

Gestión de conflictos en torno al territorio: experiencias propias del pueblo Embera Chamí en el Quindío

Conflict management around territory: experiences of the Embera Chamí people in Quindío

Gestão de conflitos em torno do território: as experiências do povo Embera Chamí em Quindío

Fabián Mauricio Rosas Rosas

Autor Independiente

<https://orcid.org/0000-0002-6787-826X>

fmrosas@uniandes.edu.co

RESUMEN

Las comunidades étnicas y campesinas por sus realidades, historias y contextos, han gestionado sus conflictos recurriendo a sus experiencias propias enmarcadas por matrices culturales e identitarias. Esto puede deberse a que los mecanismos de resolución y gestión de conflictos convencionales o impulsados por los Estados han sido muchas veces planteados e impuestos desde el desconocimiento a las realidades de estas comunidades. Particularmente, este tipo de gestión de conflictos ha tenido cabida en la gestión de conflictos que involucran a comunidades culturalmente diferentes entre sí. En este tipo de conflictos el territorio casi siempre es el detonante, por la forma como cada cultura tiene una interpretación o conexión con este. Es justo acá donde entra el estudio de caso entre Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua y las comunidades campesinas de sus inmediaciones. Estas dos poblaciones le han dado una connotación diferente al territorio; lo que ha permitido que este, por estar ligado a la identidad y la cultura de indígenas y campesinos, se convierta un elemento adicional que permite la gestión de conflictos entre estos dos grupos.

Por esto, la presente investigación se da dentro de los parámetros que pauta el dialogo intercultural, generando una dinámica de pares iguales entre la comunidad Embera Chami y yo, en mi rol de investigador. Para así no entrar en un extractivismo de concomimiento y, por el contrario, generar un intercambio de saberes, desde la investigación-acción-participativa y metodologías que posicionen el conocimiento propio de la comunidad igual de válido al occidental.

Recibido: 30/04/2024 - Aceptado: 07/06/2024 - Publicado: 31/12/2024

Citar como:

Rosas, F. M. (2024). Gestión de conflictos en torno al territorio: experiencias propias del pueblo Embera Chamí en el Quindío. *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 6(12), 5-35. <https://doi.org/10.15381/espisal.v6i12.28030>

© Los autores. Este artículo es publicado por Espiral, revista de geografías y ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

ABSTRACT

Ethnic and peasant communities, due to their realities, histories, and contexts, have managed their conflicts by resorting to their own experiences framed by cultural and identity matrices. This may be since conventional or State-driven conflict resolution and management mechanisms have often been proposed and imposed with a lack of knowledge of the realities of these communities. Particularly, this type of conflict management has had a place in the management of conflicts involving culturally different communities. In this type of conflicts, territory is almost always the trigger, due to the way each culture has an interpretation or connection with it. This is precisely where the case study between the Emberas Chamí of the Dachi Agoré Drua Resguardo and the surrounding peasant communities comes in. These two populations have given a different connotation to the territory, which has allowed this, being linked to the identity and culture of indigenous people and peasants, to become an additional element that allows the management of conflicts between them.

For this reason, the present research is carried out within the parameters of intercultural dialogue, generating a dynamic of equal peers between the Embera Chami community and myself, in my role as researcher. In order not to enter into an extractivism of concomitance and, on the contrary, to generate an exchange of knowledge, from participatory action-research and methodologies that position the community's own knowledge as equally valid as the western one.

RESUMO

Devido às suas realidades, histórias e contextos, as comunidades étnicas e camponesas têm administrado seus conflitos usando suas próprias experiências emolduradas por matrizes culturais e de identidade. Isso pode ser devido ao fato de que os mecanismos de resolução e gestão de conflitos convencionais ou orientados pelo Estado muitas vezes foram propostos e impostos com falta de conhecimento das realidades dessas comunidades. Em particular, esse tipo de gestão de conflitos tem sido usado para gerenciar conflitos que envolvem comunidades culturalmente diferentes. Nesse tipo de conflito, o território é quase sempre o gatilho, devido à forma como cada cultura tem uma interpretação ou conexão com ele. É aqui que entra o estudo de caso entre os Emberas Chamí do Dachi Agoré Drua Resguardo e as comunidades camponesas vizinhas. Essas duas populações deram uma conotação diferente ao território, o que permitiu que ele, por estar ligado à identidade e à cultura dos povos indígenas e dos camponeses, se tornasse um elemento adicional que permite o gerenciamento de conflitos entre esses dois grupos.

Por esta razão, a presente investigação é realizada dentro dos parâmetros do diálogo intercultural, gerando uma dinâmica de igualdade de pares entre a comunidade Embera Chami e eu própria, no meu papel de investigadora. Para não entrar num extractivismo de consentimento e, pelo contrário, gerar um intercâmbio de conhecimentos, baseado na investigação-ação participativa e em metodologias que posicionam o conhecimento da própria comunidade como igualmente válido em relação ao do Ocidente.

PALABRAS CLAVES: Gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo, interculturalidad, territorio, indígenas, campesinos.

KEYWORDS: Intercultural conflict management from within or from below, interculturality, territory, indigenous peoples, peasants.

PALAVRAS-CHAVE: Gestão de conflitos interculturais a partir do interior ou do exterior, interculturalidade, território, indígenas, camponeses.

Introducción: Entre la vivencia personal y la academia: puntos de partida

Este trabajo es la combinación de elementos muy cercanos a mi proyecto de vida: los pueblos indígenas y el departamento del Quindío. Desde que comencé a trabajar en 2020 junto con los pueblos indígenas, gracias a la profesora Ángela Santamaría y la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena-EIDI de la Universidad del Rosario, me surgió la inquietud de aportar a la reconciliación entre los pueblos étnicos y la sociedad mestiza colombiana. En Colombia se puede decir que existe cierto recelo hacia las dinámicas de las comunidades étnicas y campesinas (por sus estilos de vida, visión del mundo, desarrollo y producción de la tierra) por parte de la sociedad mayoritaria, compuesta principalmente por personas mestizas. El afán de consolidar un Estado-nación sólido, con una población homogenizada, propagó continuums de violencias hacia estas comunidades, pero también entre ellas (Giraldo, 2010; Llano Franco, 2020; Laurent, 2022; Velásquez y Castillo, 2022; Mongua Calderón, 2023). Con

ello, se generaron focos de conflictos interculturales (Landis y Albert, 2012; Nina Estrella, 2013; Redondo, 2017), término en el que ahondaré más adelante, desatándose así situaciones de desencuentro que necesitan ser abordadas desde la reconciliación.

A la par, también estaba mi interés de vincularme más a fondo con los procesos territoriales e identitarios de lo conocido en Colombia como la cultura paisa-cafetera, específicamente en el Quindío, departamento de donde somos originarios mi familia y yo. Hasta hace poco tiempo supe de la presencia permanente de pueblos indígenas en el Quindío; es más, no pensé que existieran resguardos¹ en su jurisdicción. Para las personas mestizas que somos de ese departamento, vivimos en él o tenemos algún vínculo con él, resulta complejo asimilar que, actualmente, varios grupos indígenas viven en la región, incluso hay cierta negativa a aceptar que estas comunidades tienen terrenos de su propiedad en las áreas rurales; esta situación se percibe más que todo en contextos urbanos del departamento.

Dentro de este panorama, el presente artículo quiere convertirse en un medio para dar a conocer que, a pesar de los posibles desencuentros entre lo indígena y lo no indígena, los procesos de reconciliación entre indígenas y mestizos, en este caso campesinos, son posibles. También, que, entre otras cosas, lo son gracias a la connotación que ambas culturas le dan al territorio. Este, pasa de ser solamente un objeto para convertirse en un tercer actor. Lo anterior se puede entender desde lo que denomino como gestión de conflictos interculturales *desde abajo* o *desde lo propio*. Formulo este concepto a partir del estado del arte y algunos conceptos tomados de una revisión minuciosa de una literatura que me permitió construir un marco teórico alrededor de nociones tales como la mediación comunitaria (Wall y Blum, 1991; Callister y Wall, 1997; Michelson, 2008) o postulados del estudio de conflictos interculturales, los cuales no acuñan un término para este proceso (Calambas, 2019; Giménez Romero y Summers, 2019).

Esta modalidad en la gestión de conflictos consiste en el hecho de que comunidades étnicas, y rurales recurren a elementos identitarios y/o propios de sus culturas y cotidianidad para gestionar conflictos con otros grupos culturales ante la ausencia de mecanismos estatales o ante la ineffectividad de los mecanismos convencionales impuestos (Wall y Blum, 1991; Callister y Wall, 1997; Michelson, 2008; Giménez Romero y Summers, 2019). Otra característica de este tipo de gestión de conflictos consiste en ser una forma de resistencia frente a dinámicas homogeneizadoras o exterminadoras con las cuales se ha buscado hacer frente muchas veces a las comunidades étnicas y campesinas (Calambas, 2019). En consecuencia, este artículo busca refrendar el concepto de gestión de conflictos interculturales desde abajo o desde lo propio para así llegar al caso en particular que acá se aborda con los Emberas Chami del Resguardo Dachi Agoré Drua y campesinos caficultores en Calarcá, Quindío.

En algunos apartados de este texto el lector encontrará que empleo constantemente dos conceptos que han marcado la reivindicación de las poblaciones culturalmente diversas en los Estados latinoamericanos desde finales del siglo XX, especialmente en Colombia luego de la Constitución de 1991: el multiculturalismo y, paulatinamente, la interculturalidad. Por mi trabajo en la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI) me he podido formar con diferentes pueblos indígenas de la geografía colombiana² y estos dos conceptos, se convirtieron para mí en un marco necesario para entrar en un diálogo propositivo, horizontal, constructivo, reparador y reivindicativo con estas comunidades, juntando lo anterior con los procesos de gestión de conflictos o mediación. Por esta razón, otro de los cometidos de este trabajo, recae en seguir

1 "El resguardo indígena es una división territorial de carácter legal que, por medio de un título, garantiza a determinado grupo indígena la propiedad sobre un territorio poseído en común y tradicionalmente habitado por él" (OEA, 1993).

2 Las mujeres y juventudes Wiwa y Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta; las mujeres Curripacas, Piapoco, Puinave y Sicuani en Guainía; las Cofán, Awa y Quichua en el Putumayo; y Nonuya, Andoque, Muinane, Uitoto y Matapí en el Amazonas.

incitando el accionar bajo los parámetros que tanto el multiculturalismo como la interculturalidad nos ofrecen, para así contribuir a la reconciliación en nuestro país.

Justificación

En diciembre de 2022 me crucé con la tesis de maestría *Los Embera Chamí del Quindío: entre la madre tierra y la ciudad* escrita por Adriana Flórez et al. (2011); primero hice una lectura muy general y luego a profundidad, encontrando una observación secundaria mencionada sin ahondar por la autora y los autores, sobre el territorio y su papel mediador entre indígenas y campesinos. Según el mencionado trabajo, a pesar de que, cuando se estableció el Resguardo Dachi Agoré Drua, se evidenció un conflicto entre campesinos de las inmediaciones y Emberas Chamí en torno al territorio, “hoy esta relación es de respeto y comprensión por los beneficios que presentan sus comunidades” (ídem, p. 100).

Esto me llevó a pensar que la situación que se puede estar presentando entre Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua y campesinos caficultores del Quindío parece ser una excepción y un caso particular para la gestión de conflictos interculturales en Colombia. A la vez, la situación descrita me orientó hacia la pregunta que origina la presente investigación: ¿Cómo, en la gestión de conflictos con los campesinos en el Quindío, los Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua perciben al territorio? Me parece importante entender cómo la resignificación del territorio para ambas culturas, se convierte en el elemento que, más allá del conflicto, lleva a la convivencia (Flórez et al, ídem). Esa connotación del territorio se ha configurado posiblemente gracias a la relación tradicional e identitaria que cada una de estas culturas ha vivenciado singularmente con este, al compartir un mismo espacio (Montañez y Delgado, 1998; Sieder, 2019). Así, el territorio adquiere un rol como mediador del conflicto, situación que no se ha estudiado mucho, porque por lo general ese papel de mediador es asociado a una persona o una institución.

En términos generales, para indígenas y campesinos las relaciones de convivencia pueden resultar tensas por representar dos patrones culturales diferentes y miradas desiguales sobre un mismo territorio. En Colombia esta situación ha tomado cada vez mayor fuerza y se puede ver en casos específicos como: la lucha por la Liberación de la Madre Tierra adelantada por el pueblo Nasa, la cual ha enfrentado a indígenas, comunidades afrocolombianas y campesinos e ingenios azucareros en el norte del Cauca (Castaneira, 2017; Vargas Reyes y Ariza Santamaría, 2019; López-Camacho, 2021); la recuperación de tierras usurpadas, en Nariño, adelantada por mujeres Pastos (Rappaport, 2022); o los conflictos entre indígenas y mineros-campesinos que he podido percibir en varias regiones de la Amazonia colombiana (diario de campo, Nonuya de Villazul, diciembre 2022; Lizarazo, 2023; Tarazona, 2023). Por esta razón, considero que estudiar la situación presentada entre Emberas Chamí y campesinos en el Quindío permite evaluar y contemplar un precedente, en cierta medida atípico, pero que podría ofrecer insumos para generar una nueva mirada en la forma de abordar y gestionar conflictos de este tipo en el país³.

