“La heterogeneidad del mundo arhuaco y el café: Una mirada a la temporalidad y a los discursos alrededor de la producción orgánica de café en Jewrwa, Sierra Nevada de Santa Marta”

Monografía de grado
Universidad del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Antropología
Director de monografía: Bastien Bosa

Presentado por:
María Galvis Malagón

Semestre II de 2017
Bogotá, Colombia

“La vida es un columpio que...
Sube y baja sin parar”
El Afinaito

Agradecimientos

Este documento fue el producto de un largo trabajo de constante reescritura, que, además de resultar en mi tesis de grado, contribuyó a mi formación como investigadora y como ser humano. Quisiera agradecerles a varias personas que hicieron parte de esta investigación. Primero y más importante, a quienes me acompañaron y ayudaron durante mi trabajo de campo. Todas estas personas me enamoraron de la Sierra, y crearon un compromiso con este lugar que va mucho más allá de mis propósitos académicos. Tirsa, Calixto, Chepe, Araselis, Próspero y su familia, Telesila, Antonio y su familia, Chejo, Benilda, las hermanas Zalabata, el cabildo Gunchi, Mairo, Remigia, Claudia, Gladysita, Esther, Alba, Lucía, Polo y Marta, son personas que hacen parte de mí y que construyeron mis mejores memorias en la Sierra. Las gracias no alcanzan. A Norey también le agradezco por introducirme a mí y a mis compañeras de la Universidad a Ɉewrwa, su tierra natal.

A Bastien, por su impecable labor como profesor y tutor. Me ayudó a conocer mis debilidades y fortalezas, a ser reflexiva, y a entender a las personas desde su contexto; sin juzgarlas, pero sin dejar de ser crítica. Esa enseñanza me queda adentro, no solo como antropóloga, sino como persona. También le agradezco a Ángela, por acompañarnos durante nuestro primer acercamiento a Ɉewrwa.

Al semillero "Entre el verde y el cemento" y el trabajo con el CEEP. Sin sus profesores y estudiantes, mis reflexiones en esta tesis no habrían tomado el mismo rumbo. También le agradezco a Thomas, por ser un profesor que me acompañó a lo largo de la carrera, me impulsó a mejorar mis trabajos, y me enseñó todo lo que sé sobre etnografía.

Le agradezco a mis papás y a mi hermana, por confiar en que algún día terminaría esta tesis. Son una compañía, apoyo, y un núcleo de amor incondicional. Finalmente, le agradezco a mis amigas y amigos, en especial a Mapi y Laurencia, mis hermanas universitarias, con quienes más enriquecí mis conocimientos en esta linda trayectoria de mi vida.

Índice

- **Introducción**
  Consideraciones metodológicas y mi posición en campo
- **Capítulo 1. Situando el café y las especificidades de Jewrwa**
  1.1 Jewrwa: Un centro arhuaco marcado por los capuchinos
  1.2 El café insertándose en Jewrwa: los colonos, la marihuana, el auge cafetero y las asociaciones
  1.3 Comprendiendo la historia de Jewrwa a través de la relación entre arhuacos y buanchis
- **Capítulo 2. Personas heterogéneas y relaciones diferenciadas con el café**
  2.1 Antonio, un bunachi en Jewrwa
  2.2 José Luis Izquierdo (Chepe), el hermano de Aurora
  2.3 Claudia Izquierdo, la funcionaria del puesto de salud
  2.4 Sergio Izquierdo (Chejo), el acordeonista
  2.5 Remigia Mejía, la cocinera de la escuela
  2.6 Tirsa Arias, una líder comunitaria
  2.7 Telesila Suárez, de Anei a Seynekun
  2.8 Próspero Niño, un ex-productor de café
  2.9 Las ocho personas y sus posiciones diferenciadas: repensando la pretendida homogeneidad indígena
- **Capítulo 3. El tiempo cafetero: una mirada a las conexiones entre las personas y la naturaleza a través del dinamismo temporal**
  3.1 Las representaciones y órdenes temporales desde la lógica cafetera
  3.2 La comunicación entre los productores y el café
  3.3 El impacto heterogéneo del tiempo cafetero en personas con trayectorias de vida y capitales diversos
  3.4 Tirsa y Próspero: dos posiciones y reacciones distintas ante el tiempo cafetero
  3.5 El tiempo cafetero y la autonomía indígena
- **Capítulo 4. La producción cafetera y los usos diferenciados de los discursos sobre lo tradicional**
  4.1 El "nativo ecológico" vs el "indígena que desperdicia"
  4.2 Los discursos sobre el café entre diferentes personas de la comunidad de Jewrwa asociadas a Anei o a Seynekun
  4.3 Los discursos sobre el café entre diferentes personas de la comunidad de Jewrwa no asociadas a ninguna empresa
  4.4 Los discursos diferenciados sobre el café y la autonomía indígena
- **Conclusiones**
- **Bibliografía**

Introducción

Catorce horas en bus desde el terminal de Bogotá en dirección norte, hasta llegar al calor intenso de Valledupar. El cambio de temperatura es inmediato: en los buses de viajes largos siempre ponen el aire acondicionado en niveles ridículamente potentes, y al bajarse de ahí, la atmósfera caliente y pegajosa de la capital del Cesar golpea súbitamente el cuerpo. Desde Valledupar se empieza a adivinar la Sierra Nevada de Santa Marta, pintada con líneas sutiles a través del cielo vaporoso. Con mis mejillas ya enrojecidas por el sol y la espalda escurriendo sudor, siguen dos horas en un bus más pequeño hasta el municipio de Pueblo Bello (Cesar). Ahí hay que tomar un montero hacia una carretera destapada, que sube a la Sierra; una cadena montañosa tan imponente que llama al espectador para perderse ahí, y no volver nunca. A mí me atrapó así. A lo largo del trayecto se ven caminantes, varias veces vestidos con la manta arhuaca, que van andando a paso constante, a pesar de los rayos solares que les apuntan con fuerza hacia la nuca. Si hay niños, muchos con su pelo largo y de tonos castaños rojizos, se quedan mirando con curiosidad al interior del carro, para ver quién viaja. Finalmente, en el montero, después de atravesar tres ríos y de tambalear la cabeza de un lado al otro durante un poco más de dos horas, está Ɉewrwa.

La palabra que le da nombre a este sitio significa "cerro de donde nace el agua" en lengua ikʉ, y es uno de los centros del resguardo arhuaco. Cualquiera de los hogares que hay para conocer en Ɉewrwa da una amable bienvenida con una taza de tinto negro. La panela con la que lo endulzan se siente detrás del olor a café caliente, que va desprendiéndose del líquido oscuro en forma de una columna vaporosa. Se suele servir poco, apenas tres o cuatro sorbos de café para despertarse y percibir un sabor agradable que ayude a no bostezar. El tinto es la forma de saludar, de permitirle la entrada a un extraño o de agradecerle la visita a un conocido. Esta familiaridad con el café se extiende hasta los cultivos que se explayan sobre Ɉewrwa: cualquier arhuaco puede reconocer estas plantas porque las ha sembrado en su casa, o al menos ha trabajado para alguien recogiendo sus granos durante la cosecha. *"Desde que uno abrió los ojos había café,"* me contaba Tirsa, una mujer que ya es bisabuela y ha visto la larga permanencia de este fruto en la Sierra.

El café es central dentro de la economía de Ɉewrwa; su producción es la base de los ingresos de muchas de las familias que habitan ahí. Aunque esto ha sido una realidad de largo alcance, porque los cultivos cafeteros han estado presentes en la Sierra hace más de un siglo, recientemente esta producción tuvo un cambio importante, impulsado por la creación de las

asociaciones de café orgánico. La primera asociación que se creó fue Anei, que significa "delicioso" en lengua ikʉ, y la iniciativa fue de una mujer que nació y se crio en Ɉewrwa, llamada Aurora María Izquierdo. Ella quiso que a través de Anei, los productores reconocieran el valor económico que tiene el café en el mercado, sobre todo si se vende como un producto orgánico, puesto que este grano se "malvendía". Varios miembros de la comunidad recuerdan cómo intercambiaban sacos enteros de café por mercados pequeños de comida, o lo vendían a un precio que no se compara con lo que cuesta afuera del resguardo; generalmente, estas relaciones comerciales ocurrían con bunachis, es decir, con población no indígena. Hoy en día, con el trabajo de las asociaciones[1], el café se ha convertido en una forma de garantizar una mayor independencia de las familias afiliadas en cuanto al ámbito económico.

La importancia del café es tal, que la dedicación de tiempo y trabajo que requiere a lo largo del año es bastante alta, e incluso llega a ser problemática. En la Asamblea General[2] de comienzos del año 2016 en Ɉewrwa, el cabildo[3] Gunchiguey Torres, mencionó que cada familia debía recordar la importancia de mantener una huerta en sus casas, puesto que el café tendía a restarle tiempo de cuidado a esos cultivos, y así la soberanía alimentaria se perdía. *"Nosotros, nuestro bienestar depende de la comida. Nosotros somos zamʉ*[4]*. A veces nos acostumbramos, que a comprar el arroz, la pasta, pero es importante garantizar el alimento propio."* De hecho, Ɉewrwa hace parte de un programa llamado "Recuperación nutricional con enfoque comunitario," contratado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, el cual interviene en el cuidado de niños de 5 a 6 años que presenten niveles de desnutrición; el equipo del programa cuenta con un técnico agropecuario, que busca que las familias tengan una huerta o formas de sustento alimenticio que les permitan suplir la canasta básica familiar. Alguna vez que acompañé al equipo a hacer una visita, el técnico agropecuario, que era un arhuaco de

[1] Es importante aclarar que actualmente en Ɉewrwa hay socios de tres empresas de café orgánico que irán apareciendo a lo largo del texto. Estas son Anei, Seynekun, y Asocit.

[2] Estos son espacios abiertos de discusión entre la comunidad, moderados y convocados por las autoridades de Ɉewrwa, que se hacen dos veces al año. Debe asistir mínimo un integrante de cada familia, o si no se les cobra una multa. En estas asambleas se tocan temas informativos o se toman decisiones frente a aspectos que involucran a toda la comunidad. Por ejemplo, en el 2016 indicaron que las personas que quisieran zocolar (desmontar) debían hacer un trabajo tradicional durante tres días con los mamos (líderes espirituales) de la comunidad, para que tuvieran el permiso de hacerlo.

[3] El cabildo es la autoridad política más importante de cada centro del resguardo. Este, junto con los mayores de la comunidad, es quien toma decisiones que conciernen a Ɉewrwa. La oficina del cabildo también se compone por un comisario, un secretario y semaneros. Es importante aclarar que hay espacios abiertos donde los demás indígenas pueden participar, como lo son las Asambleas Generales, explicadas en el pie de página anterior.

[4] Esta palabra significa "comida" en la lengua ikʉ.

Simonɨrwa, me dijo: *"La gente tiende a concentrarse solo en el café y deja de lado lo que hemos tratado de recuperar, que es la siembra de semillas nativas."*

Esto último que expuse, revela la marcada relación que tienen los indígenas arhuacos con la producción cafetera, tanto así que parte de las intervenciones estatales en el resguardo están atadas a las dinámicas que implica este cultivo en Ɉewrwa. En un principio, quería entender esta relación entre el café y las personas que, a primera vista, parecía ser ambivalente: aunque este grano permita una mayor independencia económica para varias familias, al mismo tiempo se trata de un cultivo del que la gente depende por completo. Sin embargo, a lo largo de mi trabajo de campo, me di cuenta de que el café, siendo un cultivo central en la economía de Ɉewrwa, tiene implicaciones complejas, que van más allá de afirmar si es un producto "bueno" o "malo" para los habitantes de este territorio. De esta forma, la investigación para mi tesis de pregrado se orientó hacia la búsqueda de los impactos de la producción de café en la población de Ɉewrwa, concentrándome en las formas heterogéneas en que esto ocurre. Para esto, quise profundizar en las múltiples historias, discursos, y trayectorias de vida que están atadas al proceso productivo del café; el grano que existe en Ɉewrwa en todas sus presentaciones: desde la planta que crece y se llena de frutos de tonos verdosos y rojizos, hasta el café en polvo, tostado en el calor del fogón de leña.

Visité a esta comunidad tres veces durante el año 2015, y parte del 2016. La primera vez estuve dos semanas en julio del 2015, ordenando los papeles de un archivo desordenado que había en la oficina del cabildo.[5] Como el sitio me interesó tanto, decidí volver una semana larga en octubre de ese mismo año. Al final, mi estadía más prolongada fue durante un poco más de sesenta días; estuve desde diciembre de 2015 hasta mediados de febrero de 2016. La pregunta general que guio mi investigación fue ¿cómo se construye la relación entre el café y algunos habitantes de Ɉewrwa? Decidí concentrarme en cuatro problemas específicos para darle respuesta a esta pregunta, y son estos los que hilarán la totalidad de este texto, así que explicaré brevemente a qué se refiere cada uno, ordenándolos de la misma manera que los capítulos que conforman esta tesis.

En el primer capítulo, quisiera especificar dónde ocurrió mi trabajo de campo. Ɉewrwa, el lugar que presento en mi pregunta, es un asentamiento del pueblo arhuaco que, lejos de ser un

[5] La primera vez que entré a campo fue junto a un grupo más grande de estudiantes de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Uno de nuestros profesores de antropología, y mi tutor de tesis, Bastien Bosa, decidió liderar una salida de campo de casi dos semanas a Ɉewrwa, y realizamos diferentes tareas que le contribuyeran a la comunidad. Yo estuve en el equipo encargado de la organización del archivo del cabildo.

caso representativo para todo el territorio indígena de la Sierra, es un contexto particular que tiene sus propias dinámicas históricas. Considero que, para poder hablar del papel que cumple el café en la vida de las personas, primero debo ubicarlas en el espacio y tiempo en el que viven. La producción cafetera no es lo que sería hoy si no entendemos este contexto, entre otras cosas, porque fue en Ɉewrwa donde comenzó el primer proyecto empresarial de café certificado como orgánico.

En segundo lugar, en mi pregunta general hablo de "algunos habitantes", dado que no pretendo hacer conclusiones que generalicen u homogenicen la realidad de toda la población de Ɉewrwa. Al contrario, quiero enfatizar en casos particulares, contextualizando su trayectoria de vida, condiciones materiales y posición social entre la comunidad. Considero que al profundizar en la experiencia de las personas a las que presentaré, también estoy reconstruyendo relatos particulares que describen el lugar en el que habitan y la población con la que conviven. Así, en el segundo capítulo de este escrito me concentraré en las trayectorias de "algunas personas". Con la contextualización de los dos primeros capítulos, podré pasar a los otros dos ejes de análisis en los que se concentra mi pregunta: la relación temporal y la relación discursiva entre el café y las personas.

Para explicar a qué me refiero con la relación *temporal* entre algunas personas y el café, quisiera contar una pequeña experiencia, que fue la que hizo que comenzara a preguntarme cómo funcionaba el tiempo en Ɉewrwa. Una mañana, Tino, un trabajador que me acompañó mucho durante mis primeros días de campo, me propuso llevarme a conocer Moroturwa, uno de los sectores aledaños a Ɉewrwa. Sin embargo, ese día tenía una cita a las diez de la mañana que se me cruzaba con la salida del viaje. Me daba vergüenza cancelar mi cita, porque era con el cabildo de Ɉewrwa. Por ello, le dije a Tino que me esperara antes de salir, porque debía ir a ver al cabildo primero. Él me dijo que sí, que él me esperaba. Salí caminando rápido a la casa de Gunchi, el cabildo. Él aún no estaba listo para recibirme: no se había puesto su manta, con la que se viste todos los días laborales, y estaba con una máquina cortando la hierba de su finca. Como estaba ocupado, me dijo que subiera a su oficina, y que él no se demoraba en llegar.

Caminé hasta la oficina de Gunchi, y me puse a leer un texto que tenía pendiente, hasta que lo terminé. Me quedé sentada debajo de la sombra de la oficina del cabildo. Solo miraba al frente y balanceaba mis pies contra la pared. Había un perro lamiéndose. Lo único que alcanzaba a escuchar era el río, como un sonido lejano, y de vez en cuando a dos hombres riéndose, mientras tenían una conversación en la tienda de al lado. Sin saber qué hacer para quemar el tiempo, y

preocupada porque Tino me estaba esperando, decidí bajar a la casa de él a decirle que, si no alcanzaba a llegar, no me esperara, porque el cabildo estaba demorado. Esta vez, volviendo a donde Tino, ya iba corriendo: tampoco quería que el cabildo llegara a su oficina y no me encontrara ahí.

Sin embargo, me encontré a Gunchi en el camino. Él iba tranquilo, mascando hojas de coca. Me dijo: *"¿Ya iba de salida? Aquí el tiempo es así,"* e hizo un gesto con la mano, dibujando una línea recta y pausada sobre el aire, tratando de explicarme que no tenía por qué andar con tanto afán. Le dije que me había apurado porque Tino me estaba esperando. *"Ah, pero no se preocupe. Cuando vaya de camino lo vemos pasar y le dice que está conmigo."* Yo insistí, porque me daba pena con él. *"Bueno, como guste."* Salí corriendo otra vez, y cuando llegué a la casa, Tino hasta ahora estaba alistando las mulas. Le expliqué mi situación, y me dijo, con un tono de voz sereno, *"ah bueno, no se preocupe... Yo ya no demoro."* Por la forma en que lo dijo, me di cuenta de lo innecesario que había sido ir hasta su casa a avisarle. Al final volví a subir a la oficina, hablé con el cabildo, y cuando ya iba regresando, Tino hasta ahora iba saliendo.

