosa fuente de información para las ciencias ambientales y podrían proporcionar indicadores importantes y complementar con precisiones sus investigaciones (ULLOA, 2011; INGTY; BAWA, 2012).

A pesar de ello, existen fuertes críticas a las políticas globales sobre el medio ambiente por la falta de inclusión de otros conocimientos y construcciones sobre la noción de naturaleza y su gestión, como las de las poblaciones indígenas y campesinas. Si bien, en los últimos años han proliferado estudios acerca de sus conocimientos, principalmente en ecosistemas boscosos y su biodiversidad,² sus representaciones han estado escasamente incorporadas en las políticas nacionales e internacionales, y por ende ellos no son considerados como interlocutores válidos en la construcción y aplicación de alternativas, prevaleciendo una "gestión desde arriba" que además les resulta ajena en términos socioculturales. Esto se evidencia en las desigualdades y jerarquías preexistentes entre los distintos sistemas de conocimiento, en los que los saberes científicos y académicos se consideran los únicos válidos para efectos de las intervenciones, de tal forma que los conocimientos y demandas de los indígenas terminan siendo entorpecidas, encubiertas o no reconocidas.

Otra modalidad en la que se evidencia esta "gestión desde arriba", es la instrumentalización y mercantilización de algunos saberes, como puede ser el uso de plantas medicinales, las gastronomías locales, el ecoturismo, etc., en el que se concibe la naturaleza como "capital natural". Hay que considerar que en Colombia las políticas de desarrollo rural incorporan escasamente asuntos ambientales, y menos aún elementos de la diversidad étnica y cultural. De esta manera sus programas y proyectos se constituyen en dispositivos eficaces para integrar a los indígenas al mercado, lo que incide sobre la cultura, y los mantiene en condición de subordinación y pobreza extrema (RUIZ, 2014); tal es el caso de los programas de asistencia y asesoría técnica cafetera a grupos como los Embera de Karmata Rua, en los que se generan y diversifican unas relaciones asimétricas entre técnicos, académicos e indígenas.

También está el riesgo de folclorizar el saber indígena despojándolo de su contenido político, o de reducirlo a conductas innatas, en una suerte de esencialismo, aunque se ha constatado que sus sistemas socioecológicos vienen

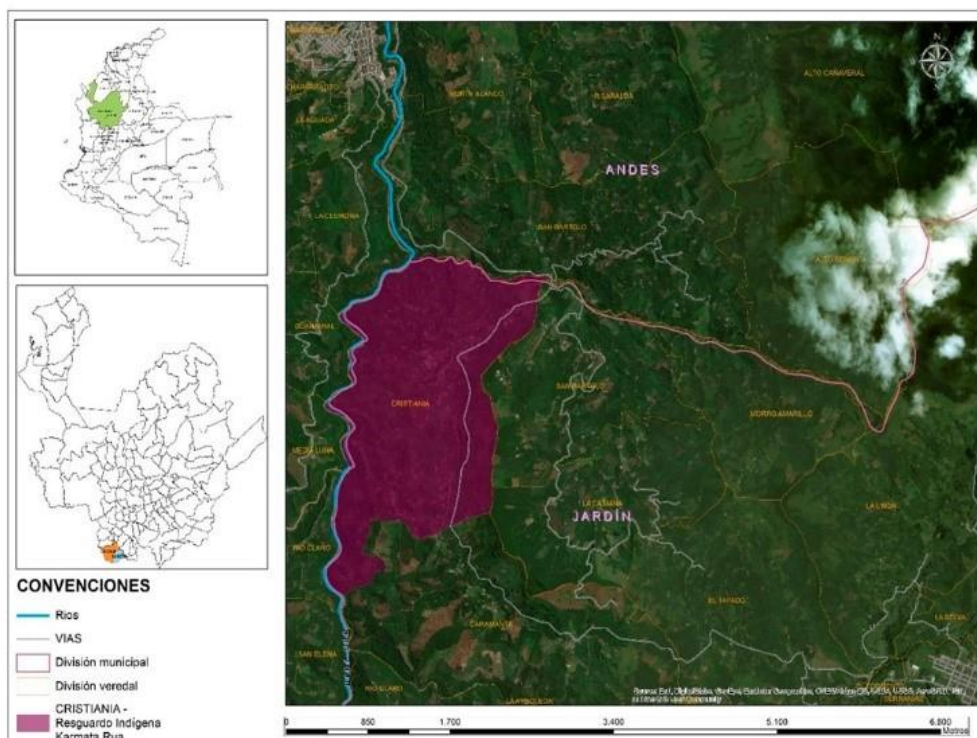
² Para el caso colombiano ver los trabajos de: Echeverri (2010); Escobar (2010); Ulloa (2013 a; 2013b); Cayón (2010); Quijano y García (2018).

sufriendo fuerte deterioro en buena medida por las intervenciones del desarrollo (FUJIGAKI, 2020, p. 19), como en el caso de los Embera, de Karmata Rua, objeto de este estudio.

En los apartados que siguen se presentan los resultados de la investigación realizada con los indígenas del resguardo Karmata Rua, con objetivo de indagar sobre su conocimiento respecto a los cambios ambientales y las formas como éste afecta la producción cafetera, la cual constituye la actividad económica más importante para esta comunidad indígena. Si bien los entrevistados identificaron elementos y reconocieron el cambio ambiental, su preocupación y prioridad es la escasez de tierra para reproducir sus modos de vida. Por tanto, su prioridad es la ampliación y mejora de los terrenos del resguardo porque para ellos lo que está en cuestión es la pervivencia misma del grupo étnico. El documento está organizado así: en un primer apartado se presenta la metodología, y luego en los siguientes numerales se desarrolla el análisis en referencia al cambio ambiental (entre los fenómenos globales y los problemas locales); las prácticas y adopciones; las encrucijadas de las relaciones interculturales, y, finalmente, las conclusiones.

Metodología

La presente investigación se realizó en el resguardo indígena de Karmata Rua. Este territorio se ubica en jurisdicción del municipio de Jardín, en el suroeste del departamento de Antioquia (véase figura 1), a una distancia de 124 km de la ciudad de Medellín. Ecológicamente se ha clasificado como Bosque muy Húmedo Premontano (bmh-PM), con una temperatura media de 19,3 °C y una altitud que varía entre los 1.400 y los 2.000 m. s. n. m (UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, 2017).

Figura 1: Ubicación del resguardo de Karmata Rua

Fonte: Elaboración propia.

La mayoría del pueblo Embera se encuentra disperso en las selvas húmedas del Pacífico colombiano. Según Arango y Sánchez (2004), fueron en sus orígenes un grupo nómada dedicado a la caza, la pesca y la recolección, con fuerte movilidad territorial y gobierno no centralizado, y con una estructura social basada en unidades familiares extensas. Como resultado de los procesos propios de la Conquista y la Colonia, la introducción de misiones evangelizadoras y la avanzada de colonos en sus tierras, entre otros factores, el territorio ancestral se fue fraccionando y perdiendo, lo que llevó a la dispersión a diversas zonas del país. El pueblo que actualmente habita el territorio de Karmata Rua, se estableció allí desde inicios del siglo XX, donde surge la propiedad familiar sobre los terrenos destinados a la producción agrícola, manteniendo la propiedad colectiva sobre las áreas boscosas. Si bien la propiedad familiar se posicionó como la unidad básica de organización social, la vida en comunidad continuó para reforzar la resistencia a la pérdida de territorios (ZULUAGA, 1998).