El Quindío, más que un contexto campesino, una realidad indígena

El departamento del Quindío está ubicado en centro occidente del país, específicamente en las estribaciones occidentales de la Cordillera Central de los Andes colombianos. Su superficie total es de 1.845 km², haciéndolo el segundo departamento con menos extensión territorial de Colombia; su geografía física es mayoritariamente montañosa, con algunas tribulaciones y valles al occidente y sur del

³ Vale precisar que la investigación realizada y su presentación en este artículo se fundan principalmente en la mirada y experiencias del pueblo Embera Chamí –así como en algunas fuentes secundarias enfocadas en la población campesina en el Quindío. Sin embargo, esto no excluye una mirada crítica hacia la perspectiva indígena; por el contrario, da pie para hacer a futuro un trabajo similar con los campesinos.

mismo (Gobernación del Quindío, s. f.). Con el censo realizado por el DANE en 2018, se estimó que su población es de 509.640 habitantes, siendo el tercer departamento más densamente poblado del país (DANE, 2019b). El 87% de su población vive en área urbanas y el 13% en áreas rurales (Gobernación del Quindío, s. f.), no obstante, no hay claridad en si todas las personas que viven en zonas rurales son campesinas. De los habitantes del departamento, 2.883 personas pertenecen a pueblos indígenas, eso quiere decir apenas un 0,57% de la población total (DANE, 2019a). Entre los pueblos indígenas que viven en el Quindío están los Emberas Chamí, Pijaos, Yanaconas, Ingas, Pastos, Quichuas y Wounaans (Pérez, 2020).

Como lo mostraré en los resultados de mi investigación, hubo una oposición hacia la instauración del Resguardo Dachi Agoré Drua en 2010, por parte de las personas no indígenas. Ese hecho se debió principalmente a que, en el Quindío, hacía más de 200 años que no había presencia indígena. Los pueblos originarios del Quindío eran los Quimbayas, Quindos y Pijaos (Bedoya Franco, 1950; Hoyos Körbel, 2019). Con la llegada de los españoles, las campañas de pacificación, las epidemias de viruela, las revueltas indígenas y el establecimiento de resguardos, estos pueblos indígenas fueron disminuyendo hasta que el territorio quedó despoblado por compelo (Bedoya Franco, 1950; Hoyos Körbel, 2019). Tal como subraya Bedoya Franco (1950) “a partir de la conquista, iniciada allí en 1539, este territorio quedó abandonado por los españoles, y la selva se volvió a apoderar de él a lo largo de 350 años” (p. 189). Para mediados del siglo XIX, las guerras civiles ya habían empobrecido y desplazado a una buena parte de la población del país. Esto significó un proceso de ampliación de la frontera interna, muchos colonos provenientes de Antioquia, Tolima, Cundinamarca, Boyacá y Santander penetraron en la selva en busca de oro en los ríos, minas de beta y guacas (Cadena Corrales, 2008).

Con el tiempo los colonos se establecieron junto con sus familias en mejoras que luego se convirtieron en fincas y haciendas, otros tantos fundaron pueblos (Cadena Corrales, 2003; 2008). Cadena Corrales (2003) hace un análisis de la distribución de la tierra en ese entonces; las familias más ricas y con mejores posibilidades lograron establecer sus haciendas en las partes planas del Quindío, mientras que las familias con pocos recursos se establecieron hacia la región montañosa del mismo. A este periodo se le conoció como la Colonización Antioqueña que, junto con el cultivo y futuras bonanzas cafeteras, configuró identidad cultural paisa-cafetera de la región (Ocampo, 2015). La colonización antioqueña impactó fuertemente la región centro-occidental del país; además del Quindío, los actuales departamentos de Caldas, Risaralda, noroccidente del Tolima y norte de Valle del Cauca vivieron el mismo proceso (Betancourt Mendieta, 2008; Ocampo, 2015). Evidentemente, la Colonización Antioqueña marcó un antes y un después en los territorios que la vivieron.

Ante la gran migración que supuso dicha colonización, los Emberas Chamí se vieron fuertemente afectados; muchos de ellos fueron obligados a salir de su territorio ancestral en la cuádruple frontera que suponen los actuales Chocó, Risaralda, Caldas y Antioquia, ante la ocupación y posterior remate de sus resguardos (Sánchez, 2016). Ese periodo en la historia del pueblo Embera Chamí, junto con lo que después serían la Violencia y el Conflicto Armado⁴ significaron la necesidad del mismo pueblo por reubicarse en otros territorios (Cayón Armella, 1981; ONIC, s. f.). En el caso del Quindío, para 1930 se registra la llegada de las primeras familias Embera Chamí como jornaleras, específicamente a la hacienda La Tigrera en el municipio de Quimbaya (Flórez et al., 2011). Mucho tiempo después, en 1992 varias familias

4 Luego de la colonización antioqueña el pueblo Embera Chamí siguió viviendo situaciones de desplazamiento y pérdida de tierra, se les tildaba de perezosos, pobres y alcohólicos por lo que no merecían tener tierras de su propiedad (Dejusticia, 2022). La situación se agudizó cuando los Emberas Chamí quedaron en medio del fuego cruzado de la violencia partidista 1946 - 1963 que afectó a algunas zonas de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda y Quindío (Cayón Armella, 1981). Esto empeoró en la década de 1990 ya que “la presencia de actores armados marcó un cambio drástico en las dinámicas de las comunidades, pues no solamente estaban en el territorio las Farc y el ELN, sino que también disputaban el control los grupos paramilitares” (CNTI, 2021).

se trasladaron a Puerto Samaría, Montenegro, así como a otros municipios del departamento, estableciéndose en La Tebaida, Córdoba, Calarcá y Armenia; creándose posteriormente el Cabildo Mayor Indígena Chamí Quindío y exigiéndose en 2010 el Resguardo Dachi Agoré Drua⁵ (Flórez et al., 2011; Gosteva et al., 2021).

Figura 1
Ubicación de Resguardo Dachi Agoré Drua en el departamento del Quindío



Fuente: Elaboración propia.

Conceptos y debates en torno a la gestión de conflictos interculturales

Como he venido señalando, el punto de inicio de este trabajo es la cuestión de la gestión de conflictos, entendiendo que esta es una acción práctica que se convierte en una oportunidad de cambio y en la implementación de una serie de técnicas para transformar los conflictos (Jiménez et al, 2019). La gestión de conflictos también es, según anota Redorta (2011), “el conjunto de acciones orientadas a producir un cambio en las relaciones de las personas afectadas, de modo que la situación tienda a pacificarse o lo más rápidamente posible o de la mejor manera” (Redorta, 2011, p. 24). Su significado y análisis pueden variar dependiendo del contexto y los actores que se involucran en él. Al respecto, vale la pena recordar que el caso que acá abordo es un conflicto intercultural. Lo es porque supone la participación de dos o más actores con elementos culturales diferentes, detonándose el conflicto por esta misma característica (Landis y Albert, 2012; Nina Estrella, 2013; Redondo, 2017).

A pesar de que Nina Estrella (2013) hace un trabajo con emigrantes, considero que su definición de conflicto intercultural es muy asertiva. Según ella, este es “el resultado de la convivencia entre personas con códigos culturales diferentes que comparten el mismo espacio geográfico, y que no han aprendido a lidiar con la diversidad” (p. 4).

⁵ El Resguardo Dachi Agoré Drua se encuentra en el predio conocido anteriormente como La Samaria, jurisdicción del corregimiento de Quebrada Negra, municipio de Calarcá. La Samaria fue adjudicado al Cabildo Mayor Indígena Chamí del Quindío mediante la escritura pública No. 1326 de noviembre 21 de 2006; cuatro años más tarde el INCODER constituyó el actual Resguardo gracias al acuerdo No. 266 de 2010 (Flórez et al., 2011)

Otra conceptualización pertinente es la propuesta por Fernández Pinto (2019), para quien los conflictos interculturales son “aquellos que se dan entre dos o más grupos sociales, en el que por lo menos uno no basa su auto reconocimiento y práctica política y cultural en la identidad étnica” (p. 74). En lo anterior quiero detenerme brevemente. Allí se encuentra el argumento principal con el cual afirmo que puede existir un conflicto intercultural entre Emberas Chamí y campesinos en el Quindío, debido a que los primeros se reconocen dentro de una identidad étnica mientras que los segundos no. Este término lo complemento con el hecho de que un detonante de los conflictos interculturales es la estigmatización hacia y/o de parte de uno o varios de los grupos culturales que tienen interacciones de convivencia, de parte de otro de los grupos (Landis y Albert, 2012; Redondo, 2017).

Precisamente, esa estigmatización se da “cuando la cultura mayoritaria universaliza sus características como la ‘forma adecuada de ser’” (Díez Gutiérrez, 2004, p. 6), pensar, actuar, etc. Ting-Toomey y Oetzel (2001) lo enmarcan en el hecho de que, de parte y parte, hay unas expectativas sobre el comportamiento adecuado o inadecuado de cómo el otro grupo debe actuar; cuando esas expectativas se frustran, surge el conflicto. Así, considero que, para entender más a fondo por qué este es un conflicto intercultural, es pertinente acercarse al concepto de interculturalidad.

De subsecuente al anterior párrafo, es necesario entender también el concepto de multiculturalismo. Este, desde finales de la década de los años 1970, se convirtió en una respuesta de rechazo necesaria frente a las dinámicas homogeneizadoras de los Estados-nación, por parte de grupos culturales y/o étnicos que no tenían cabida dentro de tales acciones (Kymlicka, 2007; Forbes, 2019). Jackson et al. (2020) condensan lo anterior al definir al multiculturalismo como “una ideología que celebra y actúa para proteger la diversidad étnica y cultural, de manera que la frase “unidad en la diversidad” captura algunos de sus objetivos” (p. 7).

Cuando cruzo este último comentario con lo postulado por Kymlicka (1996; 2001; 2007), Kymlicka y Bashir (2008) o Kincheloe (2012), encuentro que, más allá de una ideología, el multiculturalismo se asocia a una acción afirmativa que los Estados han empleado para responder a la diversidad étnica y cultural marginada por discursos homogeneizadores. Por esta misma razón, vienen también estableciéndose lineamientos político-jurídicos que promueven y defienden al multiculturalismo como un principio innegable de muchas democracias actuales. Para el caso de Colombia, el ejemplo que sin duda viene a la mente es el de la Constitución de 1991. En esta, se definió que el Estado “reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación” (Const., 1991, Art. 7), respondiendo así a los requerimientos y la transformación de los pueblos indígenas y negros, afrocolombianos, raizales y palenqueros en actores importantes en el campo de lo sociopolítico en el país (Laurent, 2005; Agudelo, 2005; Rodríguez, 2015; Laurent, 2016; Jackson et al., 2020).

Es así como puedo decir que el multiculturalismo es el efecto del marco normativo y político que dejó para Colombia la Constitución de 1991. Por su parte, la interculturalidad es la apuesta de materialización de lo anterior, pero desde la horizontalidad, “sobre una reformulación conjunta de lazos sociales y de la regulación estatal, a raíz de la concertación y el respeto mutuo” (Laurent, 2005, p. 477). En Ecuador y Bolivia, el proceso ha ido similar al que se observó en Colombia, con la diferencia de que estos últimos países han implementado la interculturalidad como un principio constitucional, consolidando así un Estado que reconoce, protege y garantiza la diversidad étnica y cultural en su territorio (Echeverri et al., 2015); repensándose así la nación y rompiendo “con el modelo de concebirla como homogénea y uniforme” (ídem., p. 7). Ahora, para definir interculturalidad, parto también del concepto propuesto por Walsh (2012), quien, a partir de una serie de ensayos con respecto a Ecuador y Bolivia, especifica que esta es un escenario de

encuentro, diálogo e interacciones horizontales entre los diferentes actores culturales que se pueden encontrar en determinados contextos.

No obstante, el concepto que considero que enmarca la noción de interculturalidad para analizar la situación entre Emberas Chamí y campesinos del Quindío es el propuesto por Santamaría y Rojas Oliveros (2015), quienes la definen “como posibilidad de relacionamiento respetuoso (...) pero ante todo consciente, de diferentes maneras de conocer, de vivir, de resolver desde la cotidianidad, las injusticias que afectan a la mayoría de los y las colombianas” (contraportada). De esta forma, la mediación intercultural entra a la discusión, porque se ha convertido en el canal convencional para gestionar conflictos de este tipo (Giménez Romero y Summers, 2019). Aquí resalto que, en el caso de Europa, la mediación intercultural se ha implementado como un elemento más tangible de la interculturalidad en términos de ciudadanía global, para así atender a las nuevas dinámicas que ha dejado la globalización –tal como los son las grandes migraciones de los últimos años o incluso para rediscutir un término tan abstracto como la cultura (Alfaro Amieiro y Ruiz, 2009; Tomé da Mata, 2018; Giménez Romero y Summers, 2019).

Atendiendo al contexto y fin de esta investigación, para referirse a la idea que entiende la mediación intercultural como una vía de solución alterna y asertiva para la pacificación de este tipo de conflictos, resulta pertinente apelar a elementos propios de la gestión de conflictos de los actores diversos involucrados. Así, vuelvo a Giménez Romero y Summers (2019) quienes, en el capítulo III de su libro *Teoría y práctica de la mediación intercultural. Diversidad, conflicto y comunidad*, afinan aún más esto haciendo énfasis en que, por su historia, los diferentes pueblos y culturas del mundo han forjado diversas formas de gestionar la conflictividad. De esta manera, las cosmovisiones, tradiciones filosóficas, las figuras medidoras de cada pueblo o cultura, las acciones populares de las sociedades campesinas y del mundo rural, entran a tener validez y potencial en la literatura y acciones que permitan gestionar los conflictos (Giménez Romero y Summers, 2019). Se consolidan así, de cierta forma, procesos de gestión de conflictos propios o desde abajo, que evidencian el fortalecimiento de “tentativas no coercitivas de pacificación en sociedades occidentales” (Augsburger 1992, citado en Giménez Romero y Summers, 2019, p. 139).