Cuento esto porque una de las lecciones que aprendí en Jewrwa es que apurarse, en ese contexto, no tiene el menor sentido. Las personas generalmente ni siquiera tienen relojes. Algunas utilizan el del celular, pero este pasa bastante tiempo descargado o sin señal; no es indispensable. Como lo quise mostrar con esta experiencia, la lógica del tiempo en Jewrwa es completamente diferente a la que yo estoy acostumbrada a seguir. Y fue después de ese día que me di cuenta del papel central que ocupa el café en la percepción del tiempo. Este no responde a horas, días o meses precisos: tiene otros ritmos con los que las personas negocian, a los que se adaptan, o rechazan. De esta forma, quisiera mostrar cómo el café es un actor con un ciclo productivo que media en la forma en que la comunidad divide, piensa y representa los periodos de tiempo a lo largo del año.

Veremos que el café juega un papel fundamental en la manera en que las personas priorizan sus actividades diarias, y en que toman decisiones frente a sus ocupaciones laborales. Así, el tiempo se convertirá en una lupa para entender cómo el café comunica sus demandas productivas a las personas que se relacionan con él, y así, exige acciones humanas particulares. Para cerrar este capítulo, que será el tercero del documento, hago una reflexión sobre cómo estas conexiones entre el café y las personas posibilitan o restringen diferentes manejos del tiempo. Esto, como lo veremos, lo relacionaré con la "autonomía" indígena, un concepto que ha sido declarado constitucionalmente, y que es ampliamente defendido por la comunidad arhuaca en

diferentes círculos políticos. Aquí veremos que este concepto tiene muchos matices, y se ejerce de formas diferenciadas cuando lo examinamos a través de la cotidianidad de las personas.

Por último, en el cuarto capítulo, resuelvo el eje problemático que se refiere a la relación *discursiva* entre el café y algunos habitantes de Ɉewrwa. Al adentrarme en la temática del café producido por arhuacos, una de las primeras cosas que se me vinieron a la cabeza mirando las imágenes publicitarias de las empresas cafeteras, y también hablando con amigos míos sobre mi posible tema de tesis, fue que existe una articulación entre ideas romantizadas de los indígenas y la producción de café *orgánico*. Así, quise adentrarme en estos discursos, ver cuáles son los que existen entre la comunidad con la que trabajé, y entender cómo se movilizan o se transforman. Veremos que estos discursos están atados a definiciones diferenciadas sobre la *tradición*, un concepto que exploraré y entenderé desde la perspectiva de las ocho personas a las que presento en el segundo capítulo. Además, mostraré que cada persona maneja más de un registro discursivo para hablar sobre su relación con el café, y estos, lejos de estar completamente armados y coherentes, tienen tensiones entre sí, y se reconstruyen dependiendo del escenario en el que se movilizan.

Ahora, es importante aclarar que entre estos ejes problemáticos que acabo de presentar dialogo con dos grandes debates teóricos. El primero parte de la forma en que la teoría antropológica ha abordado la relación entre la naturaleza y la cultura. Descola y Pálsson (1996) muestran cómo gran parte de la teoría social ha estado orientada hacia una visión binaria y unidireccional para entender la relación entre la naturaleza y la sociedad. Esto se debe a que estas dos categorías se entienden como sistemas cerrados y autocontenidos (Descola y Pálsson, 1996), que se pueden relacionar de maneras deterministas: o es la naturaleza la que condiciona las acciones humanas (Harris, 1990), o, al contrario, son las personas las que condicionan lo que ocurre con la naturaleza, a través de mecanismos como sus sistemas de significación (Lévi-Strauss, 1969). Ante estas visiones binarias, han surgido nuevas miradas que buscan entender a la naturaleza y la cultura no como dos sistemas autocontenidos, sino como conjuntos de seres diversos que se construyen entre sí a través de múltiples redes que van en varias direcciones. Así, existen propuestas que buscan analizar estas interconexiones múltiples entre los humanos y la naturaleza a través de miradas históricas (Gordillo, 2002; Mitchell, 2013), de la relación con el ejercicio de poder gubernamental (Li, 2014), de la deconstrucción de categorías discursivas (Escobar, 2010; Swyngedouw, 2011), del cuestionamiento al conocimiento experto y científico (Latour, 1982), entre otras.

Dentro de este marco, existe una propuesta – desarrollada sobre todo por la Teoría Actor-Red – en la que se pretende no solo entender las interconexiones múltiples entre las personas y la naturaleza, sino también captar la agencia que tienen *todos* los seres involucrados en estas relaciones. Para ello, lo que busca esta teoría es mostrar que la separación entre la sociedad y la naturaleza fue un producto de una mirada antropocéntrica que, respaldándose en la idea ilusoria de la "modernidad", negó las redes, las mezclas y los híbridos que existen entre ambos mundos (Latour, 2007 [1991]). Este tipo de miradas – que, como lo indica Hornborg (2016), se han llamado posthumanistas – buscan mostrar, entre otras cosas, que los seres no humanos[6] también tienen agencia. En este marco, debo aclarar que mi discusión le apunta a dos ideas importantes. Primero, quiero retomar las conexiones múltiples entre algunos habitantes de Ɉewrwa y el café como una pregunta clave a lo largo de mi tesis. Busco encontrar no solo las formas en que los humanos caracterizan y entienden a la naturaleza, sino también cómo esta interacción es de doble vía: el café, además de ser un cultivo protagónico en Ɉewrwa, tiene características propias que también motivan acciones en la gente que se relaciona con él (Robbins, 2007). Sin embargo, no quiero decir que el café tiene la misma conciencia que los humanos, ni que tiene intenciones equivalentes a las que tienen las personas cuando actúan; más bien, lo que ocurre con el café es que tiene *consecuencias* sobre los habitantes de Jewrwa (Hornborg, 2016).

El segundo punto en el que me quiero concentrar está atado a mi pregunta alrededor de la temporalidad, una característica intrínseca del ciclo de vida del café, que se ha convertido en una guía para la comunidad. En Ɉewrwa, como en cualquier parte, existen varias temporalidades: las fiestas, las cosechas de los diferentes cultivos, el calendario de meses y días, etc. Y, por supuesto, está el tiempo cafetero, un cultivo que no solo está inscrito en la cotidianidad de las personas, sino también en un mercado a nivel global (Roseberry, 1996). La temporalidad de este grano me remitirá a dos puntos de discusión. Por un lado, entendiendo que las medidas temporales tienen un carácter coactivo que ordena, motoriza o restringe acciones en las personas (Thompson, 2000 [1991]; Elías, 1984; Uribe, 2016), quiero mostrar que los ritmos, ciclos, e incluso los azares de la temporalidad del café emergen como una manera de registrar esas conexiones múltiples entre los humanos y este cultivo. Por otro lado, veremos que el tiempo

[6] Debo aclarar que esta línea teórica no incluye únicamente lo que generalmente entendemos como "naturaleza", sino que también habla de los "artefactos", que pueden ser objetos inanimados, incluso creados por los humanos. Es por esto que hablo de lo "no humano". En el caso particular de mi tesis, lo que más me interesa es el café – en sus diversas presentaciones, pero sobre todo como cultivo agrícola –, y en ocasiones hablo sobre otros seres con los que este se conecta, como por ejemplo la tierra, la broca, u otros cultivos como la caña.

cafetero también tiene impactos heterogéneos, dependiendo de la trayectoria de vida de las personas con las que este cultivo se relacione. Esto hace que podamos seguir de manera más específica cómo los vínculos con el café se construyen de formas diferenciadas.

El segundo debate en el que se posiciona mi tesis es el que rodea el problema de la representatividad de la diferencia, específicamente de la población indígena, en la teoría antropológica. En este punto discuto alrededor de dos líneas importantes: primero, busco ir en contra de la tendencia a homogenizar a estas poblaciones sin abordar sus complejidades y diferencias internas (Bosa, 2015a; Del Cairo, 2003); y segundo, abordo una visión que examina las nociones sobre lo que entendemos como "tradicional". Sobre el primer debate, quisiera mencionar que, en respuesta a los estudios etnológicos clásicos sobre los indígenas (Uribe, 1993; Botero, 1987; Reichel-Dolmatoff, 1991), los cuales han tendido a caracterizar a estas poblaciones como un conjunto de personas sin tensiones, matices, ni diferencias internas, han surgido nuevas propuestas que muestran los impactos diversos que ha tenido el hecho de pensar a los indígenas como una unidad homogénea. Aunque, en cierta medida, pensar a los indígenas como una población homogénea ha sido beneficioso para la visibilización de estas minorías en escenarios políticos (Ulloa, 2001; Segato, 2007), logrando una mayor inclusión y garantía de sus derechos, también ha sido una tendencia que ha traído consigo múltiples formas de invisibilización. Con esto me refiero a que, al no adentrar en las heterogeneidades internas de estas poblaciones, las comunidades indígenas comienzan a aparecer como pueblos sin trayectorias históricas (De la Cadena, 2007), como poblaciones con determinismos racializados (Arias y Restrepo, 2010; Bosa, 2015a), o, en el caso particular del multiculturalismo constitucional colombiano, como grupos que tienden a seguir parámetros homogéneos y estáticos para ser leídos por las lógicas estatales (Bocarejo, 2011; Del Cairo, 2003).

Este último punto en relación con el multiculturalismo colombiano ha sido un objeto de fuertes debates dentro de la antropología contemporánea nacional. Bocarejo (2011), por ejemplo, ha mostrado cómo la otredad indígena está representada constitucionalmente bajo una serie de parámetros que ligan a estas poblaciones a espacios rurales (preferiblemente, a resguardos); Del Cairo (2003) habla sobre cómo los indígenas, al interactuar con el Estado y con la legibilidad que este exige, terminan entrando en juego de jerarquías en las que las entidades públicas terminan decidiendo quién es "más" o "menos" indígena. Claramente, el caso que nos concierne en esta tesis se enmarca en este contexto del multiculturalismo colombiano. Sin embargo, para el caso particular de Jewrwa y de las personas con quienes trabajé, el Estado y los parámetros de

la Constitución Política no son agentes que estén presentes dentro de la cotidianidad de las personas[7]. Indudablemente esto tiene que ver con que Jewrwa sea un centro al interior del resguardo, que ha logrado un nivel de autonomía de gobierno significativo[8].

Ahora, si bien los análisis en cuanto a cómo se relaciona la población de Jewrwa con las políticas multiculturales puede no aparecer de manera explícita en este texto, las implicaciones que tiene el hecho de pensar a los indígenas desde imaginarios homogéneos sí están presentes a lo largo de toda esta tesis. Es aquí donde entra mi preocupación por la "tradición", pues es un concepto que se articula con esta discusión en el sentido en que ha sido pensado como una práctica o una costumbre estática a lo largo del tiempo (Lenclud, 1987), sin la posibilidad de transformarse, que es algo que podríamos equiparar con la definición constitucional indígena. En el caso de mi tesis, relacioné las nociones de "tradición" con un concepto clave, que está completamente atado a la idea de que los indígenas son los guardianes ecológicos por excelencia (Del Cairo, 2003), y es el "nativo ecológico" (Ulloa, 2007). Veremos cómo este surge como un discurso que permea la producción cafetera en ~~J~~ewrwa, pero no es el único. En realidad, hay múltiples discursos que, más allá de articularse o no con las pretensiones o definiciones estatales, se anclan en las trayectorias de vida de las personas con las que trabajé.

Aunque separé estas precisiones teóricas en dos grandes líneas – la relación entre los humanos y la naturaleza, y la representación de la diferencia indígena –, ambas estarán presentes de manera transversal a lo largo del texto, solo que en cada capítulo privilegio más algunos análisis que otros. Esto se debe a que cada capítulo responde a preguntas distintas para pensar las relaciones diferenciadas entre las personas y el café. No obstante, esto no quiere decir que sean debates que no estén en constante diálogo: si hablamos, por ejemplo, del imaginario del "nativo ecológico", nos estamos también remitiendo a la manera en que entendemos la relación entre las personas y la naturaleza; o si hablamos de la temporalidad del café, encontraremos que los discursos diferenciados de las personas sobre sus nociones alrededor de la "tradición"

[7] Esto, en parte, responde también a que, como lo muestro más adelante en la explicación de mi metodología, este trabajo fue el producto de una etnografía situada, que podría ampliar sus pretensiones si, por ejemplo, siguiera las líneas comerciales del café, si enfatizara en el papel del Estado y la Federación Nacional de Cafeteros y sus conexiones con Jewrwa, si hablara con los consumidores de café, etc. Sin embargo, preferí situarme únicamente en Jewrwa, con productores orgánicos que no estuvieran directa o constantemente involucrados en temas cafeteros por fuera del resguardo.

[8] Debo aclarar que esto no quiere decir que en Jewrwa la presencia estatal no marque varias de las dinámicas internas. Algunos de los programas estatales que presencié o de los que me hablaron durante mi trabajo de campo fue el que mencioné del ICBF para la malnutrición de los niños, Familias en Acción, y algunas intervenciones por parte de la Federación Nacional de Cafeteros. Más adelante, en el primer capítulo, contaré más intervenciones en relación con el Incora.

también son un punto central. Así, a pesar de que, con fines analíticos y organizativos, los debates teóricos y mis preguntas están separadas por capítulos, esto no implica que podamos encontrar puntos de diálogo, que podré hacer más explícitos en las conclusiones finales.

Antes de comenzar a desarrollar en cuatro capítulos los ejes problemáticos que mencioné, explicaré las pautas metodológicas que tomé durante mi trabajo de campo. Mostraré las principales preguntas que guiaron cada uno de los ejes que expuse, y la forma en que decidí abordarlas con las personas con las que interactué. Asimismo, hablaré sobre mi posición en campo, planteando algunas de condiciones personales que fueron definitivas en la imagen que yo proyectaba entre la comunidad, y en la forma en que pude crear relaciones con la gente. Esto lo hago, en parte, porque de la misma manera en que consideré necesario dedicarle un capítulo a la contextualización de las personas con las que trabajé, también creo que debo explorar mis límites, condicionamientos, y mi propia trayectoria individual en Jewrwa.

Consideraciones metodológicas y mi posición en campo

Mi metodología central se basó en un acercamiento etnográfico, y con esto me refiero a que hice una observación participante, en la que recolecté información como una "observador[a] implicad[a], como [una] investigador[a], durante un período de tiempo extenso en el campo, suficiente para observar un grupo: sus interacciones, sus comportamientos, ritmos, cotidianidades" (Galeano, 2004: 35). En este sentido, quise sentirme parte de la comunidad con la que trabajé durante el tiempo en que estuve Jewrwa. Claramente, nunca fui considerada como una integrante más, pero sí busqué insertarme en las dinámicas cotidianas y en las lógicas comunitarias de este lugar. Esto lo hice, sobre todo, acercándome a familias y a personas específicas, que terminaron siendo los ocho individuos a los que presento en el segundo capítulo. Sin embargo, para la construcción de la investigación también tuve en cuenta las conversaciones informales que tuve con diferentes personas, además de las ocho en las que me concentré.

Para aprovechar este acercamiento cualitativo, y conseguir una mirada más "personalizada" o individual sobre el café, parte de mi metodología involucró hacer entrevistas semi-estructuradas a las ocho personas a quienes más me acerqué. En este marco, para el segundo capítulo, quise hacer una especie de retrato sociológico sobre sus vidas, teniendo en cuenta aspectos como su nivel educativo, su propiedad privada, sus trayectorias laborales, sus articulaciones con el mercado y producción cafetera, y sus relaciones con las asociaciones de café orgánico. También, como lo mostraré en el primer capítulo, intenté que estos aspectos más personales reconstruyeran un retrato del contexto local de los entrevistados. Por ello, les pregunté

por datos que podrían llamarse "históricos", tanto con relación al café, como con datos de carácter político y comunitario. Así, indagué por sus recuerdos sobre cómo era la producción cafetera antes y después de la llegada de las asociaciones, por qué beneficios o problemas habían traído estas empresas a la comunidad, por la llegada de plagas como la broca, por la entrada de nuevas variedades de café, por la consolidación política del resguardo, por sus relaciones con las autoridades, por sus recuerdos en relación con la misión capuchina y los colonos, y por la creación de instituciones como la escuela o el centro de salud[9].

Para el tercer capítulo, cuya pregunta central es cómo el café juega un papel central en la construcción del tiempo en Ɉewrwa, teniendo en cuenta que cada persona negocia, acepta o rechaza estos esquemas temporales de forma diferenciada, tomé en cuenta líneas indagatorias que examiné no solo en las entrevistas, sino también en mis observaciones e interacciones informales con la comunidad. Las preguntas que hice estuvieron relacionadas con los siguientes puntos: cuáles son las rutinas diarias de las personas durante tiempo de cosecha de café, la venta del mismo, y el cierre de cosecha; qué actividades hacía cada uno a lo largo del año; cómo caracterizan cada periodo de tiempo del café; qué exigencias y trabajos requiere este cultivo; qué implica "tecnificarlo", sembrarlo como un producto "orgánico", y "abonarlo"; qué gastos tienen las actividades relacionadas con el café; qué actividades hace cuando no está trabajando el café; qué otros cultivos tiene la gente además de café, y cuánto tiempo le invierte a su cuidado. Así, mi objetivo central era examinar las prácticas laborales y de cuidado alrededor de este cultivo, y entender cómo los ritmos y ciclos productivos cafeteros median en la cotidianidad y en la percepción temporal de las personas.