Los Embera de Karmata Rua, después de luchas y reclamos, fueron reconocidos legalmente por el Estado Colombiano en 1976 como grupo étnico con territorio propio, bajo la figura de resguardo³ (LÓPEZ, 2011, p. 30). El

³ Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, de origen colonial, conformada por una o más comunidades indígenas que poseen un territorio bajo un título de propiedad colectiva —con las garantías de propiedad privada—, que

territorio titulado está constituido por antiguas fincas cafeteras en un entorno campesino, a las que los mismos indígenas habían estado articulados como jornaleros desde principios del siglo XX. Es importante resaltar que históricamente, esta población ha participado de las dinámicas regionales vinculadas al cultivo del café, pero no exclusivamente, pues se reconocen como grupo étnico, y mantienen relaciones políticas y económicas con distintas organizaciones y comunidades indígenas y no indígenas. Así pues, no se trata de una comunidad autosuficiente y cerrada en dinámicas propias.

Desde antes de la titulación, el cultivo del grano era la principal actividad económica de los indígenas, y actualmente ocupa el 70 % del área del territorio, mientras que la caña, el plátano, las viviendas e infraestructuras, el 30 % restante. Dado que los lotes en usufructo asignados por familia no sobrepasan 0,5 hectáreas, cada vez se cultivan menos productos vinculados a la dieta alimenticia, como frijol, maíz y yuca, y se crían menos cerdos y gallinas (OIA, 2015). Hoy se vende casi la totalidad de la producción y se ha incrementado la compra y el uso de agroquímicos, semillas, alimentos y otros. Adicionalmente, muchos de ellos complementan sus ingresos con labores por fuera del resguardo o han emigrado temporal o permanentemente, o se vinculan a proyectos de desarrollo. Como lo ha expresado Hale, cuando se refiere al indio permitido (2005, p. 60), el Estado, la cooperación internacional y el mercado articulan a los grupos étnicos a cierto tipo de proyectos en los que aparecen como "beneficiarios", impidiendo sus reclamos y luchas, y manteniendo el *statu quo* del establecimiento.

En una primera fase de la investigación se revisaron fuentes secundarias y se diseñaron los instrumentos para la recolección de la información. Además, se desarrolló una reunión con los líderes comunitarios para presentar el proyecto y solicitar su autorización. Posteriormente, se realizó el trabajo de campo, que tuvo lugar durante el segundo semestre del 2018 y el primero del 2019. La metodología fue cualitativa, a través de observación participante, el uso de diario de campo y la aplicación de 24 entrevistas semiestructuradas a indígenas productores de café de distintas edades (7 mujeres y 18 hombres), que representan proporcionalmente la participación por género entre los productores. Además, entrevistamos a algunos agentes externos claves, funcionarios públicos del gobierno regional (cinco entrevistas). Las preguntas a los entrevistados pertenecientes al resguardo giraron en torno al conocimiento de los problemas ambientales, así como a las prácticas desarrolladas para mitigarlos. También se indagó sobre las relaciones con las entidades encargadas

conservan el carácter de inalienable, imprescriptible e inembargable (Ministerio de Justicia y del Derecho. Artículo 21, decreto 2164 de 1995).

de la asistencia técnica del café, haciendo énfasis en los conocimientos y las expectativas que tienen los indígenas frente a dichas instituciones.

Con respecto a las entrevistas a funcionarios, se averiguó cómo perciben el relacionamiento entre técnicos e indígenas en el marco de proyectos ambientales y de desarrollo rural; así mismo indagamos por las diferencias y complementariedades en los saberes, dado que se trata de sujetos con distintas cosmovisiones. Lo que, consideramos, aporta información de interés para la construcción de interpretaciones y de futuras hipótesis. Previo consentimiento informado, la totalidad de las entrevistas fueron grabadas y transcritas. Los fragmentos de las entrevistas se identifican de la siguiente manera: eim: entrevista indígena mujer (eim-1, eim-2..., eim-8); eih: entrevista indígena hombre (eih-1, eih-2..., e-ih18); ef: entrevista a funcionario (ef-1... ef-5).

La presente investigación asumió el concepto de conocimiento tradicional de acuerdo con Berkes (2000), Landini y Murtagh (2011) y Toledo (2013) quienes lo definen como el conocimiento sostenido por gente indígena o por una cultura dada y que es transmitido de generación en generación por medio de la tradición oral, y puede emparentarse con formas de comprensión éticas y aun religiosas sin que haya contraposiciones o divisiones estrictas en contextos informales.

El cambio ambiental: entre los fenómenos globales y los problemas locales

La totalidad de los entrevistados expresó que existen transformaciones ambientales en su territorio que afectan directamente la producción y la calidad del café, así como de los demás cultivos, lo que disminuye sus ingresos económicos. Si bien reconocen de tiempo atrás esas transformaciones llamadas hoy ambientales, es en el marco de las capacitaciones que han recibido de las ONG ambientalistas y de entidades públicas como Corantioquia (autoridad ambiental regional), el Comité de Cafeteros y las instituciones educativas, que las identifican y nombran como "cambio climático" o "cambio ambiental". Evidentemente los discursos ambientales adquiridos a través de distintos actores se articulan con sus propias reflexiones y percepciones, además de contar con informaciones e interpretaciones provenientes de las redes de comunicación (televisión y radio).

El cambio ambiental es percibido y entendido por los entrevistados como un fenómeno distante de su vida cotidiana, en tiempo y espacio, fragmentario conceptualmente. Algunos lo han escuchado y visto en los medios de comunicación, representado de manera catastrófica y muy lejos espacialmente de su territorio. Así, varios de los indígenas expresaron que lo que pasa en su comunidad no es comparable con los problemas que muestran en la televisión.

Al respecto, uno de los entrevistados afirmó: "Aquí sí hay muchos problemas, pero no como esos huracanes tan horribles que hay en otras partes [...], tampoco como en África, donde la falta de agua hace morir a la gente [...], aquí lo que pasa es que ya no llueve cuando era costumbre y cuando llueve cae más agua de la acostumbrada" (eih-7). Otro comenta: "Los científicos son los que más saben de eso y tienen que arreglarlo. Eso es lo que yo he oído" (eih-15). Una de las entrevistadas afirma "Aquí han venido a dar talleres ambientales, pero a muchos no les interesa, aunque dicen que eso va a afectar el café" (eim-2). "Los que saben de eso es gente de universidad" (eih-18). Como puede apreciarse, si bien reconocen el problema, no lo perciben como su responsabilidad, ni como un riesgo inminente.

Evidentemente, perciben que el conocimiento ambiental se produce lejos de ellos y de sus cultivos de café, y que no es de fácil comprensión. Este se construye desde el saber experto y crea una noción hegemónica y espectacularizada sobre la naturaleza, con pocas voces autorizadas para hablar, lo que conduce a la generación y el mantenimiento de desigualdades y exclusiones (BOURDIEU, 2001, p. 71; RUIZ, 2004, p. 124-125; ULLOA, 2012).