Así se pone en práctica lo que Gurr propone como evaluación de estrategias innovadoras y posiblemente exitosas que permitan gestionar los conflictos de este carácter (Gurr 1993, citado en Stavenhagen, 2000). Pero, lo más relevante del análisis de Gurr es que estos procesos siempre han existido y se han intensificado ante las incapacidades de intervención de los Estados. Por un lado, como mencionaba la entonces directora de la Unidad de Víctimas –ella misma del pueblo Embera Chami, “los pueblos étnicos han implementado elementos de mediación desde el inicio del conflicto armado, por la ausencia del Estado, para lograr paz territorial” (Patricia Tobón, conversatorio “reflexiones sobre el capítulo étnico del acuerdo de paz”, marzo 2023). Al respecto, quiero referirme también a Duvan Calambas (2019), quien demuestra que estos procesos han sido ancestrales en los pueblos indígenas; en el pueblo Misak, se les denomina *Latá-Latá*, fomentándose así “la equidad, el equilibrio, la unidad, la armonía, el orden y la reciprocidad basados en unas relaciones de cooperación” (p. 10) en cualquier tipo de relacionamiento, incluso interétnico o intercultural. Por último, quiero resaltar que, en varias partes del mundo, las comunidades campesinas también han implementado este tipo de prácticas, como respuesta a la poca efectividad estatal para mediar conflictos en estos grupos (Wall y Blum, 1991; Callister y Wall, 1997; Michelson, 2008).

Paralelamente, me queda por tratar algunas nociones relativas al territorio. Para definirlo, parto de Llanos-Hernández (2010) quien dice que el territorio es “la representación del espacio, el cual se ve sometido a una transformación continua que resulta de la acción social de los seres humanos” (p. 219). Este concepto está en

construcción continua, respondiendo y adaptándose a contextos, vivencias y miradas diferentes (ídem.). De la mano con lo anterior encuentro la propuesta de Pérez Martínez (2004), quien piensa el territorio como “la existencia de un lugar y de un sujeto que ejerce sobre él cierto dominio, una relación de poder o una facultad de apropiación” (p. 63). Para esta situación, es más de uno el sujeto que se involucra con el territorio, pero en todo caso esa relación de poder y la acción de apropiación de los actores pueden ser consideradas como un factor detonante de conflictos en general (Jiménez et al., 2019) y de conflictos interculturales específicamente (Nina Estrella, 2013). Así “el territorio y la región son expresiones de la especialización del poder y de las relaciones de cooperación o de conflictos que de ella derivan” (Montañez y Delgado 1998, citados en Velásquez y Castillo, 2022, pp. 82-83).

Finalmente, considero que es importante revisar y partir de un último concepto que permite entender de una mejor forma la relación que comunidades étnicas y campesinas tienen con un mismo territorio. Se trata de las soberanías fragmentadas y traslapadas propuesto por Sieder (2019). Desde este concepto, encuentro que también se puede comprender por qué muchas veces estas comunidades recurren a elementos propios de sus identidades y culturas, para gestionar conflictos con otros actores con configuraciones diferentes.

De hecho, la autora emplea este término para explicar la importancia del pluralismo jurídico⁶ en América Latina, especialmente en lo relacionado con la lucha por la tenencia de la tierra. El planteamiento de Sieder (ídem), en cuanto a este tipo de soberanías, explica que es gracias a las cotidianidades de estas comunidades que se configuran las relaciones y acciones de los diferentes actores en un territorio – situación que ilustraré más adelante. Así, las soberanías fragmentadas y traslapadas pueden entenderse como:

“Una reafirmación de las ontologías (formas de ser en el mundo) alternativas, los órdenes morales y las formas de derecho y justicia «desde abajo», las formas subalternas de identidad y “conciencia jurídica”, y las formas de defensa frente a las violencias racializadas que sufren poblaciones y territorios específicos”. (Ídem, p. 16)

¿Qué se ha escrito? sobre conflictos y gestión de conflictos interculturales

Son muchas y muchos los autores que han realizado investigaciones y trabajos empíricos en varias de las discusiones que acá se abordarán: conflictos interculturales, multiculturalismo, mediación intercultural propia o desde abajo. Con base en estos, lo pertinente es hacer un recuento de lo que ya ha sido escrito sobre los temas en cuestión, de lo más general a lo más específico. Inicio con los estudios más desatacados en materia de gestión de conflictos interculturales, para así pasar por estudios adelantados en Colombia similares a la situación acá contemplada entre los Embera Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua y la comunidad campesina de Quebrada Negra, corregimiento de Calarcá, Quindío. En ese mismo mapeo de lo que ya se ha escrito, hago un análisis de los temas en discusión, los conceptos apropiados, algunas de las metodologías propuestas y los resultados encontrados, para así nutrir la apuesta final de este trabajo.

Encuentro que el estudio de la gestión de conflictos ha sido casi tan antiguo y variado como los mismos conflictos (Redorta, 2011; Jiménez et al., 2019). Para hablar de conflictos étnicos y su forma de gestionarlos, Gurr (1993) y Stavenhagen (2000) se convierten en un referente primario debido a los trabajos teórico-empíricos previamente referenciados. Ambos autores hicieron un estudio comparativo de los conflictos étnicos en varias partes del mundo, analizándolos desde variables como el

⁶ “Hace referencia a una *realidad jurídica* donde coexisten diferentes cuerpos normativos que muchas veces no se coordinan y se sobreponen, causando conflictos entre sistemas normativos válidos, que pueden tener propósitos e ideologías diferentes” (Valencia-Tello, 2020, p. 123).

racismo, lo socioeconómico, las decisiones políticas y la organización de los Estados, e incluso las relaciones internacionales (Gurr, 1993; Stavenhagen, 2000). Y aunque ambos autores realizan un aporte similar, Gurr (1993) es pionero en proponer, a partir del análisis de su investigación, posibles soluciones tempranas a los conflictos de este tipo; Stavenhagen (2000) lo hace, pero no yendo más allá de una recomendación. Ambos estudios son importantes porque proceden a teorizar una problemática, haciéndolo desde lo empírico y conceptualizando términos complejos como etnia o conflictos interétnicos.

Stavenhagen (2000) también analizó que los Estados-Nación han sido los principales responsables de los estallidos de este tipo de conflictos, por sus políticas de aculturización, marginalización e incluso reubicación, razón por la que los pueblos étnicos y culturalmente diversos han reaccionado con estrategias propias (Kymlicka, 1996; Stavenhagen, 2000; Kymlicka, 2001; Kymlicka, 2007; Kymlicka y Bashir, 2008; Forbes, 2019; Giménez Romero y Summers, 2019; Calambas, 2019). Es así como el multiculturalismo comenzó a ser un requerimiento de los pueblos étnicos y culturalmente diversos, para entrar mediante la interculturalidad en diálogo horizontal con los Estados. Kymlicka (1996; 2001; 2007) se dio a la tarea estudiarlo desde su propia experiencia en Canadá, comparando a la vez con otros casos en el mundo. De esta manera, Kymlicka (1996; 2001) puso en diálogo el multiculturalismo con el neoliberalismo, proponiendo al igual que otros autores la cabida de este primero dentro de este último (Fisk, 2005; Kapoor et al., 2013; Sleeter, 2014; Stratton, 2020), entre muchos otros.

La teorización de Kymlicka (1996; 2001; 2007) dio pie a que el multiculturalismo se desarrollara atendiendo a los contextos y dinámicas de los diferentes países, en donde este ha sido propuesto o estudiado, a la lupa de derechos, educación, política, economía, etc. Para mencionar algunos casos estudiados, pueden mencionarse los de Canadá (Forbes, 2019), Bolivia (Ávila Rojas, 2020), México (Velasco Gómez, 2006; Sánchez Vázquez, 2018), Estados Unidos (Grosfoguel, 2007) o Colombia (Laurent, 2005; Agudelo, 2005; Laurent, 2016; Jackson et al., 2020; Laurent, 2021).

Con respecto a la gestión de conflictos interculturales desde lo propio o abajo, si bien no encuentro referentes que lo definan o lo llamen así propiamente, un primer trabajo que asemeja finalidades como las de Gurr (1993), Stavenhagen (2000) y Kymlicka (1996; 2001; 2007) es el de Giménez Romero y Summers (2019), específicamente en el capítulo III. Allí, entrando en una metodología de estudios de casos, los autores revisan situaciones puntuales de gestión de conflictos desde lo propio y/o abajo: el tribunal de aguas en Valencia (España), la gestión de conflictos en el mundo gitano, los pueblos indígenas en Mesoamérica, las juntas de palabreros Wayúu (Colombia) o la de Red de Justicia Comunitaria y Tratamiento de Conflictos en Colombia-RJCTC (ídem). La diversificación de los casos en Giménez Romero y Summers (ídem) es solo una mirada panorámica de lo que pretendo ilustrar al hablar de conflictos y mediaciones en diferentes culturas. En otras latitudes, Wall y Blum (1991), Callister y Wall (1997), Michelson (2008) hicieron avances similares, cuantitativa y cualitativamente, en China y Japón, demostrando que la gestión de conflictos adelantada por actores rurales y urbanos de estas sociedades respondían desde lo propio al desentendimiento inconsciente o consciente de los Estados por resolver conflictos locales.

Esto me llevó a revisar literatura sobre gestión o mediación de conflictos interculturales o desde lo propio o abajo en Colombia, y así encontré dos tipos de fuentes: las que lo mencionan como un hallazgo secundario a sus investigaciones y las que lo posicionan como un tema central de investigación. Es importante mencionar las primeras, porque a pesar de que son resultados o datos secundarios, demuestran realmente que los pueblos étnicos y las poblaciones campesinas gestionan sus conflictos desde

lo propio: apelando a la cosmogonía, patrones culturales o experiencias ya vivida muchas veces denominadas “usos y costumbres”. Aunque las y los autores no entran en el desarrollo exhaustivo, sus hallazgos soportan la intención de este trabajo. Esto se encuentra de manera “macro”, hablando de los pueblos indígenas en general, en trabajos como los de Rodríguez et al. (2012), Laurent (2016), Rodríguez (2017), Santamaría et al. (2018), Campo Palacios (2018), Jackson et al. (2020). Desde estos, se demuestra que, ante la ausencia de mecanismos formales o estatales para gestionar conflictos, el único medio son los mecanismos propios.

De una forma más específica lo plantea Santamaría (2022) en la Amazonía y la Sierra Nevada de Santa Marta a través la experiencia de las mujeres indígenas. La autora menciona que las mujeres indígenas amazónicas y las Arhuacas, por medio de sus roles como trasmisoras de conocimiento, son quienes gestionan el conflicto en sus comunidades ante las adversidades que dejó el Conflicto Armado en sus respectivas regiones. Para el caso del Cauca, Laurent (2022) hace especial énfasis en que la resistencia de los pueblos indígenas, ante factores externos ha sido una forma de blindarse frente al conflicto, pero también de gestionarlo desde lo propio; Amaya y Rosas (en prensa) hacen mención de diferentes maneras como el pueblo Nasa cree que se deberían gestionar los conflictos. Otros autores como Cancimance (2016) o Mongua Calderón (2023) han evidenciado situaciones similares en el Putumayo, mencionando que indígenas y campesinos, recurriendo a lo propio o herramientas alternas, han tenido que gestionar los conflictos ante un Estado ausente a través del tiempo.

Otras fuentes, cuyo tema central de investigación son la gestión de conflictos desde lo propio o abajo, tienen igual relevancia porque marcan un precedente en la investigación de este tipo de temas, así como posibles pautas, rutas investigativas y metodológicas para el presente. El primer trabajo que revisé fue el de Polo Acuña (2012), el cual habla de la historia y los mecanismos de mediación utilizados en conflictos entre Wayúus y criollos en La Guajira. El periodo referenciado es la transición de la Colonia a la República; durante ese tiempo, los Wayúus iban transformando sus estrategias de mediación en respuesta a las reglas de juego planteadas por las instituciones políticas de ese entonces, siendo el hallazgo más relevante el papel que esa configuración ha tenido en las relaciones entre estas dos culturas hasta el día de hoy (idem). También está el trabajo de Valencia y Nieto (2019) que refleja el estudio de la triple conflictividad que existe en el suroccidente del país, entre indígenas, afrodescendientes y campesinos, apelando a la interculturalidad como espacio de encuentro para los conflictos o, como lo llaman los autores, “escenarios de convergencias interculturales”.

Seguidamente, resalto con especial énfasis la tesis de Calambas (2019), en la que, a partir del concepto *misak* de *Lata-lata*, se desarrolla una investigación enfocada en la gestión de conflictos desde lo propio o abajo. Es interesante ver como desde *Lata-lata* se da cabida a diferentes prácticas tradicionales relacionadas con la danza, el fogón y la cocina o la pedagogía, que a su vez es parte de la apuesta metodológica, para de esta manera entrar en un diálogo intercultural y la solución de conflictos (idem). Calambas (idem) va incluso más allá de hacer mapeo de las estrategias de mediación de *Lata-lata*; las pone en práctica y las estudia junto con el pueblo Misak, el pueblo Nasa y las comunidades campesinas de las inmediaciones.

No obstante, si bien la literatura que revisé sobre gestión de conflictos interculturales en Colombia resalta las propuestas y estrategias propias implementadas por los actores para solucionar sus problemáticas, ninguno de los trabajos mencionados las enmarca dentro de lo acá denominado como gestión de conflictos interculturales desde lo propio o abajo; por lo que con mi investigación quise ahondar en tal propuesta.