Finalmente, en el cuarto capítulo, mi pregunta central fue: cuáles son los usos discursivos en relación con el café, y cómo estos construyen nociones diferenciadas sobre lo que podríamos entender como *tradicional* entre la comunidad de Ɉewrwa. En este marco, los ejes centrales para indagar por este interrogante fueron: las formas de uso de la tierra entre las familias, y los tipos de huertas y cultivos con los que cuentan; las transformaciones en su relación con el café, es decir, cómo lo cultivaban cuando, por ejemplo, vivían en casa de sus padres y cómo lo cultivan ahora; qué tipo de requerimientos exigen las asociaciones para garantizar una producción *orgánica* de café; qué ocurre cuando las certificadoras visitan el resguardo; cómo las

[9] Debo aclarar que este mismo tipo de preguntas se las hice a las personas con quienes tenía conversaciones informales, solo que no de manera tan formal o sistemática. Lo mismo puedo decir de las personas a las que sí grabé, pues mis interacciones con ellas fueron primordialmente informales. En realidad, las entrevistas ocuparon solo las últimas dos semanas de mi estadía en campo.

autoridades influyen en la producción de café; qué es lo que las personas valoran o rechazan de su cultivo; indagar si las personas encuentran diferencias entre la producción indígena y no indígena, o fijarme en qué particularidad identifican ellos en cuanto a su relación con la naturaleza. De esta forma, en líneas generales, quise analizar los discursos y la forma en que la gente habla sobre el café, identificando cómo estos registros se articulan con la trayectoria de vida de las personas.

Este fue un mapa metodológico que seguí a lo largo de mi trabajo de campo, y fue el que terminé utilizando para construir este documento. Ahora, en cuando a mi posición en campo, creo que debo empezar aclarando por qué me acerqué a las personas a las que entrevisté, y no a otras. La población que presento en el segundo capítulo está compuesta por algunos habitantes de Ɉewrwa que conocí gracias a, por un lado, la forma en que entré a campo, y por otro lado, a que tenían características que no toda la comunidad comparte, y que son más cercanas a mi forma de vida. Con la entrada a campo, me refiero a que, inicialmente, yo llegué a Ɉewrwa junto a un grupo de compañeros más grande, y fuimos en nombre de la Universidad del Rosario, bajo la coordinación de dos profesores que tienen una larga trayectoria de trabajo en la Sierra: Bastien Bosa y Ángela Santamaría. Fueron estos dos profesores quienes nos dieron la oportunidad de establecer vínculos con la población arhuaca. Además, la persona que nos contactó con Ɉewrwa la primera vez fue un líder, oriundo de allá, que estudia en mi misma universidad y maneja varios asuntos políticos en relación con el pueblo arhuaco.

Aclaro estas condiciones porque fueron fundamentales para posicionarme en Ɉewrwa: entré como una estudiante universitaria, cercana a uno de los líderes comunitarios, y eso de alguna manera me posicionó como una persona con legitimidad en el mundo académico. Adicionalmente, en Ɉewrwa me dicen que soy "blanca", a pesar de que mi tono de piel es parecido al de muchas personas de allá, e incluso a veces es más oscuro. Sin embargo, es fácil reconocer que no soy de ahí: mi ropa, mi forma de hablar, y no saber tejer mochilas, eran el tipo de cosas que me delataban al instante. La mayoría de las personas ni siquiera sabían qué hacía ahí: algunos me pedían ayuda con sus celulares, otros me confundían con funcionarias de las asociaciones de café, y había otros que me relacionaban con proyectos de mi Universidad en los que yo no estaba involucrada.

Sin embargo, siempre me quise presentar como una persona dispuesta a ayudar. De hecho, para ir mermando la idea de no sentirme como una intrusa o una "experta" que iba a sacar información sin crear verdaderas relaciones con la gente, hacía tareas que no tenían mucho que

ver con mis objetivos investigativos. Por ejemplo, realicé actividades como repartir tinto en la Asamblea General, o ayudaba a organizar las bases de datos y las medicinas del puesto de salud. Este tipo de cosas parecían no tener nada que ver con mi trabajo, y en ocasiones confundían a la gente que no me conocía. Pero, al mismo tiempo, recuerdo con gusto haber hecho estas actividades, sobre todo repartir tinto, porque logré empezar a reconocer la cara de muchas personas que no habría podido ver en otras condiciones, y que muchas veces me sonreían agradecidas.

No obstante, al final también terminé tomando provecho de mi posición como estudiante universitaria, y como persona externa a la comunidad. Estas condiciones me acercaron a ciertas personas desde mis primeros días en Jewrwa, pues facilitaron que yo pudiera entablar una conversación fluida con ellas; tenían algunas características que se podrían entender como "cercanas" a mi forma de vida. Con esto, me refiero sobre todo a que yo tenía barreras menos pronunciadas con ellas. Por ejemplo, había aspectos importantes como la lengua, es decir, el hecho de que todas hablaran español (aunque algunas entrevistadas también hablan ikʉ a la perfección). De hecho, en algún momento intenté hacerle una entrevista a una mujer que hablaba lengua ikʉ y muy poco español, pero nunca pude profundizar en su historia de vida. Todas las personas con las que hablé, además, tuvieron algunos años de estudio en el colegio (solo una de ellas nunca estudió), e incluso algunas de ellas hicieron estudios superiores, lo que tenía una gran relación con mi trayectoria de vida.

Varias personas a las que me acerqué también tenían familia en la ciudad, o ellas mismas habían vivido en zonas urbanas, lo que de alguna manera facilitaba nuestra comunicación. Otro asunto clave es que la gente con la que más interactué tenía su propio café; gran parte de la población de Jewrwa se relaciona con este cultivo porque recolecta granos en otras fincas. Hay muchas personas que viven en tierras que son lejanas del centro de Jewrwa y de la carretera por donde pueden pasar carros, a veces a más de una hora de distancia. Esto limitaba mi acercamiento a estas personas, pues las zonas en las que más me moví estaban cerca de la carretera. Todas estas condiciones las aclaro para mostrar que la visión que tengo de Jewrwa está enriquecida por la experiencia de gente que nació y que habita allí, pero que tiene ciertas limitaciones, o más bien, características específicas por la forma en que pude entrar y crear relaciones en campo. Esto lo veremos de manera más clara cuando presente a cada persona a la que entrevisté en el segundo capítulo.

Sin más que agregar, los siguientes capítulos guardarán el orden del texto que expliqué en esta introducción. Después de desarrollar cada eje, habrá unas conclusiones generales y reflexiones finales, que indiquen mis principales hallazgos en campo, los planteamientos más importantes que quise construir, y sobre todo, las preguntas que queden abiertas para resolver.

Capítulo 1. Situando el café: La historia y especificidades de Ɉewrwa

El café, su ciclo productivo, y la relación que tiene con las personas no se pueden comprender por fuera del contexto histórico de Ɉewrwa. Este centro del resguardo arhuaco es un ejemplo concreto de un territorio indígena en Colombia, y hay que reconocerlo como un contexto con sus propios sucesos y líneas históricas. Ɉewrwa no solo es particular frente a otros territorios indígenas, sino frente a otros centros en los que también habitan arhuacos (o al menos, donde estos son la mayoría de la población), y que están tanto afuera como al interior de los límites legalmente reconocidos como resguardo. Por estas razones, la conexión entre el café y los habitantes de Ɉewrwa tiene sus propias dinámicas y especificidades. Es en este marco que empezaré mi análisis, preguntándome por los principales hechos históricos que han precedido las dinámicas que envuelven a la relación actual entre las personas y el café en Ɉewrwa. Además, lo que plantearé en este apartado me permitirá pensar en el escenario en el que se mueven las personas en las que profundizaré en el siguiente capítulo.

Antes que nada, quisiera empezar retomando lo que otras investigaciones han analizado sobre las comunidades indígenas serranas. Estos estudios han construido visiones distintas sobre la historia de esta población, las cuales nos permiten entender cómo se ha leído la comunidad arhuaca desde ciertas producciones académicas. Para comenzar, debo retomar parte de la etnología clásica en Colombia, la cual hace referencia a las poblaciones serranas como grupos *homogéneos* (Botero, 1987). Esto en el sentido en que las comunidades serranas vivieron procesos de mestizaje y de "mezclas raciales" que, según los etnólogos, llevaron a una homogenización poblacional. Esta conclusión lleva a que estos textos no entren en las divergencias y complejidades que tiene la comunidad arhuaca y su organización interna, sino que se queden en registros con información genérica (Botero, 1987; Reichel-Dolmatoff, 1991).

Hay algunas otras miradas más recientes que examinan a mayor profundidad puntos en relación con el uso, organización y discursos sobre la tierra entre la comunidad arhuaca. Estos textos buscan no solo quedarse en una mirada descriptiva del resguardo, sino también pensar en la forma en que la comunidad indígena se relaciona con otros actores, como el Estado colombiano (Niño y Devia, 2011; Giraldo, 2014). En el marco de la interacción entre Estado e

indígenas, estas investigaciones muestran cómo se generan tensiones frente a la manera en que el gobierno pretende manejar los recursos y utilizar la tierra del país, y la forma en que los arhuacos le dan uso a su tierra, siguiendo un discurso "tradicional" y "ancestral" completamente separado y muchas veces ignorado por las instituciones estatales (Niño y Devia, 2011; Giraldo, 2014). No obstante, este último cuerpo teórico tiende, nuevamente, a generalizar lo que es un "indígena arhuaco", enfatizando en los mundos simbólicos que lo atañen, y sin entrar en las divergencias y complejidades internas de esta población.

Uribe (1993), desde un estudio etnológico sobre las comunidades de la Sierra, comienza su texto con una crítica a la literatura antropológica que tiende a estandarizar a las poblaciones indígenas y a pensarlas como comunidades armónicas y sin rivalidades. Contrariando este tipo de miradas antropológicas, el propósito de Uribe (1993) es mostrar que las comunidades indígenas de la Sierra conforman una unidad territorial regional que ha sido el resultado de largos procesos históricos, con rupturas y con líneas continuas. Estos procesos no solo involucran a los habitantes de los resguardos y sus conexiones sociales, económicas y políticas, sino que se desarrollan en relación con otros actores externos. En ese sentido, Uribe (1993) propone hacer una lectura histórica que explique la complejidad de las comunidades indígenas y sus principales conflictos, sin caer en la clásica caracterización de estas poblaciones como grupos aislados y estáticos. Con esta tesis en mente, una de las conclusiones de este autor es que "las fisuras y conflictos internos entre los indígenas comienzan sobre la base de que tanto al poder como al prestigio, así como a la tierra como principal medio de producción, no todos tienen la misma posibilidad de acceder" (Uribe, 1993:96). Así, para Uribe (1993), las comunidades de la Sierra están claramente estratificadas y tienen rangos sociales definidos, que están marcados por el acceso a recursos.

En la misma línea de Uribe (1993), hay lecturas más contemporáneas que se preocupan por mostrar los peligros de caer en la homogenización de las poblaciones indígenas arhuacas (Bocarejo, 2011; Bosa, 2015a), sobre todo en términos de su definición política (en ámbitos como las políticas multiculturales de la Constitución de 1991, o en las categorías que formula la academia), cultural, espacial, o específicamente en términos de la relación de las personas con la naturaleza. Con respecto a esta última vertiente, Ulloa (2007) – quien ha trabajado con los cuatro pueblos de la Sierra, wiwas, kankuamos, koguis y arhuacos – analiza la manera en que los usos de la naturaleza por parte de las comunidades indígenas se han estandarizado, tanto a nivel local y nacional, como transnacional. Así, el estereotipo que existe y que, en ocasiones, las

mismas comunidades indígenas movilizan, es el del *nativo ecológico*, un sujeto que "protege el medio ambiente y da esperanza a la crisis ambiental y de desarrollo." (Ulloa, 2007: 287) Para Ulloa (2001), este mismo estereotipo ha permitido que, dentro de la política y legalidad en Colombia, se reconozca la autonomía territorial y el autogobierno indígena; pero, a su vez, es un imaginario que ha homogenizado las prácticas que se esperan de estas comunidades en relación con la naturaleza.

Esta relación entre indígenas y el medio ambiente es también abordada por otros autores en contextos por fuera de la Sierra, y ellos intentan mostrar que es necesario romper los estereotipos generales que se tienen con respecto a la forma en que estas comunidades usan la tierra: no todos los indígenas ponen la protección de la naturaleza por encima de la productividad económica, y no todos los modelos gubernamentales o habitantes rurales explotan hasta el último recurso de la tierra (Brosius, Tsing y Zerner, 2005; Li, 2014; Gupta y Ferguson, 2008). En realidad, al interior de cada población existen decisiones, justificaciones, discursos y técnicas heterogéneas alrededor de la forma en que las personas utilizan sus recursos. Esto está marcado por trayectorias históricas específicas, y por relaciones de dominación que no solo se dan entre personas al interior de un mismo espacio (como lo podrían ser los arhuacos al interior del resguardo), sino que también involucran colectivos poblacionales más amplios (como lo es por ejemplo la relación entre arhuacos y campesinos, arhuacos y otras comunidades indígenas, arhuacos y el gobierno, etc.).

Estas lecturas más contemporáneas sobre las comunidades indígenas, que buscan mostrar sus heterogeneidades, tensiones y dinámicas sociales, yendo más allá del mundo simbólico que las atañe, son respuestas a las críticas que algunos autores han hecho a la antropología clásica. Fabian (2014), por ejemplo, hace una crítica directa a la forma en que la antropología ha posicionado a su objeto de estudio, que, desde los orígenes de la disciplina, ha sido el Otro; es decir, las sociedades no occidentales. Desde el funcionalismo de Malinowski, hasta el culturalismo de Boas, indica Fabian (2014), la teoría antropológica construyó un Otro que pertenece a un Tiempo que no es el mismo del investigador, y por tanto, no es el mismo de Occidente. Esto ocurre a pesar de que las teorías antropológicas partan de una metodología basada en la interacción e intercambio etnográfico, lo cual implicaría que el investigador y el investigado se reconozcan como parte de un mismo momento histórico. Como esto no ocurre, Fabian argumenta que la antropología se ha posicionado como disciplina en base a una aporía, una contradicción que se forjó desde sus orígenes coloniales.

Entonces, indica Fabian (2014), la antropología no muestra a sus sujetos de estudio como contemporáneos, sino que los representa como poblaciones pertenecientes a un Tiempo que no es el nuestro, haciendo alusión a las conceptualizaciones evolucionistas. Estas corrientes plantean que cada población pertenece a un estadio evolutivo, una cadena que finalmente nos lleva a la "civilización", que está materializada en Occidente. Ante esto, Fabian argumenta que la antropología debe reconocer la contemporaneidad que guarda con las sociedades a las que estudia, para así dejar la idea de que al estudiar comunidades indígenas podemos encontrarnos con "nuestro pasado," o con personas que se quedaron "estancadas" en una "tradición." De esta forma, debemos:

> "militar contra la falsa concepción sobre las dialécticas – todas aquellas que se debilitan a través de abstracciones binarias que se piensan como oposiciones: izquierda vs derecha, pasado vs presente, primitivo vs moderno. Lo tradicional y lo moderno no se "oponen" (excepto semióticamente), ni tampoco están en "conflicto." Todo esto es un lenguaje (malo) metafórico. Lo que sí está en oposición, en conflicto, y de hecho, atrapado en una lucha antagonista, no son sociedades en diferentes niveles de desarrollo, sino sociedades diferentes encontrándose cara a cara en el mismo Tiempo." (2014: 154-155)[10]

Entonces, las verdaderas relaciones antagónicas, las relaciones de dominación, las conexiones entre las personas, ocurren en el mismo plano temporal; ambas tienen historias que ocurrieron y ocurren simultáneamente. Esto, claramente, no quiere decir que no podamos ubicar eventos cronológicamente, pero se trata de dejar de ponernos en planos temporales distintos: debemos reconocernos como contemporáneos. Es precisamente en este reto con relación al hacer antropológico donde quiero posicionar la elaboración de este escrito: pretendo, como antropóloga, hablar de la población que conforma mi investigación como un grupo de personas con vidas contemporáneas a la mía.

De la Cadena (2007) habla sobre este mismo asunto, pero no con relación al Tiempo del Otro, sino a la Historia. De la Cadena, al igual que Fabian (2014), retoma las visiones evolucionistas del siglo XIX, las cuales creían que América era el "estadio más incipiente de la evolución," (2007: 17) como lo afirmaba John Locke. En este sentido, "la posibilidad de Historia desde este punto de vista (por demás generalizado) lo indicaba el grado de desarrollo de formas de gobierno organizadas por la razón." (De la Cadena, 2007: 17) Así, De la Cadena muestra que las sociedades indígenas, que no contaban con formas de gobierno entendidas como válidas desde la racionalidad de la modernidad (la cual es, por excelencia, el Estado), simplemente no tenían Historia. Fabian (2014) plantea que esta visión de poblaciones sin Historia, en estadios evolutivos inferiores, pero que se encuentran en el mismo momento temporal que los

[10] Esta y todas las referencias a Fabian (2014), son traducciones personales.

antropólogos que los investigan, también se refleja en la teoría a través de la *espacialización* del Tiempo. "La diferencia [entonces,] se reafirmó como *distancia*." (2014: 16) En otras palabras, los indígenas se pensaban como estancados en otro tiempo, *distanciados* de nosotros, de Occidente. Esta distancia no solo ocurría en términos temporales, raciales, o en las formas de gobierno, sino también geográficos: las sociedades en diferentes estadios pertenecen también a espacios distintos; es a esto a lo que la espacialización del tiempo se refiere. Todas estas construcciones, indica Fabian (2014), terminan reforzando dicotomías homogenizadoras: civilizados y salvajes, desarrollados y subdesarrollados, modernos y tradicionales.