Para los indígenas entrevistados (100%), los problemas que reconocen en su comunidad y que los afectan son consecuencia de la falta de tierra. Como se pudo establecer 492 familias (1.690 personas) están asentadas en un área de 391 hectáreas, de las cuales no todas son cultivables, ni presentan condiciones aptas para la construcción de viviendas, sea porque se ubican en zonas muy escarpadas o por alta erosión del suelo. Actualmente, existen solo 350 unidades habitacionales, déficit que ha ocasionado un sinnúmero de problemáticas derivadas de la situación de hacinamiento crítico, como la violencia intrafamiliar y las disputas internas por el uso de los escasos bienes y recursos familiares y comunes (Universidad Nacional de Colombia, 2017). Otra situación a la que se enfrentan es que las familias más jóvenes (alrededor de 115 familias) no cuentan con parcelas para desarrollar actividades productivas o para construir vivienda. Uno de los entrevistados comenta que: "uno de los programas en que tenemos más interés en mejorar las viviendas, eso es de interés para todos, aunque hay que negociar dónde se hacen y con qué recursos" (eih-7).

La titulación de tierras desde la perspectiva del Estado ha tenido el propósito de asignar parcelas para trabajar y mantener a los grupos étnicos relativamente cercados, es decir, sus modos de vida y su cultura. Históricamente, cuando el Estado asigna tierras no prevé los cambios demográficos, ni considera las generaciones futuras. Esta situación ha configurado al resguardo como un territorio cercado y expulsor de población, lo que se manifiesta en la pérdida de los cultivos alimenticios y venta de la mano de obra en las fincas aledañas, en los municipios cercanos o en las ciudades. En

general, los hombres se vinculan a trabajos en la agricultura o albañilería y las mujeres en servicios domésticos.

Asociados a la falta de tierras, al hacinamiento crítico y a la expulsión de población joven o económicamente activa, aparece un encadenamiento de problemas directos e indirectos, entre ellos: el mal manejo de las basuras que señala el 95% de los entrevistados. Actualmente, se genera gran cantidad de desperdicios orgánicos y no orgánicos, lo que se relaciona con los cambios en los modos de vida y patrones de consumo, puesto que la escases de tierra impide cultivar alimentos para el autoconsumo, llevando a que muchos de los indígenas se vinculen al empleo informal, que a su vez incrementa el consumo de más alimentos industrializados y otras mercancías, "aquí hemos dicho muchas veces que no cultivar la propia comida es una problema grande... pero no se hace mucho, parece una queja, pero para mí eso tiene que ver con tanto gusto por el café y por la falta de tierra" (eim-3). Todo ello configura una problemática ambiental aguda, que genera conflictos y preocupación cotidiana en la comunidad que no vislumbra una solución rápida.

Estos desechos, indica el 85% de los entrevistados, son recolectados y dispuestos por cada familia, que suelen quemarlos, lo que genera emisiones directas y malos olores. La comunidad transfiere la responsabilidad de la contaminación a la administración municipal. Explican que la proliferación de basuras se debe a que solo se recoge el material reciclable esporádicamente (una o dos veces al mes) y a que carecen de un relleno sanitario que debería construir y operar el municipio. También relacionan este problema con el hacinamiento en que viven las familias.

La falta de tierras y la necesidad de contar con nuevas zonas para habitar, cultivar, así como los requerimientos de leña para cocinar, las quemas con distritos fines, han producido un acelerado proceso de deforestación en el resguardo. Los pocos árboles que existen se han establecido como barreras vivas que separan las parcelas o que propician el sombrío para el cafeto. Igualmente, el tamaño de los predios les demanda el uso intensivo de agroquímicos (100% de los entrevistados utiliza fertilizantes y 65% utiliza herbicidas, insecticidas y fungicidas). Los argumentos que justifican el uso de estos productos provienen de la asesoría técnica: la necesidad de controlar malezas, plagas y enfermedades que, según los entrevistados han aumentado mucho, lo que consecuentemente tiene efectos sobre la productividad del grano y aumenta los costos de producción. A ello aluden dos de los entrevistados: "La tierra ha perdido fuerza, ya no produce lo de antes, y por eso hay que usar químicos" (eih-10). "Las parcelas son chiquitas, y no se pueden dejar descansar ¿de qué viviríamos?" (eih-2).

Aunque no siempre identifiquen el encadenamiento de problemas que genera la falta de tierras, sí vislumbran que la solución debe provenir de la intervención externa, principalmente del Estado. Así, es reiterativo el reclamo para la ampliación del resguardo.

Ahora bien, con respecto a los efectos del cambio ambiental en la producción del café, el 75% de los entrevistados habla de causas externas que no pueden controlar: la alteración de la estacionalidad de las lluvias, así como un aumento en la intensidad de las precipitaciones y temperaturas. Según el 85% de los entrevistados esto ocasiona un aumento de plagas del café, como la broca (*Hypothenemus hampei*) y el minador de la hoja (*Leucoptera coffeella*), así como la pérdida de las flores. El 75 % aseguró que ha disminuido la cantidad del grano y que la calidad se ha visto afectada por los cambios en el clima. Comentaron que "El grano es más pequeño, muchos salen malos" (eim-5), lo que coincide con las investigaciones desarrolladas por Jaramillo y colaboradores (2011) en el Centro de Investigaciones de café en Colombia - CENICAFE.

No obstante, lo anterior, solo el 25 % señaló los monocultivos como problema, lo que en el resguardo se refiere al cultivo del café; ello resulta paradójico, en la medida en que reconocen que las pequeñas parcelas tienen suelos empobrecidos y erosionados como consecuencia de la producción cafetera, pero justifican el monocultivo porque los asesores técnicos "Son los que siempre dicen que [los monocultivos] son más productivos" (eih-6), que los sistemas diversificados. Tal creencia se torna en una encrucijada, porque ha sido simultáneamente un incentivo para establecerlos y al tiempo un obstáculo para promover estrategias de diversificación. Algunos de los indígenas mayores recuerdan que hace varias décadas existían cultivos que ayudaban al autoabastecimiento, tales como frijol, maíz, yuca y frutales, pero con la imposición del monocultivo de café, "Estos productos fueron perdiendo espacio" (eih-11). Ello los obliga a comprar casi la totalidad de los alimentos, lo que algunos de los entrevistados consideran como una "Desventaja y un problema" (eim-2); otros en cambio expresaron que "Es mejor sembrar café, ya que el cambio [de lluvias y temperatura] no afecta tanto, por ser permanente" (eih-3), en comparación con los cultivos de ciclo corto fundamentales para el autoabastecimiento, sentido en el que argumentan que no los siembran porque "Ya no se sabe cuál es el mejor tiempo para sembrar, ¿no ve que el clima está raro?" (eih-1).