Por otra parte, considero importante referirme al trabajo de Duarte (2015). Este resulta ser una fuente de análisis y trazabilidad de los conflictos interétnicos e interculturales en el Cauca. Aunque se menciona indirectamente la gestión intercultural de conflictos desde lo propio o desde abajo, este trabajo es un estudio pertinente para entender el trasfondo de este tipo de conflictos en el país. En el primer tomo, además de hacer una caracterización de los conflictos que se dan en el Cauca, el autor hace referencia al hecho de que el Estado está en el deber de garantizar los mecanismos formales para gestionar los conflictos interétnicos e interculturales en la región, pero que, como desconoce las dinámicas de los pueblos y comunidades allí asentados, sus intentos son contraproducentes o nulos (ídem). Paralelamente, en cuanto a fuentes que evalúan como sujeto central al territorio en conflictos entre campesinos e indígenas, está la tesis de maestría de Fernández Pinto (2019). La autora hace un análisis en el conflicto entre indígenas del pueblo Bari y campesinos del Catatumbo en un lapso de ocho años, para llegar a la conclusión de que la defensa del territorio es el factor de encuentro entre ambas culturas, a partir del dialogo intercultural. No obstante, no ahonda mucho en el análisis de tal diálogo.

Finalmente, evalué la literatura de conflictos y mediación intercultural relacionada con los Emberas Chamí y las poblaciones campesinas del Quindío. La tesis de maestría de Flórez et al. (2011) busca comprender y estudiar las nociones y acciones de desarrollo que los Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua de Calarcá practican. El texto no profundiza en las nociones de multiculturalismo e interculturalidad, a pesar de esto, como señalé anteriormente, uno de sus hallazgos secundarios –central para el presente trabajo– fue que el territorio ha tenido un papel mediador en la gestión de conflictos entre campesinos e indígenas (ídem.). Por su parte está el ejercicio que realizan Gosteva et al. (2021). Este, más allá de contextualizar y diagnosticar la situación de los pueblos indígenas que vivieron y ahora viven en el Quindío, habla de situaciones de conflicto que estos experimentan con la sociedad quindiana no indígena. No obstante, no ofrece un análisis a profundidad al respecto.

Posturas y herramientas metodológicas

Para levantar la información pertinente opté por realizar un estudio de caso que, a partir de la teoría y la trazabilidad de conceptos, apropia elementos de la investigación-acción-participativa (IAP) para así formar el componente empírico de este trabajo. Es un estudio de caso porque se centra en analizar cómo los Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua perciben al territorio, en la gestión de conflictos con los campesinos en el Quindío. Desde mi experiencia, considero que la IAP es indispensable para acercarse a dicho caso, debido a que sitúa el proceso investigativo en una acción recíproca para quienes estamos involucrados en ella; su fin es dar voz y validez a los conocimientos y experiencias de las comunidades con las que se realizó el proceso, bajo el principio ético de un diálogo en doble vía, evitando llegar a un extractivismo de conocimientos. Así, implementar IAP hace que el proceso de investigación “signifique literalmente el proceso de ser proactivo y de involucrarse como un trabajador comprometido con el cambio” (Smith, 2017, p. 264), involucrando como iguales a las comunidades actoras en el proceso de investigación.

Aplicar el enfoque metodológico que propone la IAP va de la mano con los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad, ya que genera un canal de confianza y respeto hacia las diferentes visiones que pueden darse alrededor de este caso (Santamaría et al., 2018; Santamaría, 2022). Igualmente da paso a que se vaya más allá de la investigación convencional y se den los medios para que espacios y nociones propias a las comunidades en el centro de las investigaciones, pero muchas veces relegadas, adquieran la resignificación dentro del mundo académico e investigativo (Smith, 2017; Santamaría et al., 2018). Este proceso empírico es complementado por dos estrategias que se pueden apropiar desde la etnografía, ya que esta permite “una

comprensión densa y contextual de un escenario concreto, desde lo cual se pueden establecer conexiones y conceptualizaciones con otras realidades” (Restrepo, 2018, p. 26). La primera estrategia es la observación participante y consiste en ser testigo y actor, en parte de las dinámicas propias que se viven al interior del Resguardo mientras se hace el levantamiento de la información; la segunda es, en la continuidad de la anterior, el uso del diario de campo –con este, se trata de recopilar notas que se generan por la observación participante, pero también alrededor de la implementación de las herramientas metodológicas que plantearé a continuación (ídem).

Mi trabajo junto con la comunidad del Resguardo Dachi Agoré Drua comenzó desde marzo de 2023 cuando me contacté por primera vez con sus autoridades por vía telefónica. Después de eso poco a poco se fue socializando el trabajo hasta que obtuve el aval de las autoridades y pude hacer mi primera visita a la comunidad a finales de junio del mismo año. Luego de realizar los últimos ajustes de la propuesta investigativa, hice una última presentación de esta frente a la Mesa Directiva del Resguardo y la asamblea comunitaria del mismo, obteniendo así el permiso definitivo. Fue así como les propuse trabajar de la mano con la totalidad de personas adultas del Resguardo, teniendo en cuenta que son 18 familias, bajo los parámetros e indicaciones que den las autoridades espirituales y políticas de este; antes de esto hice una socialización sobre la IAP, así como algunos ejemplos y casos en los que ha sido implementada. Fue así como realizamos un primer taller metodológico solamente con las mujeres y la Gobernadora, los hombres tenían que trabajar; luego de esto, dedicamos un domingo para dar continuidad con toda la comunidad a lo que ya habíamos comenzado con las mujeres.

Escogí tres herramientas metodológicas que buscan dar alcance a cada uno de los objetivos específicos planteados. Cada una fue pensada de tal manera que su elemento empírico realce el fin último de cada objetivo. La primera se enfoca en abordar las connotaciones que han significado el relacionamiento entre indígenas y campesinos (contemplando elementos de divergencia y convergencia) por medio de una línea de tiempo, para luego definir qué es el territorio implementando mapas parlantes y, finalmente, llegar a entender cómo este pasa a ser un elemento que permite la gestión de los conflictos mediante testimonios colectivos en un diálogo de saberes. Me decidí por cada una de estas herramientas metodológicas porque su implementación permite que fluyan elementos de la transmisión de conocimientos propios y apropiación de conceptos desde las nociones de Emberas Chamí, poniendo así en marcha nociones de la IAP –apuntando a “nuevas maneras de conocer y descubrir, y nuevas maneras de pensar sobre la investigación con pueblos indígenas” (Smith, 2017, p. 18) y, de paso, con las comunidades campesinas.

Con las líneas de tiempo, planteé trazar junto con las personas participantes aquellas situaciones de convergencia y de divergencia que se han dado entre campesinos y Emberas Chamí desde la instauración del Resguardo Dachi Agoré Drua. Gracias a la implementación de estas líneas de tiempo, se pudo establecer qué hitos fueron trascendentales en la configuración de las relaciones entre campesinos e indígenas desde el año en que se instauró el Resguardo, hasta la actualidad. En palabras de Smith (ídem.), con las líneas de tiempo “podemos recopilar los hechos ordenadamente de manera que nos cuenten la verdad o nos den una idea de lo que ocurrió realmente en el pasado” (p. 75). Pero de igual manera, se identifican elementos, situaciones, y actores que influenciaron en dicha acción. De esta manera, también se comprende mejor el proceso de transformación que el territorio tuvo, de agente catalizador del conflicto a mediador del conflicto.

Una vez les expliqué a las personas participantes en qué consistía la línea del tiempo, y realizados los ajustes conceptuales y de aplicación de esta metodología solicitados por los mayores y autoridades, se procedió a la elaboración de esta. Para que el trabajo

se diera de una forma ordenada, les fui indicando un paso a paso a las personas participantes; distribuí los materiales e indiqué que la idea era que interpretarían por medio de un dibujo la trazabilidad del tiempo, en este caso el tiempo relacionado a la historia del resguardo. La idea era que, ya terminada la línea, las personas participantes la fueran explicando, precisando lo que habían plasmado y la relación de esto con el desarrollo de la historia del resguardo. Pero lo que realmente sucedió fue que, como lo verán en los resultados, la línea se fue explicando a medida que iba siendo elaborada. Ya con esto, solo me quedaba formular preguntas tipo: ¿Por qué ubicaron estos hechos importantes? ¿Por qué no otros?, ¿Qué importancia tuvieron estos hechos para las dinámicas actuales de la comunidad? o ¿Esos hechos influenciaron algo en el relacionamiento actual entre campesinos e indígenas?

Detallando lo anterior, di paso a la segunda herramienta denominada mapas parlantes. Esta al enfocarse en la caracterización del territorio (Monroy Hernández, 2017), es ideal para definirlo y comprenderlo desde quienes lo habitan. Por medio de herramientas gráficas y pictóricas, las personas participantes identifican qué elementos definen a su territorio y cómo este puede llegar a fortalecer su identidad. Estos mapas, más que un ejercicio similar a las cartografías sociales, busca generar diálogos y reflexiones alrededor del territorio; de cómo este ha evolucionado dentro de la trazabilidad de las líneas del tiempo, pero también evidenciando cómo este se percibe en la actualidad y cómo se quiere percibir en el futuro. Esta herramienta se ha utilizado para trazar la conflictividad en el norte del Cauca (Vasco Uribe, s. f.), y podría arrojar resultados ideales en el Quindío. La elaboración de estos mapas parlantes va de la mano con recorridos y visitas a puntos y espacios cruciales para la definición del territorio, para de esta manera identificar dónde se dieron esos elementos de convergencia y divergencia, fruto de las líneas del tiempo. Pero también para identificar lugares singulares para la identidad cultural de las dos comunidades.

Al igual que con las líneas del tiempo, planteé una estructura de desarrollo dividiendo a las personas participantes en dos grupos. En el apartado planteado más adelante titulado *“El territorio, identidad y cultura de dos comunidades diferentes”*, hago una explicación más detallada de lo que sucedió a fondo con el desarrollo de esta herramienta. No obstante, acá quiero contar que mi idea, además de separar en grupos, era que cada uno de estos hiciera una interpretación del territorio en diferentes momentos del tiempo. Divididos los grupos, les pedí que intentaran cartografiar, o mejor dicho hacer un mapa del resguardo, que allí plasmaran todos los elementos propios del territorio. A pesar de encontrar resistencias como “yo no sé dibujar”, poco a poco fueron apareciendo casas, ríos, montañas, cultivos, personas, animales, etc. Terminados los mapas parlantes, les pedí a las personas que nos hiciéramos alrededor de estos y comencé a formular preguntas relacionadas con el significado del territorio y lo allí dibujado. Algunas de estas preguntas fueron: ¿Qué hace que se identifiquen con sus territorios?, ¿Cuál es el rol en la vida de la comunidad?, entre otras.

La tercera herramienta metodológica se denomina testimonios colectivos en un diálogo de saberes, la intención final de esta herramienta es conceptuar qué se entiende por gestión de conflictos, qué elementos la componen y cómo se pone en práctica, desde la mirada de las personas indígenas. Para Smith (2017), el testimonio se convierte en una herramienta que implica la participación de gran parte de la comunidad, en diálogo de saberes centrado alrededor de las y los abuelos, así como autoridades espirituales de la misma. De esta manera, los testimonios “se han convertido en un método literario que permite hacer comprensibles las historias, las voces y la representación, así como la narrativa política de la opresión” (ídem, p. 259). Una vez terminados los anteriores ejercicios metodológicos, nos organizamos con la comunidad indígena dentro del tambo⁷ y, alrededor de mayores y autoridades, di

⁷ Vivienda tradicional, de estructura redonda para protegernos de los huracanes y altas del suelo para proteger al Embera de las amenazas de los animales salvajes y del arribaba y de las inundaciones, fue paulatinamente sustituida por la

paso a algunas preguntas para definir cómo indígenas y campesinos han gestionado sus conflictos: ¿Qué es la gestión de conflictos para cada comunidad?, ¿Existe una sola forma de gestión de conflictos o varias? ¿Cuáles son y cómo se efectúan?, además de otras.

De esta manera, entrelazando mis experiencias con cada una de las tres herramientas metodológicas, así como sus resultados, esperaba dar respuesta a la pregunta problema que dio origen a esta investigación. A continuación, doy cabida a los hallazgos que se dieron luego de la implementación de las herramientas metodológicas mencionadas y la refrendación de estas con lo dicho por autores e investigaciones alentadas sobre el tema. Lo hago en el mismo orden con el que se presentó cada una de las herramientas, trayendo a colación otros elementos que se dieron en el transcurso de las actividades, así como durante otros momentos que se presentaron en el marco del trabajo de campo. Si bien formulé estas herramientas desde una especulación teórica, acompañada de experiencias previas, en la práctica fue diferente. Debido a que la puesta en escena de las herramientas va muy de la mano con las expectativas e interpretaciones que tuvieron las personas que participaron en ellas. Lo cual, a mi modo de ver, no cambió el fin de la investigación, pero sí le dio un giro; me permitió contemplar perspectivas no previstas y nutrir con las mismas el proceso investigativo.