Entonces, para entender a un Otro como una persona *contemporánea*, que no pertenece a otra escala evolutiva, sino que tiene sus propias ideas y prácticas, hay que entender cómo estas poblaciones son también el producto de su propia historia. De la Cadena (2007) plantea que, desde la colonización, las poblaciones indígenas están completamente ligadas a un concepto que aparece tanto en la academia, como en el lenguaje cotidiano de las personas, y es una palabra que pretende definir a estas comunidades sin pensar necesariamente en su Historia particular; este concepto es "raza". En este sentido, preguntarse por lo que está detrás de "raza" funciona como una ventana para reconstruir parte de la Historia de un pueblo indígena: este concepto tiene múltiples pasados, y aún hoy genera diálogos y discusiones permanentes, que no necesariamente hablan en términos *raciales*, pero tienen rezagos en esta palabra. En esta medida, De la Cadena propone desentrañar las particularidades de los contextos en los que el concepto de "raza" es central, para así comenzar con una visión histórica sobre una población como la indígena.

"[Existen] procesos de sedimentación y de larga duración que preceden a las conceptualizaciones de raza propiamente dichas," (Arias y Restrepo, 2010: 53) por lo que no deberíamos definir una comunidad indígena como un pueblo genérico u homogéneo, o como el producto de estereotipos raciales; el concepto de "raza" en Ɉewrwa, el sitio que presentaré, tiene implicaciones y antecedentes específicos. De esta forma, mi pretensión aquí es seguir la apuesta de Fabian y De la Cadena, para posicionar, desde mi disciplina antropológica, a la población con la que trabajé. Quiero pensar en las particularidades históricas de Ɉewrwa, que muestren las heterogeneidades y complejidades del grupo social que habita en este centro. Esto posicionará a Ɉewrwa como un pueblo que es, en términos de Fabian (2014), contemporáneo a Occidente. Mi idea es resaltar la trayectoria de Ɉewrwa en relación con dos momentos que serán importantes en los demás apartados del documento: la relación entre los arhuacos y la misión capuchina, y el auge económico del café (teniendo en cuenta la presencia de colonos y la formación de las

asociaciones cafeteras). La formación política del resguardo, con sus instituciones propias, será un eje transversal en ambas partes.

1.1. ~~J~~ewrwa: Un centro arhuaco marcado por los capuchinos

[11]

[11] La primera imagen es un recorte de un mapa del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2012), el cual ubica todos los resguardos indígenas en Colombia. El recorte que muestro en este mapa es la parte norte de Colombia, y la zona naranja es el territorio delimitado como resguardo Kogui-malayo-arhuaco (en la parte más al norte) y el resguardo arhuaco (en la parte sur, donde se ubica ~~J~~ewrwa). La imagen de abajo es un recorte de Google Maps, en la que, siguiendo dos puntos registrados (Nabusimake y el Cerro Alguacil), hago una ubicación aproximada de ~~J~~ewrwa. Digo que es aproximada, porque no encontré un registro cartográfico que indique exactamente dónde se ubica este pueblo.

Ɉewrwa es un centro del resguardo arhuaco, ubicado en la zona occidental de este territorio.[12] Tiene un cabildo propio[13], y es un asentamiento con sectores o pueblos aledaños[14]. Ɉewrwa cuenta con una escuela primaria para los niños y con un puesto de salud. La consolidación de este centro arhuaco fue un largo proceso, que, como me lo han contado en la comunidad, se remonta desde comienzos del siglo XX. Para inicios de 1900, Ɉewrwa (que aún no tenía cabildo ni era considerada un centro) estaba compuesta únicamente por fincas que eran propiedad de algunos mamos[15] que vivían en Nabusimake (el cual, desde ese entonces, se ha convertido en el principal centro del mundo arhuaco). Más adelante, en 1917, llegaron los capuchinos, que eran un grupo de misioneros católicos que se asentaron entre la población arhuaca con el fin de convertirla a su religión y extinguir sus tradiciones tachadas de "paganas"[16].

Para ello, los capuchinos construyeron un orfelinato, en el que muchos hijos de familias indígenas fueron internados para aprender las costumbres católicas, e ir eliminando las creencias arhuacas. Incluso, hacían que los hombres se cortaran el pelo, prohibían el uso de la lengua ikʉ, y organizaban matrimonios entre arhuacos y personas de otras etnias (como los kankuamos, los wayúus y los yukpas, comunidades donde también había orfelinatos), con la idea de ir disipando y eliminando las costumbres indígenas. Algunos de estos matrimonios organizados por la misión comenzaron a llegar a Ɉewrwa para poblarla permanentemente.

Muchas familias que viven hoy en Ɉewrwa son descendientes de estos primeros matrimonios, y, por lo mismo, son dueñas de grandes extensiones de tierra. Por ejemplo, está el

---

[12] Quiero aclarar que varios de los datos y fechas que expongo en lo que sigue, lo aprendí en una exposición que hicieron los docentes de la escuela de Ɉewrwa Esta exposición de los docentes ocurrió en una reunión de la comunidad, organizada en medio de un diplomado que dictó la Universidad del Rosario.

[13] Antes de que existiera un cabildo propio, la administración política de Ɉewrwa dependía de las autoridades de Nabusimake, que en ese momento era un centro que estaba gobernado por autoridades civiles (cuya figura principal era el Inspector de Policía, un líder que representaba el Estado en la zona) y por autoridades tradicionales (mamos y mayores). En la década del 60, se nombran algunos comisarios desde Valledupar, y ellos ejercían sus funciones políticas desde su casa, pero no de forma oficial (a pesar de que varias personas me contaron que ya eran reconocidos por la comunidad). Después, para la década de 1970, se elige oficialmente el primer comisario en Ɉewrwa, Juan Navas Izquierdo, y también el primer corregidor, llamado José Camilo Niño. Es hasta 1988, como me lo contaron algunos profesores de la escuela de Ɉewrwa, que se elige el primer cabildo, Santiago Mejía.

[14] Las zonas aledañas de Ɉewrwa se llaman: Zikʉta, Morotʉrwa, Gingaka, Seyʉmake, Gamʉke y Umʉke.

[15] "Los mamos son las autoridades tradicionales, es decir tanto políticas como espirituales, de los cuatro pueblos originarios de la SNSM." (Giraldo, 2014: 38) Sin embargo, hay que recalcar que existen otras autoridades políticas que median en las decisiones que se toman en los centros del resguardo, como lo es por ejemplo el cabildo o el comisario.

[16] Cabe aclarar que, como lo indica Bosa (2015b), los capuchinos ya habían ingresado a las tierras serranas desde el siglo XVI, y, con algunos apoyos de la Iglesia y el gobierno colombiano, habían logrado asentarse en algunas comunidades indígenas, pero sin tener mayores avances en su conversión religiosa. Con la consolidación de los gobiernos liberales en Colombia, a finales del siglo XIX, los capuchinos fueron expulsados. Así, fue hasta 1917 cuando lograron acceder a la población arhuaca e iniciar su proceso de conversión con la implementación de los orfelinatos (Bosa, 2015b).

matrimonio de Apolinar Izquierdo y Blasina Torres, el de Pedro Zalabata y Consuelo Torres, y el de los Zapata, los cuales fueron repartiendo sus pertenencias entre las generaciones familiares que les siguieron. Hoy en día también hay personas que recuerdan que sus parientes llegaron a Jewrwa huyendo de la misión capuchina. Mairo, un técnico ambiental nacido en Jewrwa, me contaba: *"Cuando los capuchinos llegaron a Nabusimake, que es el pueblo originario, los indígenas se empezaron a represar, y así muchos llegaron aquí. Claro que hasta acá también había tentáculos capuchinos. La escuela tiene una casita de bareque que hicieron ellos."* En efecto, aunque el orfelinato se hizo en Nabusimake, los capuchinos también impulsaron instituciones educativas en otras zonas: la escuela de Jewrwa, que fue fundada en la década del 60, logró crearse gracias a una iniciativa de la población arhuaca que comenzó a asentarse en este centro y que pidió apoyo a Lorenzo, un padre de la misión capuchina.

Tío Chan, como lo conocen en Jewrwa, es uno de los hijos del matrimonio de Apolinar y Blasina, y fue el primer profesor que tuvo la escuela. Él me contó que, después de haber hablado con el padre Lorenzo en Gingaka, la comunidad logró comenzar con su proyecto educativo. *"Apenas inició me dijeron 'coja a esos alumnos y enséñeles lo que sabe,' y yo les decía 'pero qué voy a enseñar si yo solo hice hasta segundo grado, ahí en el orfelinato.' Pero cogí y construí una casita como esta, de zinc y enrejado. Y ahí empecé. Suma, resta, multiplicación… aprestamiento. Lo que sabía, lo enseñé,"* cuenta el Tío Chan, que dio clase a diez estudiantes durante dos años. Así, gracias al apoyo con la escuela, y a la llegada de matrimonios arreglados por la misión, los capuchinos tenían una imagen más favorable entre muchas personas de la comunidad de Jewrwa, a diferencia de personas que vivían en otras zonas, como Simonurwa o la Zona Oriental.

Para las últimas décadas del siglo XX, la misión fue expulsada del territorio arhuaco. *"A los capuchinos finalmente se los tomaron en el 82* – me contaba el Tío Chan, con sus característicos cachetes rojizos -. *Llegaron 300 arhuacos allá al colegio, a la casa donde vivían los padres e incendiaron eso."* Aunque el Tío Chan – al igual que otros habitantes de Jewrwa – no apoyara la toma de la misión debido al apoyo que había recibido por parte de los capuchinos para formar la escuela de Jewrwa, para varios indígenas este momento fue clave para salir de las relaciones de subordinación que mantenían bajo este grupo religioso.

Como lo indican investigaciones como la de Bosa (2015b), las misiones se justificaron frente al Estado colombiano como una manera de ejercer un mayor control sobre las poblaciones indígenas, que hasta finales del siglo XIX, vivían en una relativa autonomía. José Romero,

nombrado Vicario Apostólico de Santa Marta en 1864, "presentaba a los misioneros como unos mediadores indispensables tanto para el control como para la incorporación de los indígenas a la nación." (Bosa, 2015b: 162-163) En esta medida, los capuchinos también se posicionaron como un grupo que impedía la libre determinación del pueblo arhuaco, que atentó contra sus creencias, y que representaba una presencia física de intervención estatal. Así, tomarse la misión fue un acto que, para muchos indígenas, permitió independizarse del bunachi, recuperar su territorio y consolidar el resguardo. No obstante, dado que la escuela había podido ser construida con la ayuda capuchina, el Tío Chan y sus compañeros profesores ejercieron resistencia cuando llegó el grupo de arhuacos que se había tomado la misión en Nabusimake. Napoleón, el cabildo indígena de ese entonces, fue quien lideró la toma. *"Aquí llegaron con Napoleón y todo, pero nosotros no dejamos. Allá en Nabusimake la escuela como que cerró un año, pero aquí continuó funcionando,"* me recordaba el Tío Chan.

De esta manera, ~~J~~ewrwa fue el único asentamiento en el que hubo personas que se opusieron a la salida de los capuchinos, y hoy en día hay familias que los recuerdan con aprecio. Tirsa, por ejemplo, estudió en el orfelinato hasta tercero de primaria, y siempre que habla de la misión me recuerda lo mismo: "*Yo sí tengo que decir que lo poco que sé, lo sé gracias a ellos, a las monjas, a los capuchinos."* Sin embargo, los capuchinos terminaron retirándose por completo del territorio arhuaco; como me lo explicaba Tirsa (quien, por cierto, está casada con un hermano del Tío Chan):

> *"Mientras estaban los primeros sacerdotes, ellos cuidaron mucho su propiedad, después ya último llegó un sacerdote llamado Javier. Él era, como decían, uno de esos revolucionarios, y repartió el gana'o y las tierras. Dejó las tierras a los indígenas. Ya venía tiempo que los indígenas las pedían, y los sacerdotes iban vendiendo. Cuando Javier quedó de administrador, vendió lo que quedaba, y otra parte la repartió."*

Así, poco a poco, los arhuacos fueron apoderándose de las tierras que le pertenecieron a la misión durante casi setenta años.

1.2. El café insertándose en ~~J~~ewrwa: los colonos, la marihuana, el auge cafetero y las asociaciones

Estos cambios en la tenencia de la tierra, con relación a la entrada y salida de los misioneros, también influyeron en su uso. La misión capuchina propagó un trabajo con la tierra que no se concentró tanto en el café. "*Tirsa, ¿la misión tenía café?," "No, María, solamente tenía gana'o."* Esto, además de que en Nabusimake el clima es mucho más frío, y la variedad de café que se produce en Colombia no crece con facilidad en alturas muy elevadas como la de este centro ik~~u~~. Entonces ¿cómo comenzó a propagarse el café? ¿Cómo llegó a la Sierra y qué impulsó

su producción? ¿En qué momento comenzó a cobrar tanta importancia en la cotidianidad de la gente?

Uno de los días de mi estadía en Jewrwa, Mairo, el técnico ambiental que ya se había vuelto un buen amigo mío, me preguntó con una mirada inquisidora y un tono burlón: *"Bueno María, ¿cómo va la investigación?"* Le respondí, fingiendo arrogancia, que iba tan bien que había decidido autoproclamarme la "reina del café". *"¿Ah sí?, respóndeme entonces, ¿De dónde viene el café? ¿Cómo llegó aquí?". "Es árabe,"* respondí, no porque lo hubiera preguntado antes, sino porque me habían repetido varias veces que el primer café que se propagó en Jewrwa era de variedad arábiga. No contento con mi golpe de suerte, Mairo siguió preguntando. *"Bueno, y ¿sí sabes cómo fue la historia de la preparación del café? ¿Sabes cómo se inventaron que el café se secaba, se tostaba, todo eso?"* Mi silencio demostró la negativa a la pregunta. *"Tú no sabes na',"* dijo Mairo, riendo, y con una sonrisa de satisfacción, se sentó a contarme la historia.

> *"Fue un pastor en Arabia. Allá, había matas de café, y el pastor se dio cuenta que cuando sus cabras se comían el fruto, como que saltaban, les daba un corrientazo. Entonces, él lo recogió y se lo llevó al rey. Le contó el efecto que producía en sus cabras. En el reino, se lo comieron, pero les supo feo, entonces el rey lo mandó a quemar. Dijo así, 'quemen todo eso', y fue ahí que empezaron a sentir el aroma del café. De ahí ya lo prepararon, lo bebieron, ¡les supo sabroso! Y vieron que sí tenía ese mismo efecto de las cabras, como que lo despierta a uno. Dicen que así fue la historia, así se dieron cuenta de que el café hay que tostarlo y beberlo."*

"Vea pues, linda historia, Mairo. ¿Y quién le enseñó a los arhuacos a prepararlo así?". Mairo se paró del banco en el que estaba sentado, cruzó los brazos, y me dijo *"¡ja! Tampoco te voy a decir todo yo."*

Nadie me supo responder con certeza esa pregunta. De hecho, no hay una fecha exacta que indique cuándo fue la llegada del café a Colombia. Sin embargo, para todo el país, es claro que el café es un sello nacional, un producto que nos representa en el comercio mundial y que ha marcado nuestra historia económica. "El crecimiento continuo de la producción del café entre 1910 y 1960 aproximadamente constituye el fenómeno más decisivo de la historia económica contemporánea de Colombia. El país se convirtió en el segundo abastecedor mundial de café y en el primero de café suave." (Palacios, 2002: 395) La expansión de la caficultura en la Sierra Nevada de Santa Marta coincide con estas fechas de auge nacional. Según el economista Joaquín Viloria (1997), las principales haciendas cafeteras de la Sierra se consolidaron a finales del siglo XIX y principios del XX, y casi todas le pertenecían a empresas o familias extranjeras. En las décadas de 1920 y 1930, hubo un periodo de descenso en el mercado cafetero, que coincidió con la Gran Depresión (Palacios, 2002), pero, a partir de 1955, se dio una recuperación en la producción regional "con la sola excepción presentada en 1980, producto quizás de los estragos

generados por la *bonanza marimbera* sobre la economía cafetera local entre 1970 y 1985." (Viloria, 1997: iii)

Como lo he dicho anteriormente, los capuchinos no fueron los responsables de este motor productivo cafetero: había otra población que también era dueña de tierras que hoy en día, en su gran mayoría, están en manos arhuacas; este grupo de personas es identificado entre los miembros de Ɉewrwa como "colonos". Los colonos eran bunachis, sin intenciones de conversión religiosa, que se adueñaron de áreas de tierras de la Sierra y utilizaron mano de obra indígena para trabajarlas. *"Los indígenas trabajaban pa'l bunachi* – me explicaba el señor Pacheco, un arhuaco que fue cabildo de Ɉewrwa, durante muchos años, en dos ocasiones; y antes de que existiera esta figura, fue inspector de policía[17] –. "*Yo trabajaba pa' uno que se llamaba Víctor Manuel Carrillo. Uh, eso tenía café. Es que en esa época sí se daba, no había broca[18] ni nada de eso, era solo café arábigo."* Los colonos, entonces, fueron quienes iniciaron la propagación del café. Incluso trajeron la primera despulpadora hidráulica, que llegó en la década del 60. Los cultivos cafeteros se propagaron hasta que en la década del 70 comenzó la bonanza marimbera.