Las prácticas y adopciones

Como ya hemos señalado, la representación del cambio ambiental se produce principalmente en espacios científicos de países desarrollados, lo que

sucede también con las acciones para enfrentarlo, minimizando o desconociendo las estrategias y los conocimientos locales como opciones o alternativas de solución. Sin embargo, los indígenas de Karmata Rua, poseen conocimientos que les han permitido desarrollar una serie de prácticas para enfrentar o mitigar la afectación en sus cultivos, algunas de ellas propias y otras incorporadas recientemente, a partir de las recomendaciones de los técnicos (principalmente del Comité de Cafeteros),⁴ a las que haremos referencia a continuación.

Con relación a las prácticas, se pudo establecer que han construido y mantienen barreras vivas y sombrío, principalmente a través de la siembra de nogales (*Cordia alliodora*), algunas ingas (*Inga edulis*) y musáceas (plátano, banano y guineo), estas últimas son las más abundantes (figura 2) y son de suma importancia para la comunidad, puesto que son centrales en la dieta: se consumen todos días en las tres comidas, en diversas formas y preparaciones (verde o maduro, crudo, cocido, frito y como fruta fresca). Por esta razón suelen hacer siembras escalonadas, con distintas edades de desarrollo de las plantas, lo que les permite acceso permanente a dicho alimento. Esto ha facilitado la incorporación de este cultivo, que en la última década se ha establecido como sombra del café.

⁴ Desde el comienzo y hasta los años 90, el Comité de Cafeteros fue la institución gubernamental encargada de prestar asistencia técnica, facilitar el acceso al crédito y a los insumos agrícolas, y garantizar la compra del grano a precios sustentados. Pero debido a las medidas del Ajuste Estructural, esta institución se transformó en una empresa privada, que solo capacita en temas de calidad y homogeneidad del producto, condicionando la compra de las cosechas al cumplimiento de recomendaciones técnicas orientadas a satisfacer el mercado internacional del grano.

Figura 2: Café asociado con plátano

Fonte: Fotografia de la autora, 2019.

Los beneficios de la incorporación de plantas y árboles de sombrío al interior de los cafetales, es decir, su diversificación, se expresan en varias de las entrevistas: “He visto que los árboles de sombra ayudan a que no se caigan las flores del café” (eim-2). “Me gusta tener sombra [...] al café y al suelo le agrada el guamo [*Inga edulis*]. Este árbol produce abono con sus hojas [...] mi café se mantiene sano. También es bueno porque produce buena leña y porque aquí a todos les gusta comer sus frutos [...] antes todo el café se cultivaba así y era más sano” (eim-5). Lo anterior coincide con lo señalado por Perfecto y otros (2004) que reportan una mayor presencia de controladores biológicos en cafetales más diversos y sombreados. Los sistemas agrícolas diversificados traen beneficios para el agricultor, dado que la presencia de enemigos naturales reduce la necesidad de plaguicidas y de la mano de obra necesaria para aplicarlos. El sombrío en los cafetales y sus efectos benéficos, les ha permitido cuestionar el conocimiento de los técnicos: “La sombra se quitó porque El Comité recomendó hace años que era mejor en café al sol [...] no siempre es bueno lo que recomiendan” (eih-13).

Malezieux (2010, apud LIN, 2011) afirma que cuando el café se cultiva en sistemas agroforestales, con un nivel de sombra de 40 a 60 %, los árboles crean un microclima que protege estos cultivos de las fluctuaciones de temperatura y de las bajas precipitaciones porque reduce la evaporación de agua del suelo. También documentó que, en casos de extrema sequía, muchos agricultores, al perder sus cosechas, pueden intercambiar madera por alimentos y suplementar sus dietas con frutas, vainas y hojas de árboles resistentes.

Otra de las prácticas que los indígenas llevan a cabo, es el mantenimiento de distintas variedades de café. Se siembran siete variedades diferentes, con ventajas y desventajas señaladas por los mismos indígenas. Sobresalen las variedades castillo-rosario y la catimore, con un 65 %. Las que tienen menos presencia son los cafés tabi y pajarito, con 5 % cada uno. A pesar de que El Comité de Cafeteros ha insistido en no conservarlas, los indígenas las mantienen en baja cantidad como una estrategia ante el riesgo de problemas fitosanitarios. También se conservan como estrategia económica, pues en gran medida estas variedades no requieren mucho manejo ni fertilización y sus ciclos de renovación son más largos. Así, se disminuyen costos y, como dicen los indígenas, se buscan variedades que “se den solas” (eih-1). Uno de los entrevistados comentó: “Tener distintas clases de café es muy bueno porque a veces una variedad produce más y a veces es otra la que da mejores cosechas. Unas se afectan por el clima y las plagas y otras no; por eso no nos podemos casar con una sola, así El Comité nos presione” (eih-15).

Otras prácticas identificadas fueron: la siembra en surcos en contra de la pendiente realizada por el 70 % de los entrevistados, cuyo objetivo es disminuir los procesos erosivos. Igualmente, elaboran abonos orgánicos a partir de la cáscara del café (15 %), si bien es bajo el porcentaje que lo lleva a cabo, tiene claro que además de usarlo como abono, ello reduce los volúmenes de basura y controla el ciclo reproductivo de la broca (*Hypothenemus hampei*). También se realiza es el “re, re”, consistente en recoger la cosecha y repasar para no dejar granos en los que prospere el insecto plaga. Esta práctica tiene alta aceptación porque los lotes son pequeños y los indígenas no siempre tienen dinero suficiente para comprar agroquímicos.

Entre las propuestas institucionales (Corantioquia y El Comité de Cafeteros), los indígenas expresaron que les han recomendado reforestar las cuencas y manejar bien los agroquímicos. Sin embargo, “Antes decían que los quitáramos [los árboles] para sembrar café con pleno sol” (eih-3). “Mucha de la sombra que se usaba eran frutas [...] todas las consumíamos” (eih-11). Es común que las instituciones entren en contradicción con sus propias recomendaciones, no solo porque en el cultivo aparecen plagas y enfermedades nuevas, sino porque la producción agronómica también está atravesada por distintos discursos, que en los últimos tiempos ha ido del productivismo a la sostenibilidad.

Los cambios ambientales y sociales inciden sobre los saberes locales, sea porque los descontextualiza, hibrida o porque se abandonan por falta de uso y se adquieren nuevos conocimientos. Como lo han mencionado Ramos y colaboradores (2011), los cambios ecológicos no solo tienen efectos materiales (productividad de cultivos, deterioro de suelos e infraestructura, entre otros),

sino que impactan los sistemas culturales, generando impactos como la pérdida de conocimientos, al tiempo que incentivan nuevas apropiaciones y adaptaciones. Uno de los entrevistados comenta: “Los agrónomos que nos visitan han estudiado estas nuevas plagas, dicen que son por el cambio del clima [...] nosotros no las conocíamos de antes [...] tampoco sirven de mucho las preparaciones que usábamos” (eih-1) (hace referencia a una suerte de coctel que preparaban con distintas plantas para el control de insectos, también mencionaron algunos rituales con sahumeros para alejar las plagas), otro menciona “Ellos saben las marcas y la cantidad de veneno, y eso nos dicen y a veces hacemos” (eim-4). Para Landini y Murtagh (2011), es evidente que algunas prácticas han caído progresivamente en desuso, haciendo que pierdan los saberes que las respaldan, lo que lleva a aceptar los conocimientos técnicos, e incluso a que los consideren útiles o imprescindibles en oposición a los tradicionales.