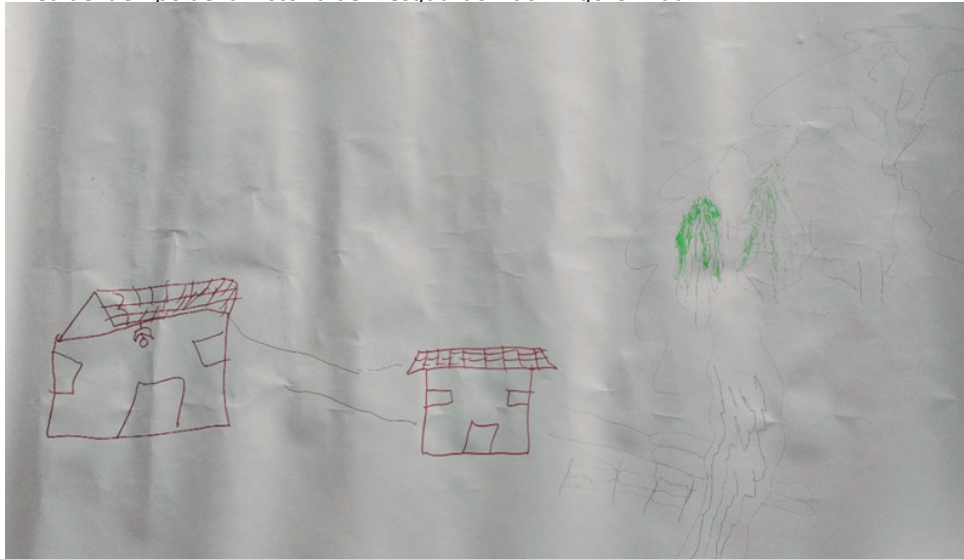
De la literatura hacia el trabajo de campo: reflexiones cruzadas

Divergencia y convergencia, historias de (des)encuentros entre los Emberas Chamí y los campesinos caficultores del Quindío

Cuando comencé a hablar de los resguardos que existen en el departamento con otras personas mestizas, salieron los comentarios muy comunes en el escenario colombiano cuando hay referencia a pueblos indígenas: “¿para qué le dan tierra a esa gente, si ni quieren ni saben cultivar?... esa tierra se echa a perder porque no la producen... los indios todo lo quieren regalado... A nosotros nos tocó sufrir esa tierra ¿por qué, si ellos no son de acá, se la dan?” (Diario de campo, Calarcá, junio-julio de 2023). Lo curioso es que este tipo de afirmaciones vienen de personas que nunca han vivido en el campo. Tanto Flórez et al. (2011) como Gosteva et al. (2021), aunque no lo mencionan directamente, sí hacen alusión a esta percepción que se tiene desde las personas no indígenas hacia la tenencia de tierras por parte de las comunidades indígenas en el Quindío. Si bien en un principio hubo recelo y apatía por parte de las familias campesinas, en muy poco tiempo indígenas y campesinos lograron una relación de escasos conflictos (Diario de campo, Calarcá, junio-julio de 2023).

Llegué a ese primer hallazgo gracias a que, a medida que socializaba el trabajo con las autoridades del resguardo, estas me iban contando un poco más sobre su llegada al territorio y su historia en él hasta la actualidad. “Cuando llegamos al predio de La Samaria, los campesinos tenían una expectativa negativa de nosotros... así que para que nuestras familias pudieran entrar, tuvimos que hacerlo de a poquitos, en diferentes momentos del día” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Gosteva et al. (2021) mencionan que esta reacción la tuvieron los campesinos “por la falta de tenencia de territorio (...) acerrando numerosos inconvenientes en torno al control y manejo territorial” (p. 2) entre campesinos e indígenas. La sola adjudicación de La Samaria a los indígenas y la posterior constitución del resguardo supuso un conflicto entre partes, porque los campesinos se negaban a compartir el territorio con los Emberas Chamí; alegando incluso que el INCORA les estaba dando plata y territorio a cambio de nada (Flórez et al., 2011). Para las autoridades indígenas esta situación se dio infundida por los gobiernos departamental y municipal de Calarcá.

casa campesina (Resguardo Indígena Karmata Rua Cristiania, s. f., p. 25). Este espacio tradicional se utiliza en el Resguardo Dachi Agoré Drua como sitio de encuentro para la comunidad, en donde se hacen asambleas, bailes tradicionales, procesos formativos, procesos de justicia propias, etc. (Diario de campo, Calarcá, junio-julio de 2023).

Figura 2*Línea del tiempo de la historia del Resguardo Dachi Agoré Drua*

Fuente: Elaboración de la comunidad Embera Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua.

Cuando me reuní con la comunidad para implementar las líneas del tiempo, se corroboró lo dicho por las autoridades y autores. Mientras algunas personas dibujaban la línea del tiempo, uno de los mayores nos iba contando que: “el gobierno departamental y el municipio de Calarcá salieron a decir que en esta tierra no había indios desde hace siglos, que no se podía dejar que establecieran un resguardo porque íbamos a traer problemas... esto indispuso a los *kajumas*⁸ (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Cuando la línea del tiempo estuvo terminada, dos compañeros la explicaron, lo más interesante es que se midió el tiempo de acuerdo a la evolución del territorio y de derecha a izquierda, y no de izquierda a derecha como comúnmente se mide la trazabilidad histórica del tiempo en occidente. La imagen que mostraré más adelante es de la línea del tiempo, aunque hace falta más nitidez, se plasman tres momentos diferentes en el tiempo, unidos por un camino: el primero muestra un bosque y un río, antes de la llegada de la comunidad; el segundo muestra la primera casa que se construyó; el tercero la construcción del tambo relacionando este hecho con la actualidad.

Como ya lo mencioné, a pesar de que ya se llevaba tiempo de la interacción de indígenas y mestizos en diferentes geografías del Quindío, la estigmatización hacia los Emberas Chami tuvo su punto crítico en la época entre la cual el terreno de La Samaria fue adjudicado al Cabildo Mayor Indígena Chamí del Quindío. Así lo dejó ver la conversación que hubo alrededor de la línea del tiempo, además del papel que jugaron los gobiernos locales, los campesinos empezaron a comentar que la tierra ocupada por los indígenas había dejado de producir; el Resguardo está ubicado a unos 2.000 mm sobre el nivel del mar, su única vía de acceso está en pésimas condiciones y la vocación de su tierra antes de la llegada de la comunidad era ganadera. Una de las autoridades comentó que en esa época “era muy fácil para el *kajuma* decir que nosotros no éramos desarrollados y productivos, porque ellos tienen una noción diferente de la productividad, a ellos les gusta el cambio constante” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

Esto último corresponde a la conclusión a la que llegaron Flórez et al. (2011) cuando buscaban entender las nociones que los Emberas Chami del Quindío tenían sobre el desarrollo y el territorio. La línea del tiempo me permitió entender que el conflicto que se generó no se dio por vías de hecho, consistía simplemente en una predisposición de los campesinos hacia la presencia indígena; dándose las condiciones para la

⁸ Mestizo o no indígena en lengua emberá.

emergencia de un conflicto intercultural, si partimos desde Landis y Albert (2012), Redondo (2017) o Fernández Pinto (2019). Cuando le pregunté a la comunidad qué había cambiado esa situación, su respuesta fue unánime “ver que nosotros no estábamos en la misma predisposición hacia ellos y que el bienestar del territorio nos unía” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Esta unión se evidencia en que:

“Cuando hay que ir a reparar la vía o hacer la limpieza de algún potrero, por ejemplo, campesinos e indígenas nos juntamos y hacemos trabajo comunitario (...) ellos, los kajuma, que trabajan normalmente individual ahora entienden lo que es trabajar en comunidad” (Palabras de un mayor, diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

A esto yo le sumo una observación secundaria que hice y es que la mayoría de los hombres de la comunidad trabajan como jornaleros en las fincas vecinas. Con esto se podría concluir que la conflictividad se mantiene a raya porque hay intereses en común de indígenas y campesinos alrededor del territorio, pero también alrededor del bienestar y sustento de las comunidades. Con lo anterior no busco decir que no se den situaciones conflictivas dentro y fuera del Resguardo, entre indígenas y campesinos o indígenas e indígenas. Aunque ahondaré más adelante en esos tipos de conflictividades, las personas que participaron en la plenaria alrededor de las línea del tiempo me comentan que se han dado pequeñas disputas por algunos linderos del Resguardo; lo que se debe a que muchas veces los dueños de las fincas aledañas lotean algún terreno y los nuevos vecinos, quienes vienen de afuera e ignoran la soberanía del Resguardo, así como los acuerdos entre indígenas y campesinos, van corriendo las cercas, talando bosques o cultivando en terreno propiedad del Resguardo (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

Volviendo a la relación que se ha generado en los últimos 13 años entre campesinos y los habitantes del Resguardo Dachi Agoré Drua, podría decirse que esta es una puesta en escena de lo que Jackson et al. (2020) denomina como multiculturalismo: “unidad desde la diversidad” (p. 7), gestionada en este caso desde el significado que ambas culturas dan al territorio. Pero también es una manifestación latente de la interculturalidad porque, luego de la situación tensionante entre 2006 y 2010, indígenas y campesinos generaron una relación de respeto y mutualismo, para hacer frente a la protección del territorio y a las injusticias que pueden vivenciar por el hecho de ser dos comunidades marginalizadas dentro de la sociedad colombiana (Santamaría y Rojas Oliveros, 2015). De esta forma las situaciones de divergencia y convergencia que se han desarrollado en torno al territorio y la historia del Resguardo Dachi Agoré Drua demuestran que el multiculturalismo y la interculturalidad contribuyen a la reconciliación entre comunidades o poblaciones con culturas e identidades diferentes. Ambos conceptos no competen solamente a las comunidades étnicas, son necesarias para la reconciliación nacional y para mí en ello recae la importancia del primer hallazgo acá constatado.

La línea del tiempo y la puesta en común de por parte de la comunidad, mayores y autoridades permitió hacer un ejercicio de memoria colectiva, alrededor del cual sus miembros recordaron hechos relevantes, momentos y datos que muchas veces pasan desapercibidos, sin mencionar que las autoridades se dieron cuenta de que era necesario seguir replicando procesos similares con jóvenes, niñas y niños, así como nuevos integrantes del Resguardo. El haber querido detallar en esos elementos de divergencia y convergencia entre indígenas y campesinos ha llevado a identificar al territorio como ese escenario común entre ambas culturas, el cual cataliza la unidad a pesar de la diversidad. Si bien al principio se percibió cierto nivel de conflictividad, por los intereses de los gobiernos locales y la configuración cultural de algunos actores, rápidamente quienes estaban directamente implicados decidieron dejar a un lado las diferencias y así hacer frente a las problemáticas comunes que deben

enfrentar en su territorio. Así doy paso a un siguiente eje de reflexión, desde el cual busco definir qué es el territorio tanto para Emberas Chami, como para campesinos.

Un territorio, dos culturas diferentes

Percepciones desde la comunidad indígena...

Figura 3

Ubicación de Resguardo Dachi Agoré Drua dentro del municipio de Calarcá, Quindío



Fuente: Elaboración propia.

El Resguardo Dachi Agoré Drua que en lengua Embera puede significar *semilla en el territorio que dejaron nuestros padres* o *tierra de nuestros padres ancestrales*, se encuentra ubicado en el predio conocido anteriormente como La Samaria, a 7 km de Quebrada Negra⁹, un centro poblado perteneciente a la jurisdicción del municipio de Calarcá. La distancia entre la cabecera municipal y el Resguardo es de unos 13 km, en dirección suroriente; más o menos una hora en carro hasta Quebrada Negra y, de allí, una hora más subiendo la montaña a pie, por un camino en pésimas condiciones, hasta la entrada del lugar en mención. El paisaje que se divisa en esas dos horas de camino resulta ser una verdadera inmersión en el paisaje cultural cafetero, a mi juicio, es de los pocos de su tipo que aún se ven en el Quindío. Durante la primera parte del trayecto a pie se encuentran unas cuantas fincas con cultivos de café, mayoritariamente, pero también de plátano y yuca; en la parte final del ascenso, tanto la geografía, la vegetación y el clima cambian abruptamente, llegando a lo que se podría denominar bosque de niebla.

Para los Embera Chamí que allí viven, tal como el nombre en lengua del Resguardo lo traduce, este territorio significa una conexión con las y los ancestros, pero también con la identidad y el ser indígena. Flórez et al. (2011) hacen una primera lectura de la situación acá estudiada, enfatizando en que el territorio es el alma del Embera

⁹ Quebrada Negra está ligada a mi historia personal y familiar; hacia 1920 mis bisabuelos comenzaron a formar su hogar allí específicamente en la vereda el Alto del Calabazo. En aquel lugar nacieron y crecieron todos sus hijos, con el recrudecimiento de la violencia partidista tuvieron que desplazarse a la cabecera municipal de Calarcá.

Chamí, es la parte esencial de su existir, es la resistencia y la memoria cíclica de sus ancestros. Pero el territorio también representa lo sagrado, en él se origina el agua y el sustento de la comunidad; en palabras de la Gobernadora del Resguardo “el territorio es un espacio sagrado, donde se cultivan los alimentos para el fortalecimiento y la pervivencia de la comunidad y, por tanto, de la identidad indígena” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Reafirmando así una noción que desde occidente es difícil de ver y entender; cuando los pueblos indígenas hablan de sus territorios, hablan de mantener “vínculos históricos y espirituales con sus tierras de origen, espacios geográficos en los que florece la sociedad y donde la cultura puede transmitirse de generación en generación” (Stavenhagen 2002, citado en Rodríguez, 2015 p. 65).

El ejercicio metodológico que se realizó para llegar a lo anterior fue elaborado, en su mayoría, por las mujeres de la comunidad; ese día los hombres estaban trabajando, por lo tanto, junto con la Gobernadora se decidió realizar la cartografía solamente con las mujeres y posteriormente complementar con la perspectiva de los hombres. Luego de dar las explicaciones de la actividad, las mujeres comenzaron a plasmar su territorio; cada una dibujó su propia casa, unas dibujaron los árboles, otras los cultivos y los animales, los caminos y los nacimientos de agua y así sucesivamente. Como resultado salieron dos cartografías, una complementa a la otra ya que, si bien representan el territorio del Resguardo, se identifican dos lugares diferentes. Cuando les pedí que, a modo de plenaria, expusieran los dibujos, todas se quedaron calladas, la Gobernadora tomó la vocería y traducía, de vez en cuando, si alguna de las otras mujeres hacía una pequeña intervención¹⁰. Luego de preguntarles qué era el territorio, les pregunté por qué éste es tan importante para su comunidad, a lo que me respondieron que sin este “no se puede reconocer al indígena” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

Figura 4
Mapa parlante No 1, del Resguardo Dachi Agoré Drua



Fuente: Elaboración de las mujeres de la comunidad Embera Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua.