Según los docentes de Ɉewrwa, en 1970 comenzó a llegar una ola de colonos, que se acercaban desde todas las regiones del país para sembrar marihuana en la Sierra. Antonio – uno de los pocos bunachis que aún residen y poseen tierras en el resguardo arhuaco – llegó a Ɉewrwa justamente en los años en que la bonanza marimbera estaba en auge. Para ese momento, en la década del 80, Antonio trabajaba en la finca de Pulido, un *cachaco*[19] que tenía tierras en Morotɯrwa[20], y que comenzó a cultivar marihuana. Durante la bonanza marimbera, varios productores – como Pulido y Antonio – reemplazaron grandes cultivos alimenticios y cafeteros por la siembra de marihuana, dado que "para finales de la década de 1970 el quintal de marihuana se llegó a pagar hasta en $110.000, mientras uno de café se vendía en $47.000 y uno de fríjol en $20.000[21]." (Viloria, 1997: 35).

[17] Antes de que existiera un cabildo en cada centro arhuaco, había inspectores de policía, que era la máxima autoridad de cada zona. Como lo mencioné en otro pie de página, en Ɉewrwa el primer cabildo fue Santiago Mejía, que fue elegido en 1988, después de la declaración legal del resguardo arhuaco en 1982.

[18] La broca es una de las plagas que más daño le causan al café a nivel mundial. Un productor me explicaba que es un insecto que entra por el "ombligo" del grano de café y se come la pulpa.

[19] Este término se usa en el resguardo para referirse a las personas no indígenas que vienen, generalmente, de la zona central de Colombia.

[20] Morotɯrwa es uno de los sectores que están dentro de Ɉewrwa, pero no cuentan con su propio cabildo.

[21] A pesar de esto, Viloria (1997) aclara que el Cesar – área a la que pertenece Ɉewrwa – fue el departamento caribeño que más mantuvo su producción cafetera (en comparación al Magdalena y la Guajira).

Así, el trabajo de Antonio y Pulido se inscribió en este aumento de cultivos de marihuana del resguardo, pero en 1985,[22] aproximadamente, ambos dejaron de sembrarla. *"Claro, era un buen negocio* – me explicaba Antonio –. *Pero… uno también toma conciencia, ¿no? Uno ve que eso es malo, ya uno deja de sembrar esas cosas. Y además hubo una época en que se puso malo el precio. Entonces dije pa' qué…"* De esta manera, el negocio se detuvo, y Pulido comenzó a sembrar caña y café, *"pero como él sí era cachaco puro puro, entonces a él sí le compraron la tierra. El Incora le compró eso como en el 85 y ahora vive en Pueblo Bello. Ya está viejón, mayor que yo."*

Después de la declaración legal del resguardo arhuaco en 1982, Antonio recuerda que tres años más adelante hubo una reforma en la que el Incora se encargó de comprarles tierras a los colonos y dárselas a los arhuacos. Así, poco a poco, con la intervención del Incora y la salida de la misión capuchina, el resguardo terminó siendo de propiedad casi exclusivamente indígena[23], siendo Antonio una de las pocas excepciones. *"Cuando yo me ajunté con Antonio, como en el 80, todavía aquí existían los cachacos, los colonos por acá, en el centro de Jewrwa.* – me contaba Lucila, la esposa de Antonio, mientras calentaba una olla de agua caliente llena de guineos en el fogón de su cocina. Las llamas del fogón iluminaban parcialmente sus ojos rasgados y pelo crespo, y sus manos tejiendo una mochila de fique – *Después fue que asearon y todos los cachacos se fueron. Esto estaba todo lleno de colonos, tenían las tiendas, vendían de todo. Luego, cuando sacaron a los capuchinos, fue que vino una ley para que salieran. Pero bueno, después me dejen al mío no me importa,"* me dijo Lucila, soltando una carcajada[24].

Con el descenso de la bonanza marimbera, empezando 1990, el Cesar aumentó su área de siembra de café en un 42% respecto a la década del 80 (Viloria, 1997). El porcentaje de tecnificación estimado, para ese entonces, era de 27%, con las variedades de café caturra y colombia. A mediados de los 90, los productores comenzaron a insertarse en el mercado

[22] Es importante agregar que para estas fechas también hubo una fuerte presencia guerrillera (las FARC y ELN) a lo largo del resguardo, y Jewrwa no fue la excepción. Encontré algunas historias que recuerda la gente, sobre cómo, por ejemplo, alguna vez echaron a unos guerrilleros que intentaron robar una tienda. Sin embargo, hace falta una investigación más extensa sobre las consecuencias que tuvo la presencia de grupos paramilitares y guerrilleros en la zona.

[23] Me gustaría agregar que en el 80 también hubo presencia de pastores evangélicos que se dedicaron a convertir a la población arhuaca a su religión, lo que generó una multiplicación de religiones, junto con la tradicional ikʉ y el catolicismo capuchino. No obstante, los evangélicos fueron expulsados de Jewrwa en el año 2006, cuando se da la toma de un tempo que habían construido ahí (específicamente en la región de Kankanachama).

[24] Vale aclarar que esta breve contextualización general de los cambios en la propiedad de la tierra en Jewrwa podría profundizarse mucho más. La información que presento se basa en los recuerdos de la gente con la que hablé y que presento en el texto, pero haría falta un examen detallado que haga un mapeo más exacto de las áreas y nombres que correspondan a los cambios en la delimitación de la propiedad.

orgánico de café. Dice Viloria que "los problemas fitosanitarios están controlados casi que de forma natural en la región, lo que lleva a una baja o nula utilización de fertilizantes químicos. Si a esto se le conjuga la tradición del café arábigo […], se tiene un gran potencial a ser explotado y exportado como café orgánico." (1997: 4) Fue en este marco que surgió la primera asociación de café orgánico en la Sierra, la cual impulsó un nuevo mercado que hoy mueve gran parte de la economía cafetera indígena en el resguardo.

Antonio – mientras dábamos un paseo por las tierras comunitarias pertenecientes a la escuela de Ɉewrwa – me comenzó a detallar cómo fue la llegada de Anei, esta primera asociación. Como mencioné anteriormente, la creó Aurora Izquierdo[25], una mujer arhuaca que estudió agronomía en la Universidad Nacional, y para su tesis de grado en 1995 llegó a su tierra natal, Ɉewrwa, con un proyecto novedoso. Empezó impulsando la siembra de café orgánico con un plan piloto en la finca en la que creció, donde actualmente vive su hermano José Luis. *"Yo como ya sabía de café le ayudé a hacer todo eso, a sembrarlas* – recuerda Antonio, mientras dejaba un rastro con las semillas y cáscaras de las mandarinas que veníamos comiendo en nuestro recorrido –. *Luego Aurora ya vino con el programa del café, o sea en forma de una organización. Una pequeña empresa… ella no sé si se imaginaría o soñaría que Anei llegaría a ser así como está ahora. Porque empezamos unos cuanticos, unos 20 o 30 creo yo. Y ahora está a nivel mundial."*

Mairo – que trabaja para Anei – fue la primera persona que me dijo las palabras que escucharía una y otra vez, en cada momento en que preguntaba por los impactos que había traído esta organización en los productores de café: *"Anei lo que hizo fue abrirle los ojos al productor, porque el único que se estaba lucrando de ese negocio era el bunachi, siendo que el café es la niña bonita de los cultivos. Es plata."* Como Mairo, muchos otros indígenas recuerdan cómo algunos bunachis[26] compraban el café arhuaco antes de que fuera la cosecha, por un precio muy inferior al que realmente cuesta este grano en el mercado. Lenín Izquierdo, un profesor de la escuela de Ɉewrwa, me explicaba:

> *"antiguamente el bunachi le fiaba al indígena, porque mientras no había cosecha de café y la gente se quedaba en lo que se le dice 'tiempo muerto', porque no hay otro sustento económico, el arhuaco le pedía prestado al bunachi para comprar sus alimentos. Cuando llegaba la cosecha, el indígena le daba al bunachi mucho más café que el que le habían pagado inicialmente. El café se malvendía."*

[25] Aurora también es descendiente de Blasina y Apolinar; ellos son sus abuelos, los padres de su papá.

[26] Estos bunachis podían bien ser los colonos que habitaban lo que hoy en día es el resguardo, pero también eran los que se conocen como "cacharreros". Estos eran bunachis que subían a la Sierra con sus mulas y les compraban mercancía a los indígenas para venderlas en el pueblo. Este tipo de mercado se resaltó desde la apertura de la carretera que conecta a Ɉewrwa con Pueblo Bello, en 1986.

Así el tema se convertía en un ciclo vicioso: después de malvender la cosecha, el indígena se quedaba de nuevo sin recursos, por lo que volvía a pedir prestado.

En este sentido, Anei – así como las otras asociaciones que se crearon más adelante – contribuyó a que la comunidad arhuaca se diera cuenta del enorme valor que tiene el café en el mercado, sobre todo si se trata de un producto que se puede vender como orgánico. Ati – una mujer que trabaja en el centro de compra y venta de Anei en Pueblo Bello – me contaba que la asociación tenía dos tipos de certificaciones, las cuales permiten que el café se venda como un fruto de alta calidad que le asegura beneficios al productor; estas son: la producción orgánica y el comercio justo. Ambas tienen cientos de lineamientos y reglas que Anei y sus productores deben cumplir para mantener su título. Para verificar esto, las certificadoras llevan expertos a la Sierra para que comprueben que el café esté cumpliendo con las exigencias requeridas, entre las cuales está, por ejemplo, no utilizar agroquímicos, hacer que el productor reciba una prima a mitad de año por el café que entregue, seguir el trayecto y separar el café de cada productor en costales identificados, no tener más de 3% de granos brocados, entre otros.

Estos requisitos se retribuyen con un mejor precio del café en el mercado. Anei se independizó de la Federación Nacional de Cafeteros, porque esta institución no siempre podía vender el café que les vendía Anei como orgánico, sino como café ordinario. Esto perjudicaba enormemente los ingresos de los productores y de la asociación, por lo que, para asegurar una venta orgánica del café, Anei hizo sus propios contactos para vender su grano; así, la Federación dejó de ser el intermediario. En esta medida, podría decirse que estas asociaciones permitieron una mejor solvencia e independencia económica entre la población indígena. De hecho, es algo que, como me lo dijo alguna vez Apolinar, uno de los líderes de la comunidad de Ɉewrwa, ya ha sido apropiado entre los miembros del resguardo: *"El café no es originario de aquí, el café llegó a la Sierra. Pero ya es algo nuestro. Es nuestro contrabando legal."*

1.3. Comprendiendo la historia de Ɉewrwa a través de las relaciones entre arhuacos y bunachis

Hasta aquí he querido mostrar líneas históricas que caracterizan a Ɉewrwa, y la posicionan como una región que se ha construido en torno a relaciones antagónicas o colaborativas con bunachis, personas que no son reconocidas como indígenas. Por un lado, están las transformaciones de las creencias y costumbres arhuacas con la intervención capuchina, además del control político y territorial que supuso la presencia de la misión (Bosa, 2015b). Por otro lado, están las disputas entre indígenas y colonos en torno a la tierra, a su producción y al

aprovechamiento de sus bienes, como vimos en el caso de la marihuana y el café. Así, es importante ver cómo la historia de esta comunidad es contemporánea a la de las personas no indígenas (Fabian, 2104), pues está completamente conectada a ella. Lo mismo podríamos decir en una vía contraria: la comunidad capuchina, o los colonos que fueron a instalarse en tierras arhuacas se construyeron a partir de sus relaciones con los indígenas. De esta forma, todas estas poblaciones estuvieron en una constante interacción, lo que impide pensarlas una separada de la otra.

Sin embargo, no podemos decir que eran relaciones simétricas o exentas de rivalidades. De hecho, los colonos y los capuchinos justificaron su intervención en la Sierra pensando en su "superioridad racial". Como lo indica Bosa (2015b), una de las formas en que los capuchinos e integrantes de la Iglesia en Colombia justificaron la intervención misionera en la Sierra ante el Estado, fue pensando en términos de diferencias raciales. Los misioneros y la Iglesia católica argumentaban que los indígenas, primero, tenían "almas impuras" que debían ser "salvadas". Y segundo, estos pueblos nativos vivían por fuera del control estatal, por lo que había que "contribuir a la sujeción de los indígenas[, los 'incivilizados',] a las autoridades civiles y a la explotación de las riquezas de sus territorios." (Bosa, 2015b: 156)

En este sentido, siguiendo a Fabian (2014), esta sería una de las maneras en que las oposiciones binarias entre incivilizados/civilizados, o puros/impuros, cobra un sentido metafórico, o una formación central dentro del lenguaje que define y diferencia a Occidente del Otro. Sin embargo, estas oposiciones solo ocultan las múltiples conexiones que existen entre Ɉewrwa, el mundo arhuaco, y las poblaciones bunachis, como lo pudimos ver en la breve reconstrucción histórica que mostré anteriormente. Estos grupos de personas comparten un Tiempo simultáneo, que tiene un orden cronológico, pero no por eso deja de confrontar y aliar poblaciones que tejen una misma Historia. Así, no podríamos entender lo que es Ɉewrwa, y su relación con el café, sin esta constante interacción con el mundo bunachi. Claramente estas interacciones no ocurren de formas armónicas o en condiciones igualitarias, pues, como vimos, tanto los colonos como los capuchinos tuvieron un momento de control importante sobre las comunidades indígenas. Sin embargo, estas relaciones están en constante transformación – como lo veremos al profundizar en la producción cafetera – y van redefiniendo las divisiones binarias entre poblaciones indígenas y no indígenas – como veremos en el cuarto capítulo –.

Ahora, es importante aclarar que, así como no podemos entender la historia de Ɉewrwa sin posicionarla como contemporánea a la historia de los grupos bunachis más próximos a ella,

tampoco podemos hablar de este territorio como si tuviera una población homogénea. Al contrario, como lo indica Fabian, hay que preguntarnos ¿cómo dejar de pensar al Otro como un todo? ¿Cómo dejar de totalizarlo, de marcarlo con una categoría que se opone a otra? Ante estas cuestiones, creo que la forma de hacerlo sería a través del aprovechamiento de la metodología etnográfica: mostrar la heterogeneidad de un grupo social a través de sus trayectorias particulares, con condiciones materiales y procesos de socialización distintos. A continuación, después de haber mostrado un panorama más general, intentaré cumplir con este objetivo, presentando las caras que guiarán el resto de mis reflexiones, y mostrando sus relaciones diferenciadas con el café.

Capítulo 2. Personas heterogéneas y relaciones diferenciadas con el café

En este apartado busco presentar a las personas a quienes más me acerqué durante mi trabajo de campo. Con esta breve contextualización de sus trayectorias de vida y de sus particularidades sociales, busco mostrar que cada persona está en una posición diferente para generar relaciones con el cultivo de café. Estas posiciones distintas permiten ver que cada persona, por más que haga parte de una comunidad, también es un universo único. Con esto me refiero a que, aunque hay variables sociales más amplias que atraviesan a los grupos humanos, como lo es por ejemplo el género, la etnicidad, la generación, etcétera, esto no es algo que defina o determine completamente a cada individuo, sino que cada uno tiene condiciones materiales y procesos de socialización específicos que los marcan, y que hacen que cada caso se represente solo a sí mismo. Es decir, no se trata de ver cómo cada persona es representativa de muchas otras (por ejemplo, pensar que, dado que una persona es hombre, entonces todos los hombres se comportan así), sino de entender cómo cada caso habla por sí mismo, y más bien muestra las formas particulares en las que es posible construir el género, el capital económico, el nivel educativo, o cualquier otra variable más amplia en el contexto de Ɉewrwa.

Caracterizar estas trayectorias es, en parte, contribuir a reconstruir las heterogeneidades de un lugar y tiempo específico. Como lo indica Bourdieu (2001 [1973]), las personas tienen posiciones distintas en un espacio social determinado, y estas posiciones están marcadas por las diferentes formas del capital. La gente trabaja a lo largo de su vida para acumular capitales, los cuales se pueden obtener "bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o 'incorporada.'" (Bourdieu, 2001 [1973]: 131) Estos capitales, en su forma económica y cultural, regulan lo que Bourdieu entiende como *espacio social*. Este concepto, como lo resalta Del Cairo

(2003), se refiere a la forma en que los espacios se *hacen* a partir de relaciones, en las que los capitales son centrales.