Las recomendaciones técnicas en muchas ocasiones no consultan o consideran las condiciones materiales o simbólicas de las propias comunidades, tal como sucede con la renovación de cafetales cada cinco o seis años con el fin de mantener la productividad, dada la incidencia de plagas y enfermedades. Sin embargo, en el resguardo solo se realiza esta práctica en el 15 % de sus cafetales (pocas familias cuentan con recursos económicos para ello), por lo que la mayoría (85%) suelen tener plantaciones más viejas que las fincas vecinas; incluso, algunos lotes tienen árboles con edades mayores de 25 años y alturas que superan los tres metros, como se puede observar en la figura 3.

Figura 3: Café



Fonte: Fotografia de la autora, 2019.

La resistencia a la renovación no se debe a la falta de racionalidad o de comprensión de la situación, sino a los altos costos que implica la mano de obra necesaria para el corte, la nueva siembra, la inversión referida a plántulas y fertilizantes, así como el tiempo requerido para ello. Otras dificultades están relacionadas con el escaso tamaño de las parcelas, que suele ser menor de media hectárea, situación que como ya mencionamos se relaciona con muchos de los problemas que existen en la comunidad. Así que, cuando deben renovar el cafetal, quedan sin producción, lo que reduce sus ya exiguos ingresos y aumenta su vulnerabilidad económica. Esta situación también repercute directamente sobre la seguridad alimentaria, pues la mayoría de las familias compran sus alimentos después de la venta del grano, del que proviene su principal ingreso. Como puede verse esta comunidad está sometida a un círculo no virtuoso, que genera una crisis sistémica que, para Ángel y colaboradores (2010) se traduce en una crisis adaptativa, en tanto se pone en cuestión su pervivencia socio-ecológica como grupo étnico.

Así pues, no solo es un problema la escasez de tierras y la aparente resistencia a adoptar algunas prácticas agrícolas, sino la forma en que el Estado y sus políticas públicas hace presencia en las comunidades indígenas, desconociendo los modos de vida y los sistemas de conocimiento. En general, las iniciativas públicas (aunque la mayoría de las ONG también parten de los mismos presupuestos), se construyen desde prioridades exógenas a las comunidades, las cuales dejan de ser sujetos de derechos para convertirse en "beneficiarias".

Los programas de desarrollo rural se han enfocado casi exclusivamente en la transferencia de tecnología, la cual invisibiliza los saberes locales, y lleva implícita una manera de entender y actuar sobre el mundo, y por lo tanto sobre la naturaleza, olvidando y menospreciando el entramado de conocimientos profundamente enraizados que portan estos grupos, lo que evidentemente entra en contradicción con las formas de pensar y de hacer de las comunidades indígenas. También, es importante subrayar que el desarrollo, entendido generalmente como crecimiento económico, tiene como objetivo central el aumento de la productividad y la rentabilidad, y por lo tanto busca incorporar a sus "beneficiarios" al mercado capitalista.

Encrucijadas de las relaciones interculturales

El establecimiento del monocultivo de café en el resguardo ha vinculado a los indígenas con una multiplicidad de prácticas económicas y culturales, propias del mercado capitalista y de la agronomía convencional, muchas de las cuales son aceptadas, otras son resistidas en distintos grados. Pero todas ellas inciden en su sistema de conocimientos, sea porque los descontextualiza,

híbrida o porque se pierden en un acelerado proceso de integración a las dinámicas políticas, sociales y económicas que fija el mercado, en el que participan en condición de total desventaja y subordinación. Evidentemente, los pueblos indígenas se enfrentan a una realidad en constante transformación, dada por la creciente integración a la sociedad nacional a través de diversas formas (mercados laboral y comercial, educación formal y no formal, participación política, medios de comunicación, cambios alimentarios y ambientales, etc.), lo que afecta directamente sus modos de vida, desestructurando sus sistemas socio-ecológicos y obligándolos, por tanto, a una permanente adaptación (ALÍ, 2010; REYES; HUANCA, 2014).

En las respuestas de todos los entrevistados se evidencia una ambivalencia en relación con las tradiciones culturales y el manejo ambiental. Por un lado, manifiestan la necesidad de cuidar y proteger la naturaleza; por otro lado, sienten que muchas de las prácticas que deberían adoptar son difíciles de implementar, ya sea por sus condiciones socioeconómicas actuales o porque han perdido los conocimientos necesarios, e incluso porque no tienen el interés de adquirirlos. Esto parece extraño, dado que las representaciones sobre los indígenas les atribuyen el saber de “el buen salvaje” o “nativo ecológico”, que ha permitido la conservación de los ecosistemas donde habitan. Sin embargo, hay que recordar que los Embera de Karmata Rua, desde décadas atrás, aun antes de la titulación del actual resguardo, ocupaban y participaban de la producción cafetera, en condición de campesinos trabajadores. En este sentido un 45 % de los entrevistados siguen considerando importante la presencia de los *jaibanás* (médicos tradicionales conocedores y controladores de los espíritus y mediadores entre los humanos y los no humanos), para enfrentar los problemas ambientales y 25 % expresó que es importante conservar los sitios sagrados.

En este sentido una de las entrevistados alude a las enseñanzas de los mayores: “Nos han enseñado que debemos cantar a la naturaleza para agradecerle todo lo que nos da. Dicen que hay que cuidarla [...] pero hoy no es tan fácil” (eim-1). Otra de las indígenas nos cuenta: “Todavía sembramos plantas protectoras como el borrachero (*Brugmansia sp.*), ayuda a que no entren los malos espíritus que pueden dañar a la gente, a los animales, al agua y a todo [...] la mayoría de las plantas sagradas se han perdido solo los más viejos saben cómo se usan, [...]” (eim-3). En tanto que, para los jóvenes, el cuidado de la naturaleza se expresa en los mismos términos del discurso ambiental académico, aunque ello no implique ninguna apropiación y práctica al respecto: “Hay que proteger los nacimientos de agua, no hacer quemas y no usar tanto químico [...] pero el café no da sin químicos [...] la tierra con que contamos es muy chiquita, y no puede dejarse como monte” (eih-11). Otro cuenta: “Antes, los médicos tradicionales hacían sus rezos a los cultivos y al

clima, si no llovía, pues ellos sabían qué decir y qué hacer, pero ya mucho de ese conocimiento se ha perdido [...] también pasa que algunos no creen [...] hay unos que dicen que eso ya no funciona" (eih-5).

Como ya mencionamos, la limitada extensión del resguardo terminó constituyéndose en un dispositivo de control estatal sobre la población indígena, puesto que, si bien tienen autonomía y ley propia para el manejo del territorio titulado, la independencia es exigua, en tanto ninguna de sus decisiones puede estar por fuera o por encima de las leyes nacionales. El territorio titulado en sí mismo constituye un acorralamiento que ha terminado cercándolos en un limitado espacio que de suyo impide la reproducción física y sociocultural (ÁNGEL et al., 2010; ALÍ, 2010, p. 40).