La forma como los indígenas ven al territorio hace que haya un relacionamiento especial entre la comunidad Embera Chami y este, ya que el territorio define su identidad; obviando su rol como fuente de sustento del resguardo, se puede afirmar

10 Según pude ver la mayoría de las mujeres habla solamente lengua embera, mientras que los hombres hablan embera y español posiblemente por tus trabajos.

que es el escenario donde convergen lo ancestral e identitario, lo espiritual y el diario a vivir de sus habitantes. Por esa misma razón el territorio no se puede explotar y hay que beneficiarse de él en una justa medida, por eso hay que defenderlo y por eso cuando el territorio es cuidado, se protege al ser indígena y se resiste, así lo hizo ver uno de los mayores en otro espacio luego de la cartografía con las mujeres (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Para comprender un poco más a fondo el significado que los Emberas Chamí tienen del territorio, creo que es importante ahondar en las tres dimensiones transversales al territorio y que pude identificar gracias a las cartografías: lo ancestral e identitario, lo espiritual y el diario vivir.

Figura 5

Mapa parlante No 2, del Resguardo Dachi Agoré Drua



Fuente: Elaboración de las mujeres de la comunidad Embera Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua.

La relación entre el territorio y lo ancestral e identitario me lo mostraron las mujeres en el hecho de que el territorio siempre está contando una historia, recordando un poco lo que Flórez et al (2011) mencionaban con respecto a que el territorio es un escenario cíclico, en el cual constantemente se están presentando hechos. Con esto yo diría que el territorio es un factor en común y tangible que se tiene con los ancestros, que ha podido mantenerse como tal gracias a su propio sistema conocimientos ancestrales, para así definir su identidad. Frente a lo anterior, la Gobernadora precisó que lo ancestral y lo identitario tienen un vínculo especial con el territorio porque del mismo se obtienen los recursos para construir las casas y el tambo, así como elaborar el arte propio, pero también para preparar la comida tradicional; y alrededor de del territorio, se desarrolla todo lo demás, como, por ejemplo: la transmisión de la lengua Embera, los bailes o la medicina tradicional. A continuación, pasamos a la dimensión que conecta al territorio con lo espiritual. (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

Cuando les pregunté a las mujeres sobre quien protegía al territorio me respondieron que era el *jaibaná* (representado de rojo en la cartografía, justo delante del tambo, encerrados en un círculo azul). Así como el *jaibaná* cura a las personas y guía en la ley de origen, lo mismo hace con el territorio; él sana al territorio y da las indicaciones para que la comunidad haga lo justo para protegerlo (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). La relación entre lo espiritual y el territorio se da, en parte, por lo que acabo de mencionar, pero también se da por el hecho de que en el territorio siempre están presentes los ancestros, no solo por la historia o la identidad, sino también por lugares físicos como los son algunos bosques y nacimientos de agua dentro del Resguardo.

“Nadie puede entrar a estos lugares sagrados sin antes tener la autorización del *jaibaná*, así como de otras autoridades, pero igual ese permiso está muy reducido” (Intervención de la Gobernadora, diario de campo, Calarcá, julio de 2023). De esta manera se resalta la importancia que el agua y los bosques tienen en el sostenimiento de toda a la comunidad, y hay un reconocimiento en que sin estos sería muy difícil pervivir en el territorio.

La tercera dimensión, relación diaria vivir y territorio, puede decirse que es la práctica en sí de lo cultural e identitario y lo espiritual sumado a todas las demás actividades cotidianas de las personas que habitan en el resguardo. El territorio es el escenario en donde la comunidad cultiva, cría unas cuantas cabezas de ganado, arregla los caminos internos o se reúne para tomar las decisiones con respecto al Resguardo, entre otras (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Como he venido mencionando con anterioridad y como también lo mencionaron Flórez et al. (2011) el territorio es el medio con el cual la comunidad consigue asegurar su identidad, así como resistir. Y es en esa cotidianidad en el territorio que, indígenas y campesinos, se consiguen encontrar. Los anteriormente expuesto se da por el hecho de que los campesinos de las inmediaciones están constantemente en la misma dinámica que acabo de mencionar: actividades de cultivo y ganadería, poda y tala de bosques, arreglo de caminos, etc. Esas actividades en común y la vocación particular que le han dado al territorio indígenas y campesinos, permiten que se llegue a acuerdos para cuidar el territorio por medio de trabajos comunitarios, pero también para defenderlo.

“Cuando se requiere hacer algo comunitario, que involucre a Emberas y kajumas, nos ponemos de acuerdo y decidimos cómo trabajaremos en conjunto (...) a veces se trata de hacer camino o de arreglar algún potrero, entonces decidimos quien se encargará de qué y así comenzamos a trabajar (...) tal como esperamos hacer ahorita con el camino veredal”. (Relato de un mayor, diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

... y “algunas miradas” campesinas

Como lo mencioné en la introducción, no pude trabajar con las comunidades campesinas de las inmediaciones y allí encontré una barrera, debido a que considero igual de importante definir y entender qué es el territorio para los campesinos quindianos, en los mismos términos que lo hice con los indígenas; para así refrendar con lo ya definido por los Emberas Chamí. Por eso mismo, decidí recurrir en parte a lo que se ha escrito al respecto en Colombia, sobre la relación entre campesinos y territorio. En el caso de gran parte de los campesinos del Quindío, quienes son producto de una configuración cultural paisa-cafetera, el territorio es un factor indispensable para definir su identidad (Ocampo, 2015). Para los campesinos quindianos la tenencia de la tierra significa un “sentimiento que les une a la pequeña propiedad, al trabajo duro, a la solidaridad, al sentido de la familia y a la religiosidad. Dichos sentimientos resultan compatibles con las raíces que se desprenden del proceso histórico de la colonización antioqueña” (ídem, p. 91).

Lo anterior permite interpretar que, para las comunidades campesinas, en general, el territorio puede ser entendido quizás como el medio catalizador de su quehacer, por el cual trabajan y adquieren su sustento, en el cual gestionan sus relaciones sociales e incluso da el trasfondo para hablar de la identidad campesina (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017). En consecuencia, se reafirma lo que anteriormente mencionaba como factor de encuentro entre ambas culturas, además de tener prácticas similares asociadas con el territorio, escenario que configura y define la identidad tanto de indígenas como de campesinos.

De modo que la concepción que Emberas Chamí y campesinos tienen del territorio es el resultado de las mismas interacciones que ambas comunidades desarrollan dentro del mismo, reafirmando así lo dicho por Llanos-Hernández (2010). Hay que precisar que, si bien existe un relacionamiento común de ambas culturas causado por el territorio, la interpretación de ese relacionamiento es diferente.

“Para el kajuma el progreso y el desarrollo son algo muy diferente a lo que es nuestra cultural, muchas veces ellos piensan que porque esta tierra está toda llenada de maleza y monte nosotros no la producimos (...) Pero realmente si producimos, pero en la justa media y sin transformarla o destruirla, así como le gusta al kajuma”. (Conversación con una autoridad, diario de campo, Calarcá, junio-julio de 2023).

Al igual que sucedió con las líneas del tiempo, la elaboración de las cartografías permitió que la comunidad entrara en un proceso de autoreconocimiento de su territorio colectivamente. La participación de las mujeres en la mencionada actividad dio paso a la concepción que las mismas tienen del territorio desde su rol como cuidadoras de los hijos, el hogar y la casa; ellas son las conocedoras de primera mano de todos los elementos que hacen parte del territorio: lo natural, lo físico, lo tradicional, etc. Pero así mismo enfatizaron puntualmente que “hombres y mujeres tienen una relación igual de profunda con el territorio, por esto mismo cuidan por igual de él” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). El ejercicio también dejó ver que, si bien la conflictividad entre campesinos e indígenas no es común, se pueden presentar casos esporádicos y de baja escala que involucran elementos de conflicto dentro y fuera del Resguardo, y por tanto el territorio se ve involucrado. Así doy introducción al siguiente eje de reflexión para mostrar cómo la gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo puede ser ejemplificada en este caso particular.

Gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo

La gestión de conflictos fue la cuestión principal que me llevó a cursar la Maestría en Derecho, Gobierno y Gestión de la Justicia y, por ende, me ha traído hasta la escritura de este artículo. Tal como lo mencioné en la introducción, el tema en cuestión me atraviesa porque siento la necesidad de aportar desde mi quehacer a la reconciliación o el diálogo entre la sociedad mayoritaria en Colombia y los pueblos étnicos. Este apartado servirá para desarrollar detenidamente el concepto de la gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo, partiendo de las experiencias propias que los Emberas Chamí han vivenciado en el Resguardo Dachi Agoré Drua gracias a su convivencia con los campesinos de las inmediaciones. Con ello no quiero decir que solo en este contexto se puede evidenciar este tipo de mediación; el estado del arte ha dejado claro que la gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo va de la mano con los procesos identitarios y organizativos de los pueblos étnicos y las comunidades campesinas. Y es gracias al abordaje desde este concepto que se puede entender el papel que juega el territorio como gestor de conflictos.

Llegué al hallazgo que transversaliza este apartado gracias al diálogo de saberes que se dio a partir de los testimonios colectivos de varias personas Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua; la conversación ocurrió en torno a las intervenciones de la Gobernadora y el Secretario General del resguardo, así como a uno de los mayores presentes; las otras personas participaban haciendo pequeños aportes. Partí preguntando qué se entendía por conflicto desde el ser Embera Chami, a lo que casi por unanimidad se me respondió que eran los desacuerdos que surgían entre las personas, por diferencias o por no adaptarse a las normas establecidas, afectando así muchas veces la convivencia con las otras personas e incluso al territorio (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Haciéndose la salvedad de que los conflictos no

solamente se pueden presentar al exterior del resguardo, “también hay conflictos internos” (Conversación con una autoridad, diario de campo, Calarcá, junio-julio de 2023).

Figura 6

Participación del autor en el dialogo de saberes que se llevó a cabo en el Tambo de la comunidad



Fuente: Archivo fotográfico personal.

De esta manera pude diferenciar que, en la mayoría de los casos, los conflictos internos se dan por situaciones de convivencia en donde el territorio poco tiene que ver; en cambio, los conflictos exteriores sí se pueden generar alrededor del territorio. A continuación, traigo dos situaciones que ejemplifican estos dos tipos de conflicto, para luego mostrar cómo fueron gestionados desde lo propio.

“También hay conflictos internos”

El primer conflicto del que puedo dar cuenta se dio estando yo en el Resguardo y ejemplifica un conflicto interno; quiero reportar al respecto lo que registré en mi diario de campo:

“El ultimo día que estuve en el resguardo, el mismo día que se dio el diálogo de saberes, pude presenciar un hecho de justicia propia. Un hombre Embera Chamí más o menos de mí misma edad¹¹ fue sancionado con el pago semanal de \$50.000, por tres meses, a una mujer adulta de la misma comunidad que fue gravemente herida por un perro que este estaba cuidando. El hombre que es un jornalero y trabaja en una de las fincas vecinas, tal como la mayoría de los demás hombres de la comunidad, se encontraba profundamente angustiado porque igualmente debía velar por el sustento de su familia. Adicionalmente manifestó que, aunque el perro no era de él, la familia de la mujer afectada fue directamente a insultar a su esposa, hijas y suegra; algo que lo afectó mucho, porque esa familia también era familia de él.” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

La multa que le fue impuesta al cuidador del perro fue dispuesta por las autoridades del Resguardo encargadas de hacer justicia. Estas llegaron a tal decisión luego de evaluar que: el hombre era cabeza de familia, tenía un trabajo el cual no le daba una completa estabilidad económica, sin mencionar que el perro no era de él; pero es importante resaltar que se hizo énfasis en el hecho de que la decisión se tomó

¹¹ Entre unos 25 y 27 años.

partiendo de la Ley de Origen¹² y el derecho propio¹³ de los Emberas Chamí de la comunidad. Adicionalmente el hombre sancionado pidió que, en próximas oportunidades, se recurriera directamente a la autoridad para reclamar y no violentar a la contraparte. Luego de lo acá narrado, aparentemente, se aceptó la sentencia (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

Quiero aclarar, nuevamente, que traigo este ejemplo con la intención de señalar cómo se puede presentar un conflicto al interior del Resguardo, mas no ejemplificar un caso de gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo. Y cómo desde lo que se conoce y reivindica como la justicia propia, la cual obedece a factores culturales, identitarios, espirituales y tradicionales¹⁴, se dio paso a gestionar ese conflicto.

El concepto que propongo de gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo no busca cambiar de nombre, encasillar o desdibujar lo que por siglos ha sido la justicia propia y tradicional de los pueblos étnicos- la cual en algunos aspectos se ha mantenido intacta y en otros a copiado elementos de occidente. Lo que sí pretende es reconocer que esta justicia en particular le aporta al concepto que acá abordo elementos singulares desde la identidad y tradicionalidad; los cuales son necesarios para que el conflicto pueda ser gestionado de una forma más acorde a las realidades y necesidades que se viven en el territorio. Debo confesar que el ejercicio de diálogo de saberes se alternaba constantemente con el de justicia propia, es decir podíamos durar unos 20 minutos en el diálogo de saberes y de un momento a otro se pasaba a la situación de justicia propia; y así subsecuentemente. Esto nutrió aún más el diálogo alrededor de las conflictividades que se podían percibir en el Resguardo, dando pie a que la conversación llegara a abordar alguna situación de conflictividad externa. Si bien no se han presentado conflictos por vías de hecho entre campesinos y Emberas Chamí, como ya lo mencioné, sí se presentan situaciones esporádicas con estos tintes.

¿Qué pasa en cuanto a conflictos externos?