Los espacios sociales, entonces, no son estáticos, sino multidimensionales, heterogéneos y están en constante construcción. Cada persona, dependiendo del capital que tenga, se puede relacionar con lo que lo rodea de formas particulares. Son estas relaciones las que construyen constantemente el espacio social, y son también las que conforman las jerarquías entre individuos. Entonces, un contexto dado se construye constantemente a partir de estas posiciones diferenciadas entre individuos. Por ello, lo que quiero preguntarme es cómo las personas a las que presentaré, sus trayectorias de vida, y los diferentes capitales que han acumulado, dan cuenta de algunas de las formas en las que se construye el espacio social de Ɉewrwa.

Ahora, es importante aclarar que los capitales también varían dependiendo del campo en el que se utilizan. Esto porque hay contextos en que ciertos capitales se valoran más que otros, y cambian las posiciones de los individuos. "Así, los grupos de agentes se disponen de manera diferenciada en el campo a partir de las posiciones relativas que en él ocupan." (Del Cairo, 2003: 45) En esta medida, los capitales de la población con la que trabajé funcionan y jerarquizan a los individuos de maneras específicas al interior de Ɉewrwa, pero estos mismos capitales cambiarían su valor en un contexto distinto al del resguardo, o inclusive en un asentamiento arhuaco diferente a Ɉewrwa. En esta investigación, nos concentraremos en cómo las trayectorias de vida de las personas nos hablan del tipo de capital que han acumulado, y cómo estas posicionan socialmente a las personas específicamente en Ɉewrwa.

Quiero aclarar que, a pesar de que busco mostrar los capitales de las personas con las que trabajé, los retratos que presentaré se concentran, sobre todo, en reconstruir de las trayectorias de vida de estos individuos. De esta forma, más que hablar y diferenciar tajantemente los capitales de las personas, cuento sus historias, y la manera en que ellos mismos las relataron en las entrevistas que hice. A lo largo de sus discursos se hace evidente la presencia y las valoraciones de sus capitales. Con esta breve reconstrucción de sus trayectorias de vida, confío en que nuestro contexto inicial de Ɉewrwa se enriquecerá aún más, y nos permitirá ver a mayor profundidad su heterogeneidad interna: complejizaremos cómo se posicionan y se relacionan arhuacos entre sí, rompiendo con mayor fuerza la homogenización que muchas veces implica la categoría "indígena" (Bosa, 2015a; Fabian, 2014).

Ulloa (2001) plantea que "las identidades tienen que ser analizadas como relacionales y no como la emergencia histórica de entidades categóricas" (6). En este sentido, si queremos desentrañar la "identidad arhuaca", por llamarla de alguna manera, o más bien, entender las prácticas y discursos de algunas personas a través su relación con el café, debemos entender que, en realidad, este concepto se compone de una multiplicidad de relaciones, mediadas por posiciones sociales diferenciadas (Bourdieu, 2001 [1973]), que complejizan la realidad que queremos examinar. Como lo indica Trouillot (2003), el lenguaje etnográfico nos puede abrir una salida para dejar de omitir las heterogeneidades, complejidades y las relaciones de poder imbricadas entre personas o entre grupos poblacionales, a través del uso de conceptos estáticos o cerrados, como lo es por ejemplo "cultura". Es en este marco que propongo mostrar las trayectorias de vida de las personas con las que trabajé, identificando puntos importantes para captar cómo utilizan sus distintos capitales en relación con el café.

2.1 Antonio, un bunachi en ~~J~~ewrwa

Iniciaré con una persona de ~~J~~ewrwa que nos conecta a la historia de colonización del territorio. Antonio Vallejo es de los pocos bunachis colonos que se quedaron en el resguardo. Aunque no se reconoce como arhuaco, Antonio hace parte de la comunidad ik~~u~~, y tiene una familia, tierra, e hijos indígenas. Su relación con el café empieza desde varios años atrás, antes de llegar a la Sierra. *"Yo el café lo miraba por televisión. Y... esa ambición ¿no? Decía 'bueno, yo tengo que aprender a coger café.' Entonces salí de mi casa y llegué a lo que es Valle del Cauca, a un pueblito que se llama Caicedonia. Ahí aprendí a coger café."* Antonio tiene 60 años, es oriundo de Puerto Asís (Putumayo), y tiene el pelo color grisáceo y ojos olivos. Desde que se volvió "caminante", como él mismo se identifica, y salió de su tierra de origen, este hombre continuó siguiendo el rastro del café en nuevas tierras, hasta subir a la costa norte del país.

> *"A mí me gusta conocer, ver las cosas por mí mismo. Si usted no lo vive, a usted le pueden decir cualquier cosa y usted se la cree. Qué día un señor venía diciendo que él de solo pasar caminando por un cultivo de marihuana había salido mareado. '¡Qué va!' pensé yo, 'ese señor está es hablando carreta. Seguro que nunca ha sembrado ni una mata de marihuana'."*

Antonio, en efecto, me sorprendía continuamente cuando me contaba todas las cosas que había hecho y que sabía hacer. Nunca había conocido a alguien tan hábil y versátil para el trabajo rural como él; sabe manejar machetes y motosierras, cuida su café y el de otras fincas, ha sembrado coca y marihuana, algodón y hortalizas, y es el celador de la escuela de ~~J~~ewrwa, un trabajo que implica ser un "todero": desde manejar las llaves de cada salón hasta cuidar de los cultivos comunitarios que están para recolectar los alimentos de los niños que asisten a ella.

Antonio estudió hasta quinto de primaria, y desde ahí se puso a trabajar. Cuando cumplió 18 años, y ya tenía los papeles para andar tranquilo, salió de su casa a caminar. Mirando cómo los demás productores arrancaban los granos de café de las matas de Caicedonia, Antonio se volvió un experto en recoger café.

> *"Yo el primer día tiré un cocado de café al saco y ya pesaba un arroba. Yo contento, decía 'ya tengo un arroba'. Y le eché otro, 'ya tengo dos arrobas', pensaba. Hasta que dije 'bueno, ya tengo cuatro arrobas'. Y da la sorpresa que cuando llego a medirlo por la tarde, el patrón lo recibe y lo lleva a un beneficiadero para ver cuánto cogió cada trabajador. Cuatro arrobas de ese café en rojo, da solo un arroba de café seco. '¡Erda!' pensé, pero yo callado. Y me dice el patrón 'casi coge el arroba, le rinde'."*

Desde ahí Antonio entendió que el café vale mucho más cuando está seco, supo que si le rendía podía recoger varios surcos en un día de trabajo, y aprendió a seleccionar los granos rojos y amarillos de las matas, sin arrancarles las hojas. Él continuó su camino hasta los Llanos Orientales, donde aprendió a recoger algodón junto al *cachaco* del que hablé anteriormente, un tolimense apellidado Pulido. Fue con él con quien llegó a la Sierra, en la década del 80, y fue en su tierra en Morot~~u~~rwa donde comenzó a cultivar café serrano.

En el 1982 conoció y se enamoró de Lucila; actualmente tienen diez hijos, la mayor tiene más de 30 años, y la menor 15. Gracias a su trabajo y el de su esposa Lucila, la mayor parte de su descendencia tuvo la educación básica asegurada, *"todos excepto Mery, la primera, ella dejó el estudio porque se casó muy joven."* Hoy en día algunos de sus hijos tienen un técnico en el área de salud y trabajan en este mismo sector. Además, la mayoría ya tiene sus propios hijos, por lo que en las fiestas de fin de año la casa de Antonio se llena con familiares de todas las generaciones; incluso, ya tienen una bisnieta.

Antes de que Pulido vendiera sus tierras, cuenta Antonio, él también cultivó marihuana. Sin embargo, en el 85 aproximadamente, Antonio dejó de sembrarla, en gran parte porque el precio declinó. Pero este no fue el último negocio ilícito de Antonio, pues a finales de los 80 viajó de nuevo al Putumayo, donde la coca estaba en boga. *"Después de ocho años volví, y ya todo mundo tenía coca. Entonces uno llega y también se mete al cuento, ¿no? Claro que tampoco uno la va a sembrar en el patio del pueblo. Se va uno pa' las fincas, lejos. Una hora, dos horas del pueblo. Y como allá está metida la guerrilla, entonces la policía no se mete."*

No obstante, dice Antonio, manejar un cultivo ilícito es demasiado arriesgado, *"en cambio si usted lleva un poquito de café de esos no tiene ningún peligro. Lo que sí da es más plata. Usted sabe el trabajo que tiene uno pa' coger un poquito de café de esos. Mucho trabajo, mucho gasto. En cambio si siembra un cultivo de coca, con menos trabajo tiene más dinero. Y*

lo que quiere uno es dinero." Antonio piensa que el café requiere un gran gasto de tiempo y capital, pero desde que se mudó a Kankanachama, hace 23 años, ha sembrado cada vez más surcos de café. Le pregunté por qué no se había quedado en Morotɨrwa, donde tenían una casa en un área de tierra que el padre de Lucila les había heredado. Antonio me respondió que su ambición siempre había sido la educación de sus hijos, y como en Morotɨrwa no había escuela, tenía que acercarse más a Jewrwa[27]. *"Yo aquí no iba a hacer gran cantidad de plata, no iba a hacer capital, pero por lo menos estaba cerca a la escuela."* En Kankanachama mitad de la tierra es herencia del padre de Lucila, y la otra mitad la han ido comprando poco a poco.

Antonio también se ha interesado más en el café en los últimos años, porque él es socio de Anei desde que comenzó el proyecto piloto de esta empresa. De hecho, él hizo el semillero para ir a sembrarlo en la primera finca de café Anei. Por ello, tiene una muy buena relación con Aurora Izquierdo, y ha pensado que a futuro la asociación podría ayudarle con la construcción de otra casa que quiere tener en su finca. Además, por medio de Anei, Antonio ha asistido a talleres y reuniones en las que se habla sobre técnicas de sembrado, sobre variedades de café, formas de abono, etc. Para esto, Antonio a veces contrata personal, pero si no, él mismo se encarga del trabajo; él tiene su propio beneficiadero a motor, que consiguió también gracias a la ayuda de Anei.

Alguna vez le pregunté a Antonio si estaba interesado en comprar más tierra de la que tenía, y me respondió que estaban pensando en un lote en un cerro aledaño. También me contó que quería construir un baño. *"Pa' estos lados de la parte falduda tampoco nadie tiene baños. Aquí los baños están en el centro, en Jewrwa apenas. Y eso es lo que también a veces se le dice a los políticos: todos vienen en carrito por el centro, pero nunca se meten pa' los lados. Las necesidades siempre están en las partes más lejanas."* Pensé que Antonio tenía razón. Yo misma, la primera vez que visité Jewrwa, creía que era un lugar pequeño: solo conocía las propiedades que colindaban con la carretera central, la que limita con la oficina del cabildo, la escuela y el centro de salud. Sin embargo, después de mi larga estadía, descubrí los múltiples caminos recónditos y escondidos que tiene este asentamiento del resguardo, de los cuales seguramente no conozco aún ni el 50%.

Entonces, a manera de resumen, podemos ver que Antonio, aunque no es indígena, hace parte de las dinámicas cotidianas de Jewrwa por su amplio conocimiento alrededor del trabajo

[27] De Morotɨrwa a la escuela de Jewrwa son 60 minutos a pie, desde Kankanachama son 25 minutos aproximadamente.

con la tierra, por su matrimonio con Lucila, y su aceptación dentro de la comunidad. De hecho, en la Asamblea General de principios del 2016, las autoridades hablaban sobre las restricciones que hay para los bunachis que quieran obtener títulos de tierras dentro de los límites del resguardo. Sin embargo, Antonio me explicaba que él tenía buena relación con la gente, y que por eso en todo el tiempo que llevaba viviendo en Ɉewrwa nunca le habían puesto problemas. Incluso, cuando él inició a trabajar con Anei, esta asociación solo tenía pensado tener socios ikʉ, y no por esto se excluyó a Antonio del proyecto, sino que se aprovechó su amplia trayectoria con el café para comenzar la empresa. Así, con el ejemplo de este hombre, vemos cómo el mundo arhuaco comienza a complejizarse: no tiene que haber una condición necesaria y suficiente para definir quién es un indígena y quién no (Bosa, 2015a), pues la ascendencia familiar, la historia y el origen social de Antonio son completamente distintos a los de un indígena que sea originario de Ɉewrwa (una figura que podría ocupar cualquiera de los hijos de este señor). Así, aunque Antonio no se reconozca como arhuaco, hace parte de las dinámicas de esta comunidad, y su relación con el café es una manera de poner esto en evidencia.

Vemos, además, el valor prioritario que este hombre le da a la educación de sus hijos e hijas. Pocas familias en Ɉewrwa logran hacer que sus hijos terminen el bachillerato, y mucho menos que lleguen a instituciones de educación superior. Esto es, en parte, porque este tipo de capital académico no es tan esencial al interior del resguardo. Claramente, como veremos más adelante con otras personas, los títulos académicos en el resguardo permiten tener ciertos trabajos, pero en Ɉewrwa también pesan otro tipo de capitales. Por ejemplo, como me lo decía Antonio, la cantidad de la tierra que se posee es importante, pero también su ubicación geográfica: no es lo mismo tener una finca cerca de la carretera, que encima de una montaña donde solo se puede llegar a pie o en mula. Este, por ejemplo, es uno de los privilegios de la siguiente persona a la que presentaré: Chepe tampoco completó el bachillerato, pero tiene amplias hectáreas, con una ubicación central.

2.2 José Luis Izquierdo (Chepe), el hermano de Aurora

Cuando veo a José Luis, al "viejo Chepe", como le dicen, siempre pienso en un centauro. Chepe no tiene una pierna, se la tuvieron que amputar del muslo para abajo después de un accidente que tuvo en un carro. De milagro se salvó, y ahora maneja tan bien las muletas que a uno se le olvida que le falta una de sus extremidades. Chepe tiene dos grandes fincas, una cerca del centro de Ɉewrwa y otra en Morotʉrwa, y la distancia entre ambas es un poco más de una

hora a pie. Apenas ocurrió el accidente, Chepe subía de una finca a otra en carro, pero el viaje le salía bastante caro. *"'No, yo tengo que montar en bestia porque o si no, 'magínese pa' ir a la finca,' decía yo. Hasta que un día ya me puse, me monté en una yegua muy briosa y ahí ya mejoré, ya sentía que veía todo diferente allá monta'o. 'Ya pasó lo peor,' decía yo, 'un avance grande.' Las primeras veces, eso sí, cuando iba a orinar me daba miedo bajarme y me orinaba arriba de la mula."* Pero esos son tiempos pasados; hace rato que Chepe monta caballo a la perfección; su yegua es briosa, pero él va tranquilo y equilibrado sobre ella, con las muletas sobre un costado del animal. Va con tanta gracia, que pareciera que sus piernas fueran las del caballo, igual que las de un centauro.

En la finca de Ɉewrwa, Chepe tiene ocho hectáreas (un área bastante amplia en comparación con lo que posee la mayoría de habitantes de la zona) sembradas con un monocultivo de caña. Y atrás de su casa, abriéndose paso entre los cañales con ayuda de sus muletas, Chepe tiene un trapiche de motor que hace que cada tanto su casa huela dulce, a panela fresca. Cuando van a moler, los trabajadores de Chepe comienzan antes de medianoche, trabajan sin parar hasta la madrugada, y siguen hasta el mediodía. El motor suena permanentemente, como una locomotora andando. Una persona se encarga de ir metiendo, una por una, las cañas por el trapiche. Este las muele, las exprime sacándoles todo el jugo y bota su cáscara a un lado. El líquido que queda se pone a calentar, y se revuelve con un gran cucharón en una paila calentada por leña; al fuego lo avivan, además de la leña, con las cáscaras que desarropan el jugo de la caña. Puro jugo de caña, guarapo caliente, y cuando se pone a enfriar, quedan trocitos de panela pulverizada, que luego se corta y moldea en pequeños bloques listos para venderse.

Chepe es descendiente directo de uno de los matrimonios que, como mencionaba anteriormente, llegaron primero a Ɉewrwa: Apolinar[28] y Blasina. Uno de los hijos de este matrimonio es el papá de Chepe: el mamo Buncha (quien, como dato curioso, tuvo más de cuarenta hijos; me han dicho que ni él mismo tenía clara la cuenta de cuántas personas logró procrear). Chepe fue uno de los hijos del primer matrimonio de Buncha, una señora a la que le dicen Mita, un apodo para María Auxiliadora. Buncha y Mita eran dueños de varias hectáreas de Ɉewrwa y de las zonas que rodean este centro, y cuando ellos vivían en esta finca, tenían, más

[28] Como hemos visto y veremos a lo largo de este escrito, este matrimonio tuvo varios hijos que lograron heredar y apropiarse de largas extensiones de tierra en Ɉewrwa. Quisiera hacer una aclaración sobre Apolinar, que fue un personaje curioso porque fue mamo, una figura de autoridad y espiritualidad muy importante entre los arhuacos, pero también estuvo en el orfelinato de Nabusimake, y fue educado por los capuchinos. Así, fue un hombre que adquirió conocimientos importantes del mundo bunachi e indígena, y eso mismo se vio reflejado en la educación de sus hijos.

que todo, ganado. La propiedad de esta pareja permitió que Chepe, que siempre ha preferido la vida y trabajo en el campo que en la urbe, heredara suficiente tierra para sostener sus dos grandes monocultivos: en Jewrwa el de caña, y en Morotɨrwa, de café. Claramente, la tierra no solo le pertenece a Chepe, sino que cada uno de los hijos de Buncha y Mita tiene derecho a una parte. Sin embargo, Chepe es de los pocos hijos de Buncha que aún viven en Jewrwa, la tierra donde se criaron, y no en la ciudad; por eso mismo, es él quien administra la tierra y su producción.