En efecto, debido a la baja productividad y al tamaño reducido de las parcelas, algunos miembros de las familias tienen que desplazarse y conseguir trabajos remunerados por fuera del resguardo, que en su mayoría son informales y precarios. Esto incide, por supuesto, en el cambio cultural y en la manera de percibir y relacionarse con los ecosistemas. El 45 % de los entrevistados son conscientes de la transformación cultural y afirman: "Eso no lo para nadie. Solo pensar cómo el Estado nos exige cosas desde su pensamiento ya nos obliga a nosotros a cambiar [...] por ejemplo, la Secretaria de Educación no permite muchos cambios en el currículo" (eim-3). Queda claro cómo las relaciones con el Estado son asimétricas, casi siempre de imposición, autoritarias y foráneas.

Como lo plantea Ruiz (2018), el discurso del desarrollo rural representa a los indígenas no solo como pobres, ignorantes e incapaces de propiciar su propio desarrollo, sino que los ha considerado y los trata como una carga, intentando siempre integrarlos a través de sus proyectos. Ello no es concertado ni construido con la participación de los indígenas, y tampoco incorpora elementos propios del sistema cultural. Por el contrario, los programas y proyectos de desarrollo rural se han constituido en uno de los más efectivos dispositivos de poder o de biopolítica (FOUCAULT, 2010) que al aplicarlos anulan la diversidad cultural, homogenizan y perpetúan las condiciones de dominación y subordinación para la población rural y especialmente para los grupos étnicos.

Desde el lado de la asesoría técnica se hace evidente la descalificación y desconocimiento "por" y "de" la cultura Embera, es decir, de los sujetos de la intervención. Este hecho se infiere de las respuestas de uno de los funcionarios entrevistados: "La asesoría técnica con los indígenas mayores es muy difícil, uno no sabe si ellos entienden, si le van a hacer caso a las recomendaciones. Por eso, yo busco a los jóvenes que tienen más interés en el mercado y les gusta la técnica moderna" (ef-3). Evidentemente, el "otro" indígena no es

considerado sujeto que sabe, con el que se puede intercambiar, sino objeto de intervención puesto que está vacío de conocimientos técnicos (FREIRE, 1971). Así, en palabras de Santos de Sousa (2014) hay un vasto campo de experiencias desechadas e invisibles tanto en términos de agencia como de agentes, pertenecientes a culturas no occidentales (las culturas alternativas, las culturas locales, las culturas indígenas, campesinas, etc.) que han sido inferiorizadas desde que la modernidad occidental entró en contacto con ellas con el colonialismo, concibiendo su conocimiento como no verdadero, sino considerándolo como meras creencias, opiniones, magia, idolatría o comprensiones intuitivas.

Como lo ha mencionado Landini y Murtagh (2011), las tecnologías y prácticas de los profesionales del desarrollo se asumen como superiores, por tanto, minimizan o niegan la existencia de realidades múltiples y de lógicas o racionalidades productivas que cobran valor según los contextos y las prioridades de los propios actores. En este mismo sentido Soler y Pérez (2014) plantean que la agronomía y la ciencia en general, tienen un sesgo etnocéntrico, que se evidencia en el pensamiento dicotómico de pares en oposición, moderno/no moderno, desarrollo/subdesarrollo, que construye como inferiores a las culturas de pueblos y sistemas de conocimiento no occidentales. Así pues, los indígenas y sus conocimientos y tradiciones en el uso del suelo y la producción agropecuaria son percibidos y representados en la práctica cotidiana como obstáculos al desarrollo, independientemente de que este enfoque haya sido criticado, tiene plena vigencia en el mundo rural y más si es étnico.

Estas representaciones e intervenciones estatales en el mundo indígena también han socavado sus formas organizativas y de liderazgo, generando disputas y conflictos internos las más de las veces. Tal es el caso de la sustitución de la autoridad tradicional Embera, hasta hace pocos años en cabeza de "el jaibaná", por la figura de "gobernador",⁵ el cual ya no es elegido por su desempeño como conocedor del territorio y los recursos del bosque y los ríos, o por su capacidad de controlar espíritus y hacerse valer en las confrontaciones internas, sino por su capacidad para relacionarse con actores políticos estatales. En palabras de una de las entrevistadas "Antes el jaibaná tenía la autoridad. Ahora la tiene el gobernador. Para mí es un cambio muy grande porque un gobernador se elige si sabe relacionarse con las instituciones. Casi siempre son muchachos que han estudiado" (eim-3). Más adelante comenta: "Los muchachos hoy en día quieren ocupar cargos, pero no quieren trabajar la tierra"

⁵ En el marco legal del Estado colombiano un gobernador indígena es el representante legal del resguardo, por lo que debe ser elegido por la comunidad, entre sus funciones está representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Art. 2 del Decreto 2164 de 1995).

(eim-3). Los jóvenes que han ido a la escuela tienen mayor protagonismo que las autoridades tradicionales en las decisiones de la comunidad, lo que en general plantea fuertes contradicciones y tensiones.

Si bien, los entrevistados reconocen la pérdida de conocimientos tradicionales, también reconocen la adquisición de nuevos conocimientos y hábitos en el complejo entramado de relacionamiento intra e intercultural del que son partícipes cotidianamente. En lo fundamental, el relacionamiento intercultural interviene radicalmente sobre los procesos de apropiación, creación y resignificación del conocimiento y los sistemas de creencias, sus adopciones y transformaciones. De acuerdo con Sahlins (1997), las culturas no son sistemas cerrados. Cambian, se adaptan continuamente revalorizando sus categorías en la cotidianidad ante un nuevo suceso. En esa medida la cultura se reproduce históricamente en la acción y funciona como una síntesis de la estabilidad y el cambio, el pasado y el presente, la diacronía y la sincronía. Todo cambio es además una reproducción cultural (SAHLINS, 1997, p. 9).

En este sentido, los miembros de esta comunidad han establecido históricamente un amplio abanico de relaciones interétnicas e interculturales con otros actores públicos y privados que necesariamente intervienen en los procesos de conocimiento, así como en su posicionamiento político y social frente a sí mismos y frente a los otros. Esto se evidencia por ejemplo en su relación con las instituciones externas, públicas o privadas que intervienen en la comunidad para apoyar los procesos de producción y comercialización. Para ellos, algunas de estas instituciones les generan desconfianza, debido a que se contradicen en sus recomendaciones o a que las capacitaciones que ofrecen no responden a sus expectativas, por tanto, no las consideran válidas o les confieren poca legitimidad: "Antes decían que la sombra para el café era mala, que la cortáramos, y ahora, que es buena. ¿Entonces uno a quién le cree?" (eih-7). Al respecto Long (2007, pp. 323-324) señala que siempre existen procesos de validación individual y colectiva por medio de los cuales la información es reinterpretada a través del contexto ecológico, socioeconómico, etc., para definir si es aceptable o útil. Así, los saberes no se construyen como fronteras rígidas, sino que por el contrario son porosas y flexibles, dado que es un proceso continuo de interacción y transformación. De esta forma, el sujeto, en este caso indígena, no puede concebirse como estático, pues está en permanente transformación y en muchos casos, construye el presente con lazos o fragmentos del pasado.