En el Resguardo Dachi Agoré Drua algunos bosques y nacimientos de agua tienen la connotación de ser sitios sagrados, indispensables para la resistencia del territorio y, por lo tanto, restringidos para la gran mayoría de las personas que allí viven (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Da la casualidad de que algunos de estos sitios quedan en las periferias y límites del mismo Resguardo, razón por la cual ha sido muy fácil para los habitantes de algunas fincas correr los cercados o aprovechar tierras para ganadería o algún cultivo. Así lo deja ver uno de los relatos que se dieron en el diálogo de saberes:

“Allá abajo, en lo que era la finca del finado...se parcelaron algunos lotes que colindan con las tierras del Resguardo (...) entonces llegó un nuevo propietario, que no sabe nada de las dinámicas de acá, ni de cómo hemos vivido kajumas y Emberas. Esa persona comenzó a trabajar la tierra del Resguardo, a tumbiar monte ¿No se habrá dado cuenta de que estas tierras son del Resguardo?” (Intervención de un mayor en el dialogo de saberes, diario de campo, Calarcá, junio-julio de 2023).

12 A modo muy general la Ley de Origen “es la ciencia tradicional de la sabiduría y del conocimiento ancestral indígena para el manejo de todo lo material y lo espiritual. Su cumplimiento garantiza el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como Pueblos Indígenas guardianes de la naturaleza. Asimismo, regula las relaciones entre los seres vivientes, desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral legado desde la materialización del mundo” (Consejo Regional Indígena del Huila, 2013).

13 Hace referencias a los usos y costumbres de los pueblos indígenas, el termino se utiliza para “referirse a su cultural, sus formas de vivir, a la necesidad de que los occidentales respeten el pensamiento propio, la educación propia, la justicia propia” (Defensoría del Pueblo, 2018, p. 5).

14 Es importante precisar que, por la Colonia y la República, algunos elementos de los sistemas judiciales de ambas figuras fueron impuestos a los pueblos indígenas, y subsecuentemente fueron apropiados por los mismos.

Las autoridades del Resguardo intentaron dialogar con el nuevo vecino, también hablaron con otros campesinos para que les ayudaran en la mediación. Pero como las conversaciones han sido lentas, las autoridades del Resguardo decidieron ir ante la Alcaldía Municipal de Calarcá para lograr una acción afirmativa que permita gestionar el conflicto de la mejor manera posible (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023); hasta donde tengo entendido, aún no se ha tenido respuesta al requerimiento. La situación que narré con anterioridad se dio luego de que las autoridades y mayores del Resguardo consensuaran juntas, basándose en la Ley de Origen, el derecho propio, así como experiencias previas, cómo se iba a gestionar el conflicto. De esta forma se percibe el modo con el cual las dinámicas propias de los pueblos étnicos –tal como las expresadas a través de la experiencia aquí descrita– son tomadas en cuenta para llegar a gestionar conflictos que surgen (Calambas, 2019; Giménez Romero y Summers, 2019), en especial con contrapartes que se definen a partir de una matriz cultural e identitaria diferente.

Igualmente les pregunté a las autoridades ¿Qué pasaría si el municipio no hace nada? A lo que se me respondió que seguirían intentando solucionar la situación por medio de los otros campesinos de las inmediaciones (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Luego de esto pregunté a las personas que participaron en el diálogo de saberes cómo percibían al territorio o cual era el rol de este en la gestión de conflictos. Las respuestas fueron variadas, pero todas coincidían en lo mismo; el territorio dejar de ser solamente un escenario que comparten indígenas y campesinos en su cotidianidad, “para convertirse en un actor más, el cual debe ser defendido y protegido para resistir y pervivir” (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023). Justamente ese significado que se le da al territorio es el que permite interpretarlo como un componente importante dentro de las dinámicas propias de la gestión de conflictos. Porque a los ojos de los Emberas Chamí el territorio al convertirse en un factor de unidad, evita los conflictos territoriales con los campesinos de las inmediaciones (Diario de campo, Calarcá, julio de 2023).

Conclusiones

Cuando me surgió la inquietud de realizar esta investigación, pensé que en el territorio y su significancia recaía el papel central para la gestión de conflictos entre Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua y las comunidades campesinas de las inmediaciones. Asimismo, pensé que los conflictos entre estas dos comunidades podrían haber tenido una escala mayor cuando el resguardo fue instaurado, sin mencionar que tenía la inquietud de si actualmente había o no un conflicto latente entre indígenas y campesinos. Generalmente son los imaginarios previos los que inspiran la proyección de los procesos investigativos, pero la verdad es que existen otras respuestas a medida que se profundiza en la indagación y en otras realidades. En mi caso, a medida que iba avanzando en la consulta del marco teórico, así como de las fuentes secundarias y conjuntamente realizando mis visitas al Resguardo Dachi Agoré Drua, mis impresiones primarias se fueron desvirtuando; llegando al punto de proponer el abordaje de un nuevo concepto dentro de la literatura de gestión de conflictos y plantear nuevos objetivos que espero abordar a futuro.

Al querer entender las divergencias y convergencias en la cotidianidad entre Emberas Chamí y campesinos en el Quindío, estaba el propósito de comprender cuáles eran las dinámicas que llevaron al asentamiento de esta comunidad indígena en la región; ligado a los anterior está la intención de contar la versión desde la mirada indígenas, para así contraponerla con la mirada campesina, así como junto con la de otros actores. De igual modo tenía la intención de recrear cómo ha sido la relación entre indígenas y campesinos a través del tiempo, desde la instauración del resguardo hasta la fecha. Permitiendome, desde la mirada indígena, comprender que las conflictividades entre las comunidades no pasaron a vías de hecho. Rápidamente,

indígenas y posiblemente sus vecinos campesinos, bajo sus propias dinámicas y realidades en el territorio, se hicieron una idea en positivo de la “contraparte” por así decirlo. Dándose una situación en la cual, independientemente de las diferencias culturales e identitarias que pueden existir entre las comunidades, hay también factores culturales e identitarias con un mismo valor para indígenas y campesinos y por esto la conflictividad está relativamente ausente.

Uno de esos posibles factores con un valor igual o similar para indígenas y campesinos es el territorio. Digo “posibles” porque acá solamente abordé la perspectiva indígena, frente a un margen pequeño que las fuentes secundarias pueden ofrecer sobre el significado del territorio para las comunidades campesinas del Quindío. No obstante, el trabajo empírico junto con Emberas Chamí y la revisión de las fuentes secundarias sobre los campesinos quindianos sí me permiten afirmar que para definir el “ser indígena” o el “ser campesino” es necesario que el territorio esté presente. El territorio, para ambas comunidades, es un espacio que trasciende más allá de lo físico; en el cual se han definido cultural e identitariamente por siempre, porque sus ancestros vivieron allí antes que ellos, porque allí tuvieron origen sus familias, porque el territorio les brinda su sustento, pero también les ha permitido subsistir y resistir frente a los cambios que vienen fuera de sus realidades. Juntarse por la defensa del territorio es una de las dinámicas que ha unido a indígenas y campesinos en esta geografía del Quindío; aun así, quedo en deuda con la mirada campesina; allí está el paso a seguir de esta investigación.

Si bien el diálogo de saberes abordó el papel del territorio en la gestión de conflictos, comprobándose que los valores identitarios y culturales le dan un lugar en este, es claro que existen otros elementos en ella. Más que esto, son las dinámicas cotidianas que se han generado entre indígenas y campesinos en el territorio, las que han configurado la forma como estos gestionan sus conflictos; por lo menos, así se percibe desde los Emberas Chamí. Para Sieder (2019) esto se da por las soberanías fragmentadas y traslapadas que los actores ejercen sobre el territorio. Si lo contemplamos al tiempo junto con Calambas (2019) o Giménez Romero y Summers (2019), encontramos que existen otros elementos –desde lo propio (ej. la Ley de Origen o los “usos y costumbres”) y desde lo convencional (ej. los mecanismos estatales que existen para la gestión de conflictos)– que se implementan para evitar o transformar el conflicto. Aunque podría afirmar que el territorio engloba todos estos elementos que contribuyen a la gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo, sería necesario estudiar sus particularidades en una próxima oportunidad.

Del mismo modo, opino que la gestión de conflictos interculturales desde lo propio o desde abajo es un elemento que puede entrar en diálogo o evaluar su papel dentro de los mecanismos alternativos para la solución de conflictos (MASC)¹⁵. Esto más allá de obedecer a un ejemplo de pluralismo jurídico o ser el intento de poner en práctica el dialogo intercultural, probablemente puede contribuir a medidas efectivas y congruentes con las realidades de las poblaciones étnicas y rurales de Colombia. En el país es muy poco lo que se ha investigado sobre esta modalidad de gestión o resolución de conflictos. La discusión que traigo acá puede ser un punto de partida para comprender y atender de una mejor manera situaciones similares que se están viviendo actualmente en Colombia alrededor de la tenencia de la tierra: la jurisdicción agraria, el reconocimiento de algunos ríos y espacios geográficos como sujetos de derecho, la noción de que para muchos pueblos étnicos el territorio fue víctima del conflicto armado, la toma ilegal de tierras, así como otros conflictos en donde el territorio es disputado entre comunidades con configuraciones culturales e identitarias diferentes.

15 “Conjunto de fórmulas que se encuentran reglamentadas legalmente, mediante las cuales se administra justicia a la generalidad de los ciudadanos, no están integradas en la justicia ordinaria y sus actos no se imponen a través de la fuerza coactiva del Estado” (Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, 2015, p. 116).

Considero finalmente que se deben generar políticas públicas, así como otros mecanismos que protejan, reconozcan efectivamente y den mayores garantías a este tipo de procesos desde lo propio. Esta investigación aborda una pequeña parte de la realidad de los pueblos indígenas, la contribución que los Emberas Chamí del Resguardo Dachi Agoré Drua hacen a las discusiones de la justicia y la gestión de conflictos es solo una parte frente a lo que los pueblos indígenas tienen por aportar. En Colombia viven 115 pueblos indígenas distintos entre sí, ubicados en diferentes geografías y contextos del país, cada uno de estos con un sinfín de conocimientos y acciones que aún no han sido reconocidas en el escenario nacional o en académico. En materia de gestión de conflictos puede decirse que hay un universo igual de amplio y poco comprendido. Al igual que pretendí con esta investigación, muchas de esas dinámicas pueden igualmente aportar y complementar los vacíos que lo convencional no ha conseguido sortear en esta materia. Colombia es un país realmente diverso y plural y ante esto, creo fielmente que nos queda la reconciliación como medio para seguirnos construyendo como un mejor país.

Referencias

- Academia de Historia del Quindío. (2023). *La Hoya del Quindío y los Quimbayas*. <https://academiadehistoriadeldelquindio.blogspot.com/2017/10/la-hoya-del-quindio-y-los-quimbayas.html>
- Agudelo, C. E. (2005). *Multiculturalismo en Colombia: Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*. La Carreta Editores.
- Alfaro Amieiro, M., & Ruiz, A. (2009). *Interculturalidad y creación artística: Espacios poéticos para una nueva Europa* (Edición digital). Calambur Editorial.
- Amaya, J., & Rosas, F. (In press). *Del abandono estatal a las azucareras, lucha nasa por la liberación de la madre tierra* [Trabajo académico].
- Avila Rojas, O. (2020). *Indianismo vs. vivir bien: La disputa vigente del indio en Bolivia* (Primera edición en español., 1). editorial UC, Editorial Universidad del Cauca. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2cmr9xq>
- Bedoya Franco, V. A. (1950). *Etnología y conquistas del Tolima y la hoya del Quindío*. Imprenta del Departamento.
- Betancourt Mendieta, A. (Ed.). (2008). *Policromías de una región: Procesos históricos y construcción del pasado local en el Eje Cafetero*. Red de Universidades Públicas del Eje Cafetero, Alma Mater.
- Cadena Corrales, O. (2003). Colonización del Quindío: 1842–1930. En J. Lopera Gutiérrez (Ed.), *Compendio de historia del Quindío*. Editorial Universitaria de Colombia.
- Cadena Corrales, O. (2008). Importancia de la colonización empresarial en el Quindío. En A. Betancourt Mendieta (Ed.), *Policromías de una región: Procesos históricos y construcción del pasado local en el Eje Cafetero*. Red de Universidades Públicas del Eje Cafetero, Alma Mater.
- Calambas, D. (2019). *Caminando en Latá-Latá, proyecto intercultural de cajibío: El pensamiento político de una comunidad alternativa que busca vivir con dignidad y paz*. [Tesis de Grado para optar al título de Antropóloga]. Universidad Externado de Colombia.
- Callister, R. R., & Wall, J. A. (1997). Japanese Community and Organizational Mediation. *The Journal of Conflict Resolution*, 41(2), 311-328. <https://doi.org/10.1177/0022002797041002005>
- Campo Palacios, D. (2018). *Territorios, control y diferencia étnica: Comunidades negras e indígenas frente al despojo en el norte del Cauca*. Editorial Universidad del Cauca.
- Cancimance, A. (2016). Vivir en medio del conflicto armado: Resistencias cotidianas de colonos-campesinos en Putumayo. *Trabajo social (Bogotá, Colombia)*, 17, 29-45.
- Castaneira, I. (2017). *La lucha del pueblo Nasa por la liberación de sus tierras*. Semana rural. <https://semanarural.com/web/articulo/la-lucha-del-pueblo-nasa-por-la-liberacion-de-sus-tierras-en-el-cauca/241>