No obstante, Chepe me contaba que, en teoría, los ingresos que produce la finca le pertenecen a él y otras tres hermanas: Aurora (la dueña de Anei), Blasina y Belkis[29]. *"'Chepe, ¿y lo que te da la panela lo repartes?,' 'No, yo hasta ahora no… no. Pues les doy panela, pero de pasar cuentas así como se comenzó el cultivo desde pequeño y se ha ido engrandeciendo. Plata no les he dado.'"* Burlándome de esa respuesta, le pregunté a Chepe si las hermanas no le reclamaban, y me dijo que sí, entre risas, *"pero ahí les digo '¡como que amanecieron sin el tinto, que están reclamando esa vaina, una bobada de esas!'."* Igualmente, entre ellos como hermanos han buscado apoyarse en los diferentes negocios que han montado: Chepe, junto con sus hermanas Blasina y Belkis, es un fiel socio de Anei, y su finca fue uno de los proyectos pilotos de siembra de café[30].

El trapiche de motor para moler la caña que tiene Chepe lo consiguió hace siete años – antes tenía uno arriado por mulas, pues tenía varias para bajar el café desde su finca al pueblo – , y la caña la siembra hace diez. Antes la utilizaba solo para alimentar a los animales, pero luego se dio cuenta que traía muchos más ingresos molerla. *"Fue un día que bajé a Pueblo Bello y un tipo me dijo 'yo tengo un trapiche, te lo dejo con todo y paila,' yo le dije 'bueno, te doy dos vacas paridas,' '¡Ah bueno!' Entonces se me hizo fácil. Fui, saqué dos vacas y las cambié por el trapiche. Y yo vi que sí, da más resultado molerla que echárselo a los animales. Esos animales no dan la utilidad que da moler la caña, la panela."* Así, para Chepe el trabajo en el campo ha sido una parte esencial de su vida, tanto así que cuando tuvo la oportunidad de estudiar, prefirió retirarse en séptimo y quedarse cuidando de la finca, apoyado por su familia, que quedaba contenta de saber que alguien se quedaría cuidándola. *"Sí, porque mi papá tuvo un momento en que estuvo bien económicamente. Ya después más bien no… al hijo veinte ya no le quedaba tan fácil darle estudio."*

[29] Blasina es la gerente de Dusakabi, la EPS indígena, y Belkis fue la primera jueza indígena en el país.
[30] En un momento también intentaron sembrar limoncillo en la finca, antes de cultivar la caña, para vender unos aceites que se vendían a un muy buen precio en algunas ferias. Sin embargo, el producto no terminó siendo rentable.

Entonces, podemos ver que Antonio, el bunachi, y Chepe, el hermano de Aurora, tienen niveles de estudio similares, pero linajes familiares muy distintos. Antonio es un bunachi, que tiene familia indígena por su matrimonio con Lucila; aunque ella también es Izquierdo, es de una familia diferente a la de Chepe (quien, como vimos, es hijo de dos indígenas). El origen familiar de las personas marca grandes diferencias entre ellas, pues este influye en aspectos como la propiedad de la tierra al interior del resguardo. Así, Chepe cuenta con varias extensiones de tierra porque fue heredero de un matrimonio dueño de largas hectáreas. Además, él ha tenido la oportunidad de administrar tierras que, en teoría, le pertenecen a más de una persona, solo que sus hermanas han decidido dedicarse a estudiar carreras profesionales y manejar otros negocios y trabajos por fuera de Ɉewrwa (como Aurora, que es la dueña de Anei, o Blasina que tiene un puesto de alto nivel y administrativo en la IPS indígena, Wintukwa). Por último, otra diferencia que creo importante resaltar es que Chepe cuenta con monocultivos de caña y café, y con la infraestructura necesaria para vender sus productos. Antonio solo tiene uno de café, aunque hace múltiples trabajos a lo largo del año para tener ingresos extra. A continuación, presentaré a una mujer arhuaca, que tiene un nivel de estudio mayor al de Antonio y Chepe, y tiene intereses laborales diferentes al del café o la caña.

2.3 Claudia Izquierdo, la funcionaria del puesto de salud

El verdadero apellido de Claudia debería ser Torres, porque su abuelo era de apellido Torres. Sin embargo, fue la abuela quien registró al papá de Claudia, y ella, que era hija de un hermano de Apolinar (de nuevo, de las primeras personas que vinieron a vivir a Ɉewrwa), tenía Izquierdo como su primer apellido. Por eso, el papá de Claudia, y ella y todos sus hermanos, quedaron siendo Izquierdo. Son diez hermanos en total, y todos se criaron en Ɉewrwa; el papá de Claudia, antes, tenía otro lote por Seyumake, pero lo vendió. "*Acá en Ɉewrwa el terreno no es muy amplio, bastante reducido para la cantidad de hermanos que somos."* Le pregunté a Claudia por qué el papá había vendido la otra área de tierra, y me dijo *"yo me imagino que quizá a muchas familias les pasa eso, porque a mí me ocurre. Hay días que yo simplemente estoy pensando, 'erda, tengo que buscar para comer,' y se me olvida pensar en el futuro. A los papás les ocurre eso cuando tienen varios niños chiquitos llorando, esperando que les traigan."*

Claudia habla perfectamente español y lengua ikʉ. Nació en Ɉewrwa al igual que sus otros hermanos. La mayoría son mujeres, y varias de ellas se casaron con hombres que tenían tierras en otras zonas, por lo que se fueron de Ɉewrwa. *"Yo vivo acá. Y bueno, me casé con alguien de acá, entonces a dónde me voy"* – me explicaba Claudia, riendo – *"y está bien porque*

estoy cerca de mis padres." Claudia tiene 32 años, el pelo largo hasta la cintura, una sonrisa contagiosa y las manos pequeñas y gorditas. Estudió la primaria en Ɉewrwa, y el bachillerato en el internado de Nabusimake. Cuando se graduó, otros cuatro hermanos de ella estaban estudiando aún en el colegio, *"entonces mis papás no tenían plata para mandarnos a estudiar, nos tocaba a cada uno pensar de dónde arrancábamos."* Solo Claudia y otro hermano de ella terminaron el bachillerato, el resto lo dejó por diferentes razones, aunque sus padres buscaron garantizarles a todos la educación media. *"Terminé y me quedé pensando qué hacer, 'pero sí debo estudiar,' decía."* Este convencimiento hizo que Claudia, después de trabajar algunos años como secretaria con las autoridades de Ɉewrwa y en una casa de Valledupar como niñera, se inscribiera a una corporación para estudiar secretariado.

"Yo primero intenté a la Universidad Popular, pero yo no sé, yo me inscribí pero como no sé cómo funciona ese cuento. Me dijeron 'no, que toca sacar un certificado con el cabildo pa' que eso te salga,' – interrumpí a Claudia y le pregunté si se refería a las becas que daban las instituciones a las comunidades indígenas, y ella asintió con la cabeza – *pero yo ya había hecho, gastado mucho en transporte y eso, entonces yo dije 'no, no voy a recibir algo de lo que no tengo.' Entonces me inscribí mejor a la corporación."* Cuando se graduó de allí, Claudia volvió a Ɉewrwa y trabajó como profesora durante un año, y cuando salió, en el 2010, le ofrecieron el puesto que tiene actualmente en Wintukwa[31]: promotora de salud. El trabajo como promotora requiere que Claudia carnetice a todos los afiliados en la base de datos de Wintukwa, que haga censos poblacionales, que induzca a la gente a asistir a los programas de salud, entre otras tareas. Es decir, es, sobre todo, llevar el registro de la comunidad en el centro de salud.

Recuerdo que una vez yo iba caminando con Claudia, acompañándola a hacer una visita de registro de una embarazada. Cuando regresábamos al centro de salud, pasó una señora de manta, muy alta y con la mirada perdida. Claudia la detuvo, y en lengua, le dijo que no la había podido encontrar en la base de datos de Wintukwa. La señora le explicó que ella había perdido sus documentos hace rato. Claudia asintió, y le recomendó que se pasara por el puesto de salud. Cuando nos separamos de la señora, Claudia me explicó que ella era de Nabusimake, y se había venido a vivir aquí, pero no la habían podido atender porque no estaba en la base de datos, y era importante hacerlo porque la señora estaba embarazada. *"Ay no, pero yo a veces me pongo a*

[31] Wintukwa es una IPS, una prestadora del servicio de salud. En Ɉewrwa la EPS que cobija a los indígenas de llama Dusakawi.

pensar y no entiendo. Pues si no tiene papeles, pa' qué, por qué no la atienden y ya… Esa es la ley bunachi que a veces no entiendo."

Actualmente Claudia vive con su esposo, Nelson, con quien se casó con la ceremonia tradicional ik~~u~~, y tienen una niña, Ximena. Viven en un lote que era de Leonel, el suegro de Claudia y uno de los hijos de Buncha, y que Nelson comenzó a trabajar. *"O sea, el lote era de Leonel pero Nelson empezó a trabajarlo, y el papá tampoco le dijo que no. Y ahí estamos."* Claudia me explicaba que como en ~~J~~ewrwa mucha gente consigue tierra así, por herencia, esta no tiene que tener documentos de propiedad, sino que la gente sabe lo que le pertenece porque viene de líneas familiares. *"'¿Claudia, y qué tienen sembrado ahí?,' 'Pues Nelson tiene café, yuca, malanga, guineo…,' 'Ah, o sea, tú también tienes café,' 'Pues mío, mío no. A mí me gusta mucho diferenciar eso. No me gusta decir que eso es mío, porque en cualquier momento me tengo que despegar, y… Después uno sufre, entonces no'."* El esposo de Claudia estudió hasta octavo, pero se retiró porque se "desordenaba" mucho, así que el papá lo puso a trabajar en la finca. Hoy en día ha pensado en afiliarse a Asocit, la tercera asociación de café orgánico que ha surgido entre manos arhuacas.

Hasta aquí quiero resaltar que Claudia es una de las pocas personas que ha obtenido títulos superiores en ~~J~~ewrwa. La gran mayoría de mujeres se dedican al trabajo como amas de casa, criadoras de sus hijos, y, en muchos casos, su mayor aporte económico al hogar proviene de la tejeduría y venta de mochilas. Claudia, por el contrario, teje más por gusto que por necesidades económicas, pues, a diferencia de mucha gente de la comunidad, cuenta con un salario fijo. Esto influye en que ella pueda decir que le gusta separarse de lo que produce su esposo, quien sí está más involucrado en el cultivo de café. Así, la posición social de Claudia, marcada por sus títulos académicos y por su trabajo, permiten que ella no tenga la necesidad de depender directamente del ingreso económico cafetero. A continuación, presentaré a un hombre de la misma edad que Claudia, y para quien el café es mucho más central económicamente hablando.

2.4 Sergio Izquierdo (Chejo), el acordeonista

La casa de Sergio, que queda a unos cinco minutos de la oficina del cabildo, pareciera estar siempre de fiesta. Sergio tiene un acordeón, y cada vez que puede practica algunas canciones de chicote, la música tradicional ik~~u~~ (que antes no tenía acordeón, pero ahora es el instrumento predominante). El chicote en acordeón es la repetición constante de uno o dos acordes en el acordeón; generalmente no tiene letra, y se acompaña con el baile en parejas: hay

que tomarse de las manos, e ir moviéndose de un lado a otro. Pies juntos, pie izquierdo se separa, pies juntos, pie derecho se separa, y pies juntos otra vez. A mí al principio me desesperaba del aburrimiento que me causaba, pero después aprendí a cogerle el gusto y bailar chicote horas enteras. Como Sergio (o Chejo, como le dicen) es de los pocos que tocan acordeón en Ɉewrwa, siempre lo llaman para animar las fiestas, y él va contento.

Chejo, además, trabaja en su finca. Fue heredada de su papá, Félix, que es hijo de Calixto y su primera esposa, uno de los hijos de Apolinar y Blasina. Hace tres años comenzó a sembrar caña, café, guandul, maíz, malanga, hayo (matas de coca, para poporear) y guineo, lo que ya le está dando frutos; y también está preparando un terreno para su huerta. *"Antes esto estaba dejado, se había vuelto puro rastrojo. Tocó limpiar y empezar a producir."* Chejo me contaba que antes de eso la finca se había perdido, todo el terreno se había rastrojado, porque nadie la había trabajado: él estuvo pagando una pena en el calabozo durante cinco años, pues tuvo un encuentro con un bunachi durante una velada alcoholizada. Por ello, Chejo está recuperando su finca, y cuenta con herramientas para hacerlo: tiene un trapiche que está en la finca del cabildo, pero él puede usarlo cuando quiera, y tiene una guadaña para limpiar los terrenos de las hierbas mucho más rápido que con un machete.

Chejo estudió la primaria en Ɉewrwa, y luego comenzó el bachillerato en Nabusimake. Cuando iba en séptimo, se fue para Pueblo Bello y allá hizo octavo, en el año 2000. *"Bueno, en esa época ya se escuchaban las cuestiones de cuando llegaron los paramilitares en esa época. Y era un momento difícil porque me acuerdo que asesinaron a dos personas. Una que fue el papá del que hoy es alcalde de Pueblo Bello, de Pacho*[32]*."* Después, en el 2001, Chejo subió a estudiar nuevamente en Nabusimake, pero decidió volarse para su casa. En Ɉewrwa nuevamente el papá lo castigó, y duró dos años seguidos sin estudiar.

> *"Luego de ahí fue que me animaron 'no, que tiene que estudiar, terminar,' ahí sí ya fui a Nabusimake. Bueno, en esa época ya se puso crítico, ya ahí sí ya tenían más fuerza los paramilitares. Llegó una época donde no dejaban pasar pero absolutamente nada de comida, porque creían que lo que subía aquí se iba pa' alimentar a la guerrilla. Recuerdo tanto que una vez al desayuno en la escuela de Nabusimake nos dieron solo dos guineos y una aguapanela. No había nada que comer, eso fue en el 2002."*

La historia de los dos guineos y la aguapanela es algo que muchos exalumnos recientes de Nabusimake recuerdan; es como un hito de la violencia paramilitar que vivió Pueblo Bello y se extendió hasta las alturas de la Sierra.

[32] Francisco Villazón (Pacho) fue elegido como alcalde de Pueblo Bello en las elecciones del 2015. En estas mismas elecciones un arhuaco llamado Saúl Mindiola también se lanzó para ser elegido como alcalde. Fue la primera vez que un indígena se lanzaba a la alcaldía, y fue la principal competencia de Villazón.

Chejo volvió a bajar a Pueblo Bello en el 2003 para terminar de estudiar. Cuando terminó el bachillerato, se inscribió a una corporación donde comenzó a estudiar enfermería. Hizo cuatro semestres, y en el 2005 fue el incidente con el bunachi, por lo que su condena le impidió continuar estudiando; cuando salió, se concentró en trabajar y en ganarse nuevamente la confianza que la comunidad de Ɉewrwa tenía en él antes de que lo metieran al calabozo. Para ello, consiguió un acordeón que lo dejara asistir y animar todas las recuniones sociales. Chejo consiguió este instrumento porque lo intercambió con un tío a quien le sembró 3000 matas de café. Y luego intercambió un acordeón más grande que tenía su cuñado, el marido de su hermana, por un lote de tierra para que ellos hicieran su casa. *"'¿En serio, Chejo? ¿Cambiaste un lote de tierra por un acordeón?'* – le pregunté, pensando que no había entendido bien – *'Bueno, para que ellos hicieran su casa y se organizaran. Uno no debe ser egoísta con nadie'."*

Y así, poco a poco, Chejo fue recuperando la finca y la confianza de la gente. Incluso, *"ahora último me llamaron pa' que les trabaje en la misma CIT. Ellos ya dejaron dicho con las autoridades que como yo era el que vivía aquí, la gente ya sabía cómo era mi comportamiento aquí."* La CIT le pidió a Chejo que se consiguiera asociados para Asocit, la nueva asociación de café orgánico indígena. Él ya consiguió 30 nuevos asociados, con el incentivo de que Asocit les daría beneficios si se vinculaban, como por ejemplo bolsas con plántulas de café para ampliar los cultivos. Le pregunté a Chejo si quería retomar su carrera de enfermero, y me dijo que sentía que eso ya no era lo suyo, *"ahorita quiero empeñarme más al tema del café, profundizar en el tema de comercialización, cuestiones de tostado, empaque, todo eso."* Eso y, además, Chejo acaba de comenzar una familia: tiene una bebé recién nacida, y la mamá ya vive con él. Actualmente están preparando el terreno para construir su nueva casa.

Chejo tenía un interés parecido al de Claudia por estudiar; sin embargo, por los problemas legales que tuvo, no logró continuar. Su condena, originalmente, era de más de cinco años, pero por su buen comportamiento logró terminarla más rápido. Además, Félix, su papá, trabaja muy de cerca con el cabildo, y esto, según me contó alguna vez un semanero, contribuyó a que Chejo tuviera permiso de salir antes. En este sentido, Chejo cuenta con familiares que tienen contactos entre las autoridades internas de Ɉewrwa, lo que le permitió tener un trato relativamente privilegiado entre la justicia. Debido a este cambio de planes, Chejo ahora se dedica a reconstruir su imagen en la comunidad a través del acordeón, y a poner a trabajar su finca de café. Además, al darle fuerza a Asocit consiguiendo nuevos afiliados, Chejo también ha

utilizado el café y su comercialización como una manera de volver a construir sus redes sociales y laborales en Jewrwa.