En general, las instituciones que intervienen en la comunidad básicamente llevan a cabo capacitaciones sobre distintos temas que poco o nada tienen que ver con las prioridades identificadas por ellos y que pueden o no ser de su gusto: "Las instituciones vienen con proyectos que nosotros no

hemos priorizado; a veces nos gusta oír las propuestas, pero no siempre nos montamos en el carro de ellos" (eim-7), "Nos proponen cosas y no hacen seguimiento, no vuelven a la comunidad" (eim-16); "Si vienen con proyectos de cambio climático, nosotros nos apuntamos [...] tal vez podamos aprender algo nuevo o conseguir recursos" (eih-3). Es importante recordar aquí que la relación con las entidades estatales y las ONG siempre está mediada y se establece "en" y "por" el lenguaje de los proyectos y el monto económico con que vienen acompañados, relacionamiento que algunos de los indígenas han incorporado y aprendido a manejar (HALE, 2005). Para los indígenas, conscientes o no de las implicaciones (benéficas o nefastas) que conlleva esta dinámica con las intervenciones y los agentes del desarrollo, prima la expectativa de recibir aportes económicos, que en medio de la precariedad en que viven, constituye una importante estrategia, aunque la relación sea asimétrica y en ocasiones conflictiva (DE VRIES, 2010).

Sin excepción, los programas y proyectos de desarrollo rural estatales, propuestos e implementados en resguardos y reservas indígenas en Colombia, se han enfocado casi exclusivamente en la transferencia de tecnología, tal transferencia de suyo implica desconocer o invisibilizar la diversidad de los saberes locales, las tecnologías propias y las maneras de hacer y ser con la tierra y sus ecosistemas. La transferencia de tecnología conlleva explícitamente una única y homogénea manera de entender y actuar sobre el mundo, y por lo tanto sobre la naturaleza, en un tiempo y espacio de pertenencia que no es el de la diversidad étnica (GÓMEZ, 2000), sino el de la economía, la del desarrollo, borrando y en el mejor de los casos encubriendo o solapando, el entramado de conocimientos históricos profundamente enraizados que portan estos grupos. Al respecto uno de técnicos entrevistados afirma de manera autocrítica que los enfoques de las intervenciones del Comité de Cafeteros son muy productivistas y descuidan otros aspectos, como los ambientales y culturales: "El Comité se ha centrado en la producción del grano, y escasamente ha incursionado en temas como la conservación ambiental. Me atrevería a decir que es un enfoque donde prima la transferencia de tecnologías con escaso contexto social y ambiental [...] muchos técnicos hacen recomendaciones difíciles de adoptar o que no son la prioridad" (ef-5). Es claro que el enfoque productivista externaliza los costos en los ecosistemas y en las comunidades que interviene, no incorpora el riesgo ambiental, como el deterioro de suelos, el acceso y calidad del agua, la contaminación, la pérdida de biodiversidad, de soberanía alimentaria y de conocimientos tradicionales, en suma, las necesidades y prioridades de los indígenas.

Conclusiones

Los problemas ambientales que reconocieron los entrevistados fueron: la falta de tierras; el hacinamiento crítico; baja producción de alimentos, los cambios en el régimen de lluvias y temperatura; la contaminación por basuras (aguas, suelos, aire); la erosión y baja fertilidad de los suelos; la mayor complejidad en el manejo del cultivo del café y la disminución en la calidad y cantidad del grano, a lo que se suma la presión que sobre ellos ejercen los compradores de este producto. Esto ha llevado a una dependencia de los insumos externos y a la pérdida de los conocimientos asociados a sus sistemas agroalimentarios. Lo que configura un encadenamiento de problemas socioambientales que genera conflictos y preocupación cotidiana en la comunidad que no vislumbra una solución rápida.

Entre las problemáticas se destacan la predominancia del minifundio, la sobreexplotación y el monocultivo del café, lo que incide y encadena una serie de dificultades como son la poca diversidad de productos, en particular de alimentos; el aumento del consumo de productos no tradicionales; la necesidad de buscar ingresos económicos por fuera del territorio; el bajo relevo generacional y la pérdida de conocimientos tradicionales.

Los sistemas de conocimientos de los Embera de Karmata Rua, son producto de una larga relación con agentes del desarrollo, de la transformación de los sistemas agroalimentarios y las prácticas asociadas, de la migración, de la proletarización y la hiperminifundización a la que han sido sometidos, lo que da lugar a la configuración de una nueva red donde participan distintas formas y fuentes de información y de conocimientos, tanto nuevos como tradicionales. Como lo han señalado distintas investigaciones, los conocimientos no son estáticos, unos desaparecen, otros se incorporan y algunos más pueden crearse.

La comunidad en general ha construido un entramado de relaciones y expectativas ambivalentes con las instituciones externas. Por un lado, consideran que estas poseen los recursos y conocimientos necesarios para mejorar la condición de la comunidad, pero por otro, desconfían y hacen resistencia a sus recomendaciones. Este relacionamiento se vincula con programas de desarrollo rural dependientes del conocimiento técnico y de iniciativas vinculadas a la modernización, lo que ha tenido efectos sobre el conocimiento intergeneracional y ha incidido en la transformación de los sistemas de producción y alimentación, así como en la emigración y, por lo tanto, en los modos de vida tradicionales.

Los cambios en sus modos de vida y en las maneras de asumir y adaptar dichas transformaciones pueden tipificarse como crisis socio-ecológica en la que se cuestiona el sistema cultural tradicional y se asumen nuevos modos de

pervivir y permanecer en el territorio. Estos están mediados por la adaptación al exiguo mercado de trabajo y a los ingresos que ofrece el cultivo del café, en un entorno y con unos patrones de consumo urbanos que impactan y desestructuran el sistema cultural.

Puede plantearse que la cientificidad del discurso sobre el medio ambiente se torna, al igual que en temas como el del desarrollo, en un eficiente dispositivo de poder, en tanto aparece como discurso objetivo, transparente y ajeno a la práctica. Pero, al tiempo sirve para sustentar y ejercer dominación y subordinación, de tal forma que la desigualdad y la pobreza, así como la riqueza y la opulencia, terminan solapadas, encubiertas por el halo ambiental, o de otra manera, aparece una especie de ambientalización de la desigualdad, desdibujándola, para no nombrarla, para no intervenirla.

Agradecimientos

La autora de esta comunicación agradece a la comunidad indígena de Karmata Rua por la información suministrada y por el apoyo durante la investigación. También agradece a la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA), que aportó recursos económicos para la realización del trabajo de campo.