- Cayón Armella, E. (1981). *Etnografía de los Embera-Chami de Risaralda (Colombia)*. Universidad del Cauca.
- CNTI. (2021). *Indígenas Emberá: Décadas de conflicto y desplazamiento sin garantías claras para la pervivencia y el retorno*. <https://www.cntindigena.org/indigenas-embera-decadas-de-conflicto-y-desplazamiento-sin-garantias-claras-para-la-pervivencia-y-el-retorno/>
- Consejería Presidencial para los Derechos Humanos. (2015). *Estrategia Nacional para la Garantía de los Derechos Humanos 2014-2034*. https://derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/Documents/2014/140815-estrategia_web.pdf
- Consejo Regional Indígena del Huila. (2013). *La Ley Origen de los pueblos indígenas*. <https://www.crihu.org/2012/09/la-ley-origen.html>
- DANE. (2019a). *Población indígena de Colombia, resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- DANE. (2019b). *Resultados censo nacional de población y vivienda 2018 Armenia, Quindío*. <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190731-CNPV-presentacion-Quindio-Armenia.pdf>
- Defensoría del Pueblo. (2018). *Derecho propio de los pueblos indígenas*. Defensoría del Pueblo.
- Dejusticia. (2022). Un espiral de violencias que no cesa para el pueblo Emberá Chamí: El caso del Resguardo Cañamomo Lomapieta. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/column/un-espiral-de-violencias-que-no-cesa-para-el-pueblo-embera-chami-el-caso-del-resguardo-canamomo-lomapieta/>
- Díez Gutiérrez, E. J. (2004). Interculturalidad, convivencia y conflicto. *Tabanque: Revista pedagógica*, 18, 49-77.
- Duarte, C. (2015). *Desencuentros territoriales. Tomo I: La emergencia de los conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca: Vol. I*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://vertov14.files.wordpress.com/2016/03/desencuentros-territoriales-tomo1.pdf>
- Echeverri, C., Sandoval, N., & Laurent, V. (2015). Enfoque plural y articulación integral de las regulaciones en la zona andina: Colombia, Ecuador y Bolivia. *Instituto de Investigación y Debate Sobre la Gobernanza*.
- Fernández Pinto, A. S. (2019). *Conflictos interculturales por la tierra y el territorio entre campesinos e indígenas en Colombia. El caso del pueblo indígena Barí y las comunidades campesinas en la región del Catatumbo, Norte de Santander, 2009-2018* [Pontificia Universidad Javeriana]. <http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/41808>
- Fisk, M. (2005). Multiculturalism and neoliberalism. *Praxis Filosófica*, 21, Article 21. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i21.3230>
- Flórez, A. M., Quintero, D., & Amaya, H. (2011). *Los Embera Chamí del Quindío: Entre la madre tierra y la ciudad* [Tesis maestría]. Universidad de Manizales.
- Forbes, H. D. (2019). *Multiculturalism in Canada: Constructing a model multicultural with multicultural values*. Springer International Publishing.
- Giménez Romero, C., & Summers, G. (2019). *Teoría y práctica de la mediación intercultural*. Reus Editorial.
- Giraldo, D. (2010). Evolución de la problemática de los pueblos originarios en Colombia: Cosmología nasa vs. discurso hegemónico. *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, ISSN 1913-0481, N°. 12, 2010 (Ejemplar dedicado a: *Ética, lenguaje y pueblos indígenas. Perspectivas latinoamericanas*), pags. 35-52.
- Gobernación del Quindío. (s. f.). *Datos geográficos básicos—Gobernación del Quindío* [Institucional]. Recuperado 20 de abril de 2023, de <https://quindio.gov.co/el-departamento/generalidades/datos-geograficos-basicos>
- Gosteva, C. A., Sabogal, M. C., Daza, L. F., Reyes, S. M., & Galvis, S. (2021). Análisis socio-espacial de la población indígena en el departamento del Quindío. *UG Ciencia*, 27, 1-9.

- Grosfoguel, R. (2007). *Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: Multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gurr, T. R. (1993). *Minorities at risk: A global view of ethnopolitical conflicts*. United States Institute of Peace Press.
- Hoyos Körbel, P. F. (2019). *Los Quimbayas*. Hoyos Editores.
- Jackson, J. E., Klatt, A., & Ramírez, M. C. (2020). *Gestionando el multiculturalismo: Indigenidad y lucha por los derechos en Colombia* (Primera edición.). Editorial Universidad del Rosario.
- Jiménez, F., Beltrán, R., & Moreira, D. (2019). *Gestión de Conflictos*. Dykinson. <https://uniandes.odilotk.es/info/00969229>
- Kapoor, N., Kalra, V., & Rhodes, J. (2013). *The state of race*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137313089>
- Kincheloe, J. L. (2012). *Repensar el multiculturalismo* (1.ª ed.). Editorial Octaedro, S.L.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the vernacular nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural odysseys navigating the new international politics of diversity*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W., & Bashir, B. (2008). *The politics of reconciliation in multicultural societies*. Oxford University Press.
- Landis, D., & Albert, R. D. (2012). *Handbook of ethnic conflict international perspectives* (1st ed. 2012.). Springer New York. <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0448-4>
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998: Motivaciones, campos de acción e impactos*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Laurent, V. (2016). Élite(s) e indianidad en Colombia: Retos de democracia en contexto de multiculturalismo. *Colombia internacional*, 87, 145-169. <https://doi.org/10.7440/colombiaint87.2016.06>
- Laurent, V. (2021). Constitución de 1991 y multiculturalismo a prueba de la experiencia Entre la institucionalización y la resistencia, los pueblos indígenas “llegaron para quedarse”. *Análisis Político*, 34(101), 23-46. <https://doi.org/10.15446/anpol.v34n101.96557>
- Laurent, V. (2022). 50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia. De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo. *Colombia Internacional*, 111, 3-29. <https://doi.org/10.7440/colombiaint111.2022.01>
- Lizarazo, M. P. (2023, abril 9). *El aumento de la minería ilegal amenaza a un pueblo del Amazonas en aislamiento* [Prensa]. El Espectador. <https://www.elespectador.com/ambiente/amazonas/el-aumento-de-la-mineria-ilegal-amenaza-a-un-pueblo-del-amazonas-en-aislamiento/>
- Llano Franco, J. V. (2020). *Relaciones interculturales entre comunidades indígenas, negras y campesinas del norte del Cauca*.
- Llanos-Hernández, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 7(3), 207-220.
- López-Camacho, A. (2021). La liberación de la Madre Tierra: Más que la toma de un territorio: The Liberation of Mother Earth: More than Taking the Territory. *A Libertação da Mãe Terra: mais do que a tomada de um território.*, 28(51), 93-114. <https://doi.org/10.30854/anf.v28.n51.2021.783>
- Michelson, E. (2008). Justice from above or below? Popular strategies for resolving grievances in rural China. *The China Quarterly (London)*, 193(193), 43-64. <https://doi.org/10.1017/S0305741008000039>

- Mongua Calderon, C. (2023). *Lo rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904*. Universidad del. https://www.profitcnicas.com/libro/rostros-de-un-estado-delegado-religiosos-indigenas-y-comerciantes-en-el-putumayo-1845-1904-los_247412
- Monroy Hernández, J. (2017). *Mapa parlante*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.20942.31041>
- Montañez, G., & Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de geografía*, VII(1-2).
- Nina Estrella, R. (2013). El conflicto intercultural desde un contexto comunitario. *Revista puertorriqueña de psicología*, 24(1).
- Ocampo, M. C. (2015). *La promesa del café: Estrategia comunicativa detrás de la cultura cafetera* (1.^a ed.). Universidad de La Sabana.
- ONIC. (s. f.). ONIC - Embera Chami [Organizacional]. ONIC. Recuperado 22 de abril de 2023, de <https://www.onic.org.co/pueblos/1095-embera-chami>
- Organización de Estados Americanos. (1993). *Plan Colombo-Peruano para el Desarrollo Integral de la Cuenca del Rio Putumayo – Diagnostico Regional Integrado*. OEA. <https://www.oas.org/dsd/publications/unit/oea62s/begin.htm#Contents>
- Pérez, C. A. (2020). *Las comunidades indígenas del Quindío. Crónica del Quindío*. <https://www.cronicadelquindio.com/noticias/region/https%3A%2F%2Fwww.cronicadelquindio.com%2Fnoticias%2Fregion%2Fas-comunidades-indigenas-del-quindio>
- Pérez Martínez, M. E. (2004). La conformación territorial en Colombia: Una perspectiva histórica. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 51, 61-90.
- Polo Acuña, J. T. (2012). *Indígenas, poderes y mediaciones en la Guajira en la transición de la Colonia a la República (1750-1850)*. Universidad de los Andes. <https://uniandes-odilotk-es.ezproxy.uniandes.edu.co/info/00987119>
- Rappaport, J. (2022). Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: Resguardos de Guachucal y Cumbal. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(3), 168-172. <https://doi.org/10.22380/2539472x.2416>
- Redondo Cardeñoso, J.-Á. (2017). Conflictos campesinos e indígenas en el sur de Chile (la provincia de Cautín, 1967-1973): Campesino-Indigenous Conflicts in Southern Chile (Cautín Province, 1967-1973). *Conflitos camponeses e indígenas no sul do Chile (a província de Cautín, 1967-1973)*, 63, 159-179. <https://doi.org/10.7440/histcrit63.2017.08>
- Redorta, J. (2011). *Gestión de conflictos* (Vol. 193). UOC. <https://uniandes-odilotk-es.info/00885247>
- Resguardo Indígena Karmata Rua Cristiania. (s. f.). *Cosntruyendo el tambo para nuestros hijos*. Gobernación de Antioquia. Recuperado 27 de septiembre de 2023, de https://antioquia.gov.co/images/PDF2/gerencia-indigena/Documentos_juridicos/cartilla%20construyendo%20el%20tambo%20copy%201.pdf
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. (1.^a ed.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/3.pdf>
- Rodríguez, A. C., Rojas, P., & Santamaría, Á. (Eds.). (2012). *Escuela intercultural de diplomacia indígena: Memoria, derecho y participación: la experiencia del Pueblo Arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta* (Primera edición). Editorial Universidad del Rosario.
- Rodríguez, G. A. (2015). *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia: Luchas, contenido y relaciones*. Universidad del Rosario. https://uniandes.primo.exlibrisgroup.com/discovery/fulldisplay/cdi_elibro_books_ELB69686/57U_UDLA:UDLA
- Rodríguez, G. A. (2017). *Los conflictos ambientales en Colombia en el ejercicio del derecho mayor y la ley de origen de los pueblos indígenas*. Editorial Universidad del Rosario.
- Sánchez, E. T. U. (2016). *Comunidad Embera Chamí «Transculturación»* [Tesis pregrado]. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Sánchez Vázquez, S. (2018). *Estudios sobre la diversidad: Interculturalidad y multiculturalismo en juego*. Plaza y Valdés P y V Editores.

- Santamaría, A. (2022). *De sabedoras y sakus en el posacuerdo: Educación intercultural para la paz con mujeres indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta y la Amazonia colombiana*. Editorial Universidad del Rosario.
- Santamaría, Á., Ochoa, P., Serrano Riobo, Y., Hernández Palacio, F., & Acosta García, M. N. (2018). *Narrativas y experiencias interculturales: Pedagogías y metodologías alternativas* (Primera edición.). Editorial Universidad del Rosario.
- Santamaría, Á., & Rojas Oliveros, P. (2015). *Diferentes maneras de conocer: Las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena*. Editorial Universidad del Rosario.
- Sieder, R. (2019). LEGAL PLURALISM AND FRAGMENTED SOVEREIGNTIES, Legality and illegality in Latin America. En *Routledge handbook of law and society in Latin America*. Routledge.
- Sleeter, C. E. (2014). Multiculturalism and education for citizenship in a context of neoliberalism. *Intercultural Education*, 25(2), 85-94. <https://doi.org/10.1080/14675986.2014.886357>
- Smith, L. T. (2017). *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas* (I). Editorial Txalaparta.
- Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos étnicos y Estado nacional*. Siglo XXI Editores.
- Stratton, J. (2020). *Multiculturalism, Whiteness and Otherness in Australia*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-50079-5>
- Tarazona, D. (2023, marzo 31). Minería ilegal en Colombia: Un mes de paralizaciones complica las acciones de control del gobierno. Noticias ambientales. <https://es.mongabay.com/2023/03/mineria-ilegal-colombia-un-mes-de-paralizaciones/>
- Ting-Toomey, S., & Oetzel, J. G. (2001). *Managing intercultural conflict effectively*. SAGE.
- Tomé da Mata, E. (2018). La mediación intercultural produndizando en el concepto de cultura. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 311-318.
- Valencia, I. H., & Nieto, D. (2019). *Conflictos multiculturales y convergencias interculturales: Una mirada al suroccidente colombiano*. Universidad ICESI.
- Valencia-Tello, D. C. (2020). Legal Pluralism. Analysis of Historical Times Derecho Internacional. *Revista Derecho Del Estado*, 45, 121-155.
- Vargas Reyes, B., & Ariza Santamaría, R. (2019). *Liberación de la Madre Tierra: Resistencia del pueblo nasa en el Norte del Cauca*. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.7641>
- Vasco Uribe, L. G. (s. f.). *Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes*. 58. Recuperado 13 de mayo de 2023, de <http://www.luguiva.net/%5C/admin/pdfs/LUCHA%20INDIGENA%20EN%20EL%20CAUCA%20Y%20MAPAS%20PARLANTES.pdf>
- Velasco Gómez, A. (2006). *Republicanism and multiculturalism*. Siglo Veintiuno Editores.
- Velásquez, R., & Castillo, V. (2022). *Los Yareguíes: Resistencia y exterminio*. Corporación Aury Sará Marrugo - Unión Sindical Obrera.
- Wall, J. A., & Blum, M. (1991). Community mediation in the people's Republic of China. *The Journal of Conflict Resolution*, 35(1), 3-20. <https://doi.org/10.1177/0022002791035001001>
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Ediciones Abya-Yala.