Referencias bibliográficas

- ALÍ, M. 2010. Indígenas y guardabosques: conflicto, modernidad y desarrollo en un territorio de frontera. En Serge, M. *et al. Desarrollo y conflicto: territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes.
- ÁNGEL, E.; CARMONA, S.; VILLEGAS, L. 2010. *Gestión ambiental en proyectos de desarrollo*. 4ª ed. Bogotá: universidad nacional de Colombia.
- ARANGO, P.; SÁNCHEZ, E. 2004. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio: población, cultura y territorio: bases para el fortalecimiento social y económico de los pueblos indígenas*. DNP.
- BERKES, F. 2000. *Sacred ecology: Traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor and Francis.
- BOEGE, E. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INA-cd.
- BOURDIEU, P. 2001. *Qué significa hablar: economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

- CAYÓN, L. 2010. Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indígena en la amazonia colombiana. *Anuário antropológico*, v. 1. pp. 199-226.
- DE VRIES, P. 2010. Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad. En: bretón, V. (editor). *Saturno devora a sus hijos*. Barcelona: Icaria, pp. 87-126.
- ECHEVERRI, A. 2010. Percepciones y efectos del cambio climático en grupos indígenas de la amazonia colombiana. *Instituto de investigaciones de la Amazonía peruana folia amazónica*, v. 19, n. 1-2, pp. 85-93.
- ESCOBAR, A. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Universidad del Cauca.
- FOUCAULT, M. 2010. *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975 - 1976). Buenos aires: Fondo de cultura económica. [Clase 7 enero de 1976]), Recuperado de <http://revistas.iiap.org.pe/index.php/foliaamazonica/article/view/344/413>
- FREIRE, P. 1971. *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI.
- FUJIGAKI, A. 2020. Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana*. Vol. 26, n. 1.
- GÓMEZ, H. 2000. *De los lugares y sentidos de la memoria. Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Ministerio de Cultura, Universidad del Cauca, Instituto colombiano de Antropología. Bogotá.
- HALE, CH. 2005. *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del "indio permitido", en lucha contra la discriminación y el racismo*. Paz y democracia en Guatemala. Recuperado de www.pdfactory.com.
- INGTY, T.; BAWA, KS. 2012. Climate change and indigenous people. En: ARRAWATI, M.L.; TAMBE, S. (editores). *Climate change in sikkim: patterns, impacts and initiatives*, pp. 275-290. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/304825026_climate_change_and_indigenous_peoples.
- JARAMILLO, J.; VEGA, F.; DAVIS, A; BORGEMEISTER, C. 2011. Some like it hot: the influence and implications of climate change on coffee berry borer (*hypothenemus hampei*) and coffee production in east Africa. *Plos one*, v. 6, n. 9.

- MINISTERIO DE JUSTICIA Y DEL DERECHO. Decreto 2164 07 de diciembre de 1995. *Por el cual se reglamenta parcialmente el capítulo XIV de la ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los resguardos indígenas en el territorio nacional.* Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewdocument.asp?ruta=decretos/1411247>.
- LANDINI, F.; MURTAGH, S. 2011. Prácticas de extensión rural y vínculos conflictivos entre saberes locales y conocimientos técnicos. Contribuciones desde un estudio de caso realizado en la provincia de Formosa (Argentina). *Ra ximhai, el fuerte*, v. 7, n. 2, pp. 263-279.
- LONG, N. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. El Colegio de San Luis, CIESAS, México.
- LÓPEZ, A. 2011. El gobierno del cabildo indígena de Cristianía. Recuperado de http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/3213/2464/4172/EL_GOBIERNO_DEL_CABILDO_INDIGENA_DE_CRISTIANIA.pdf.
- LIN, B. 2011. Resilience in agriculture through crop diversification: adaptive management for environmental change. *Bioscience*, v. 61, n. 3, pp. 183-193.
- ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA - OIA. 2015. *Plan de vida construyendo el tambo para nuestros hijos: proceso de formulación participativa del plan integral de vida del resguardo indígena de Karmata Rúa*. Gobernación de Antioquia.
- PERFECTO, I.; VANDERMEER, J.; BAUTISTA, G.; IBARRA, G.; GREENBERG; BICHER, P.; LANGRIDGE, S. 2004. Greater predation in shaded coffee farms: the role of resident neotropical birds. *Ecology*, v. 85, n. 10, pp. 2677-2681.
- QUIJANO, A.; GARCÍA, L. 2018. Efectos del cambio climático en la etnia de los quillacingas. *Luna azul*, v. 47, pp. 196-220.
- RAMOS, C. TENORIO, A.; MUÑOZ, F. 2011. Ciclos naturales, ciclos culturales: percepción y conocimientos tradicionales de los Nasa frente al cambio climático en Toribio, Cauca, Colombia. En: ULLOA, A. (editora). *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 247-274.
- REYES, V.; HUANCA, T. 2014. *El cambio local en el cambio global: radiografía del cambio en la sociedad tsimane*. Barcelona: Icaria.

- RUIZ, A. 2004. *El análisis cultural en los estudios de impacto ambiental*. Dos estudios de caso: proyecto piloto eólico Jepirachi, Proyecto de conexión vial entre los valles de aburra y del río cauca. Medellín. [Maestría] Magíster en medio ambiente y desarrollo. Escuela de geociencias y medio ambiente. Facultad de minas. Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín.
- RUIZ, A. 2018. *Las representaciones de los problemas y los sujetos de la política pública del desarrollo rural y su encuentro con las políticas de la diversidad étnica y cultural*: Estudio de caso de las comunidades negras en el municipio de Acandí, Chocó. [Doctorado] Doctorado en ciencias sociales especialidad en estudios políticos. Flacso, Ecuador.
- SAHLINS, M. 1997. *Islas de historia*: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Tercera edición, Barcelona: Gedisa editores.
- SANTOS DE SOUSA, B. 2014. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En: DE SOUSA, B.; MENESES, M. P. (editores). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: AKAL, pp. 21-66.
- SOLER M.; PÉREZ D. 2014. Alimentación, agroecología y feminismo: superando los tres sesgos de la mirada occidental. In: *Género, Agroecología y Soberanía Alimentaria*: perspectivas ecofeministas. Barcelona. Icaria, pp. 17-40.
- TOLEDO, V.; BARRERA, N. 2008. *La memoria biocultural*: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria editorial
- TOLEDO, V. 2013. El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales. *Sociedad y ambiente*, v. 1, n. 1, pp. 50-60
- ULLOA, A. 2004. *La construcción del nativo ecológico*: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Instituto colombiano de Antropología e historia - Colciencias.
- ULLOA, A. 2011. Construcciones culturales sobre el clima. En: ULLOA, A. *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 33-54
- ULLOA, A. 2012. Producción de conocimientos en torno al clima. Procesos históricos de exclusión/apropiación de saberes y territorios de mujeres y pueblos indígenas. *Desigualdades.net*, Working paper series, v. 2.
- ULLOA, A. 2013. Controlando la naturaleza: ambientalismo transnacional y negociaciones locales en torno al cambio climático en territorios indígenas, Colombia. *Iberoamericana*, v. 49, n. 1, pp. 117-133.
- ULLOA, A & PRIETO, A. (eds.). 2013. *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA. 2017. *Esquema de ordenamiento territorial para el resguardo indígena Embera chamí de cristianía*. Documento técnico oficial.

VALLADARES, L., OLIVE, L.. 2015. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y representaciones sociales*, v. 10, n. 19, pp. 61-101.

ZULUAGA, Víctor. 1988. *Historia de la comunidad indígena Embera Chamí*. Colombia: El Greco Impresores, 1988.