2.5 Remigia Mejía, la cocinera de la escuela

A Remigia la conocí en la cafetería de la escuela. Hace cuatro años, ella es la encargada, junto a Myriam, de hacer los almuerzos de todos los estudiantes. Siempre está de manta (a diferencia de las personas a quienes he presentado hasta ahora), y generalmente está llena de manchas de comida por su fuerte trabajo en la cocina. Tiene cuatro hijos, y está esperando el quinto. Remigia nació y se crio en Jewrwa, tiene 33 años; habla español, pero más que todo lengua ikʉ. *"Mi papá sabe español, pero mi mamá sí solo hablaba lengua. O sea que toditos mis hermanos hablamos lengua. Y casi todos completos sabemos español, un poquito enredado. Pero lo único que no sé leer, pero yo sé hablar."* Remigia nunca aprendió a escribir ni a leer porque solo hizo un año de escuela. *"No me dieron estudio, seguro no me querían. Porque yo era la pechichona*[33] *de mi mamá, no me pusieron a estudiar. Y antes era difícil pa' estudiar, no era como ahora."* Remigia me contaba que en Nabusimake estaba la escuela para hacer el bachillerato, y en Jewrwa también había escuela, pero los estudiantes hacían su primaria con edades más avanzadas que hoy: entraban de 10 años y a los 16 acababan quinto. En cambio, ahora terminan la primaria a los 10 u 11 años.

Los hermanos de Remigia sí lograron estudiar más grados, pero ninguno terminó el bachillerato. Le pregunté a Remigia por qué ninguno acabó, y me respondió que varios *"buscaron mujeres, o se quedaron después de recibir diploma de los primeros años."* La hija mayor de Remigia se casó antes de terminar la escuela, *"a los trece años. Ella hizo tercero. Bueno y ella sabe leer bastante, más que yo. Yo no llegué ni…cero"*. El hijo, Eusebio, perdió dos años seguidos en la escuela, así que se aburrió y se retiró para trabajar en la finca de Remigia. La menor, Margeli, es la única que continúa estudiando. *"Yo veo que es importante que ella termine, porque yo no estudié y me hace falta."*

La madre de Remigia murió, y el padre aún vive, pero se fue de Jewrwa cuando se separó de su esposa, seis años antes de que ella muriera; *"él ahora vive pa' Venezuela con otra mujer, ya tiene un hijo."* Antes de irse, el padre les dejó algunos lotes de tierra a sus hijos; la finca de Remigia es heredada de una compra que le hizo el papá a Calixto Izquierdo, uno de los hijos de Apolinar y Blasina (es decir, es hermano de Buncha). La mamá de Remigia solía tener

[33] Pechichona significa consentida, la más protegida por sus padres.

café; Remigia le ayudaba recogiendo los granos durante las cosechas. Además, la mamá de Remigia estaba asociada a Anei, pero cuando murió, el cultivo dejó de cuidarse. Remigia no está afiliada a ninguna asociación, pero tiene café sembrado, que apenas está creciendo. *"El café lo renové porque ya era muy viejo, ya le caía pura roya. Se le caían todas las hojas, bueno ya no da igual."* También tiene caña, un lote que sembró su esposo, Robinson. La caña la usa solo para alimentar a su mula, y muy de vez en cuando utiliza un trapiche que le pertenecía a su madre para sacar panela, *"pero no pa' vender. Pa' vicio mío y de la familia solamente."*

Yo nunca he podido conocer Robinson, con quien Remigia está casada desde que tenía 16 años, porque en varios momentos se va a visitar y a trabajar en la finca de sus padres, que queda afuera de Jewrwa, en Seyumake. *"Él es así, se va, demora, y viene. Uno piensa 'no va a volver,' y viene. Y cuando viene también demora, no va a donde la mamá tampoco. Luego vuelve y se va otra vez, y así."* Por ello, Remigia tiene su propio trabajo, para que "nada le vaya a faltar". Para su puesto en la escuela, fueron los profesores quienes la buscaron. *"A mí me gusta este trabajo, porque yo quería ganar algo, para mantenerme yo misma y los pela'os. Entonces como eso pagan, yo sabía que lo pagaban padres de familia. Entré. Y antes, cuando no trabajaba en la cocina, me gustaba trabajar mochilas, cogiendo café. Siempre me gusta el trabajo."*

Remigia, con sus 33 años, pertenece a la misma generación que Claudia y Chejo. Sin embargo, la falta de estudio es una diferencia radical, pues esta hace que una mujer como Claudia, que tiene la misma edad de Remigia, pueda tener un contrato en el puesto de salud, e incluso pueda trabajar como secretaria junto a las autoridades, quienes, en últimas, son las que pueden aprobar o desaprobar su labor como trabajadora de Wintukwa en Jewrwa. Remigia, en cambio, no podría aspirar a ser secretaria en la oficina, ni a tener el mismo puesto de Claudia, por lo que se remite a hacer lo que aprendió desde niña: cocinar, tejer y cuidar de su familia. Así, aunque en cuestiones de propiedad de tierra ambas mujeres están en posiciones similares gracias a la herencia que pudieron recibir, el nivel de estudio marcó diferencias significativas. Además, es importante aclarar que Remigia usa manta y se comunica más en lengua que en español, lo que, por un lado, dificultaba un poco nuestra comunicación, y por otro, también explica los intereses diferentes de ambas. Remigia indicó que en el momento en que ella era más joven, estudiar no era tan sencillo, pero para Claudia y Sergio, por ejemplo, ese era un objetivo claro.

2.6 Tirsa Arias, una líder comunitaria

Para continuar, daré un salto generacional hacia atrás y presentaré a Tirsa, a quien ya he mencionado anteriormente; ella fue una de las compañías más constantes y encantadoras que

tuve durante mi trabajo de campo. Muy generosamente, Tirsa siempre me tenía desayuno, almuerzo y comida. El arroz, el guineo, la malanga y la yuca nunca faltaban. A veces le sumaba ñame, huevo de sus gallinas, o chucho, un animal de monte que Calixto, su marido, salía a cazar en las noches con la ayuda de una linterna. Tirsa y Calixto tienen más de 60 años, y siguen viviendo juntos. Ninguno de los dos usa manta, pero ambos entienden lengua ik~~ɨ~~, y Calixto la puede hablar. Él aún está pendiente de sus fincas (en plural, porque tienen dos, ambas ubicadas cerca del centro de ~~J~~ewrwa), las fumiga, trae leña, y lo visitan constantemente porque él sabe sanar enfermedades con la ayuda de su fe y rezos católicos. Siempre está sonriente, y con un bulto de hayo en su mejilla. Tirsa, por su parte, es la que administra el café de su finca, que está asociado a Anei desde que Aurora comenzó el proyecto en ~~J~~ewrwa. Ella lo selecciona, se asegura de ponerlo a secar en las camillas, tener listo su abono, y de llevar las cuentas que le pide Anei.

Además, Tirsa es reconocida en ~~J~~ewrwa por su amplia experiencia como partera. *"Tirsa, y ¿cuántos bebés has recibido tú?", "Ay María, yo te digo que yo… se me ha perdido la cuenta. Yo creo que aquí en la región a la mayoría la recibí en mis manos."* Tirsa aprendió a recibir niños como lo hacía su mamá. Sabe sobar la barriga de la madre cuando el feto está mal acomodado, sabe qué plantas medicinales son necesarias al momento del parto, e incluso, con ayuda de sus manos, puede saber el sexo del bebé dependiendo de la medida de la cabeza. De hecho, me contó de una vez en la que una pareja que estaba esperando un bebé, se hizo una ecografía que indicaba que el feto era una niña. Después, Tirsa fue a sobar a la madre, y por la medida de la cabeza, supo que era niño. *"La sobé y todo, y le digo '¡qué niña va a ser eso, es un cabezón ahí, qué niña va a ser!', me dijeron 'sí, en la ecografía salió que es niña,' y respondí 'bueno, será una niña con bolas.' Ellos no me creían. Y cuando nació, nació niño."* Así, gracias a toda esta experiencia, Tirsa ha asistido a varios encuentros indígenas que se organizan para compartir saberes sobre la partería. Varias mujeres arhuacas asisten a estos eventos; aunque muchas personas utilizan el servicio médico institucional para tener a sus hijos, aún varias mujeres tienen su bebé en casa, con ayuda de una partera como Tirsa.

Ella nació el 8 de septiembre de 1945, en Nabusimake. Sus padres eran José León Arias, que era un kankuamo de Atanquez, y Patricia Torres, *"ella sí era indígena, indígena arhuaca. En la familia de mi mamá toditas hablaban lengua y vestían de manta. No hablaban castellano."* Los padres de Tirsa tenían una finca cerca del Páramo, en las afueras de Nabusimake, y mientras ellos iban a trabajar a la finca, ella se quedaba con su abuela para asistir al orfelinato de los capuchinos. Además de la guía católica que tenía esta escuela, Tirsa cuenta que las monjas y

sacerdotes les enseñaban a los niños a sembrar y trabajar la tierra, a mantener el ganado, y a las niñas se les enseñaba a hacer todo tipo de productos artesanales: mantas, riendas para las mulas, e incluso jabones. El papá de Tirsa trabajó para la misión capuchina, sirviendo de ayudante para las construcciones que estos hacían, y también cuidando sus grandes hectáreas de tierra, las cuales, en gran medida, eran dedicadas al ganado.

Tirsa iba terminando sus estudios, cuando apareció Calixto. *"Estuve un año en Barranquilla, con las monjitas del colegio, ellas me llevaron. Cuando volví, Calixto ya estaba casado con otra mujer. Pero cuando se enteró que yo había vuelto, volvió a buscarme, y me dijo que había dejado a la mujer porque se quería casar conmigo."* Después de una larga insistencia de Calixto, quien incluso tuvo que ir con su mamá a pedir la mano de Tirsa, se fijó una fecha de matrimonio. *"Mi papá era teso, de mano dura. Él decía que no quería que me cogieran de plato de segunda mesa. Como sabía que los Izquierdo, la familia de Calixto, tenían plata, él quería lo mismo para mí."* Con las cosas claras, Tirsa y Calixto comenzaron a vivir juntos y a formar una familia. Vivieron en Pueblo Bello, en Nabusimake con los padres de Calixto, en Gingaka, hasta que llegaron a Ɉewrwa. Hoy en día tienen doce hijos, muchos nietos, y algunos bisnietos. Todos sus hijos pudieron estudiar, al menos hasta la primaria, y algunos incluso llegaron a instituciones de educación superior. La mayor parte de ellos ya no vive en Ɉewrwa (aunque en las fiestas visiten su casa sin falta), por lo que los nietos de Tirsa estudian en colegios de Pueblo Bello o Valledupar, y varios ya están ingresando a instituciones de educación superior.

Tirsa, por su edad, su experiencia como partera, su finca como uno de los ejemplos que muestra Anei cuando Ɉewrwa tiene visitas internacionales, y sus conocimientos y fe en la religión católica, es una mujer que toda la comunidad reconoce. Todos los días tiene al menos una visita, sea de un familiar o de alguno de los varios niños que tiene apadrinados. Pienso que fue por esto mismo que me encantaba acompañarla charlando hasta altas horas de la noche, a veces tostando café para el tinto del día siguiente, y otras veces solo escuchándola junto al calor del fogón que nunca se apagaba.

Para resumir, la trayectoria de Tirsa es particular por su papel como líder comunitaria, gracias a su cercanía a la Iglesia Católica, y por su larga trayectoria como partera. Además, la cercanía que tiene con Aurora, por haber puesto a trabajar su finca con Anei desde que se fundó la empresa, y por estar casada con uno de sus tíos (Calixto, que es hermano de Buncha), también la posiciona cerca de personas con un capital económico importante. Esto, junto con el hecho de tener con una finca con un gran monocultivo cafetero, permiten que el café sea el principal

ingreso económico de Tirsa, a diferencia de Remigia y Claudia, quienes cuentan con un salario fijo. En el apartado que sigue presentaré a una mujer que tiene el mismo interés por el café, pero que hace parte de una asociación diferente de Anei.

2.7 Telesila Suárez, de Anei a Seynekun

A Telesila la conocí en la Asamblea General. Se sentó a hablarme porque supuso que yo era de Bogotá, y cuando se lo confirmé, me contó que dos de sus hijos vivían ahí. *"Viven en chía. Trabajan de celadores."* Le dije que, en ese caso, tenía que pasarse por Bogotá, visitarlos, y de paso visitarme a mí. Sonrió, y me dijo que lo haría si yo también la visitaba a ella. *"Vas como yendo a donde el tío Chan, bajando. Pasas dos ríos, y llegas a una* y, *ahí subes a mano derecha a mi casa."* Me quedó el camino grabado con dibujos imaginados en la cabeza, pero cuando llegué a la *y* cogí por la dirección equivocada. Cuando me di cuenta, tenía al Alguacil (un cerro enorme, sagrado entre los arhuacos, que se reconoce por tener varias antenas telefónicas encima, y una base militar) demasiado cerca, y había subido tanto que tenía señal en mi celular. Tuve que llamar a un señor que conocía para ver si me podía dar indicaciones. *"María ¡te pasaste, estás yendo a Pueblo Bello!, devuélvete a la* y*."* Volví a la *y,* y por fin encontré una casa enorme, vacía, protegida por tres perros que me ladraron sin parar, hasta que Tele salió de un cafetal, y me ofreció tinto.

Telesila Suárez tiene siete hijos. Los primeros tres, que llevan el apellido de ella, los tuvo con un músico kankuamo, que un día se fue de casa y no volvió más. Luego se volvió a casar y tuvo cuatro hijos más, pero nuevamente se separó de su segundo marido, quien le fue infiel. Ahora Tele vive sin pareja, con uno de sus hijos que le ayuda en la finca, y con uno de sus nietos –un chiquito que se fabricó su propio poporo, para parecerse a su papá-. *"Es que yo siempre he vivido sola, ¿no te digo?, pero yo siempre tengo gente por ahí, yo mando a limpiar la finca, ahorita está un señor trabajando con dos pela'os, y tengo que darles el almuerzo."* Tres de los hijos de Tele estudiaron hasta quinto de primaria, *"porque les gustó fue trabajar."* La hija menor va en sexto, en un colegio de Pueblo Bello. Edwin, otro de sus hijos, hizo hasta octavo en Nabusimake, y luego, por voluntad propia, fue a prestar servicio militar. Hoy en día está pensando en validar lo que le queda de bachillerato. Los dos hijos que están en Bogotá trabajando como celadores estudiaron un tiempo, pero antes de terminar se pusieron a trabajar.

Los papás de Tele nacieron en Ɨewrwa, y se llaman Gabriel Suárez y Neftalina Torres. Le dije a Tele que, hasta ahora, era la primera "Suárez" que conocía en Ɨewrwa, y me dijo: *"Sí, mi papá era cruzado. El papá era un bunachi, y la mamá sí era indígena. Por eso el apellido*

casi no se oye." A Neftalina, la madre de Tele, la mató un rayo, cuando se estaban devolviendo de una finca de ganado que tenían en Kurinha. Iba con una de las hermanas de Tele sobre una mula, y en una tormenta eléctrica les cayó un destello eléctrico encima. Murieron inmediatamente. *"Yo por eso le tengo un miedo cuando relampaguea. En septiembre es tenaz, hace poco mató a un muchacho de por aquí."* La finca de donde bajaban, que quedaba en Kurinha, tuvieron que venderla, porque las reses que tenían empezaron a morir, *"todas se enfermaron, porque nosotros no le hacíamos trabajo tradicional.*[34]*"* En Kurinha, me explicaba Tele, hay más potreros que en J̶ewrwa, por lo que tener ganado es mucho más viable.

Antes de ser mayor de edad, Tele viajó a Valledupar y trabajó unos años en casa de familia, hasta que a los 18 tuvo su primer hijo. Cuando empezó a tener más hijos, Tele volvió a J̶ewrwa, a vivir en una tierra que le pertenecía a su mamá. *"O sea, la tierra era de ella, pero la finca la hice yo."* Desde ahí se dedica a la finca, a tejer mochilas, cocer en su máquina, moler caña de vez en cuando, y a criar gallinas. En la finca tiene varios productos: plátano, caña, yuca, ahuyama, pero sobre todo, café. Tele me contaba que ella había sido socia de Anei mucho tiempo, durante casi 14 años. Apenas llegó la asociación, le dieron semillas y bolsas para comenzar un nuevo semillero, y sembró una hectárea de café, de variedad colombia. Después de esos 14 años, Tele se retiró de Anei y empezó a venderle su café al comercio particular y a la Federación Nacional de Cafeteros, hasta que Enilda, la esposa del director de la escuela de J̶ewrwa, le recomendó afiliarse a Seynekun. Cuando se vinculó a esta asociación, le regalaron nuevas plántulas de café y un beneficiadero manual.

Tele habla lengua ik̶ and español perfectamente, y nunca viste de manta, *"pero me la voy a comprar, yo como sí hablo lengua me la puedo poner y me queda bien. Los que no hablan lengua y la usan parecen un espantapájaros."* Tele aprendió lengua porque la mamá la crio hablando así; ella aprendió español ya mucho más grande, y lo fortaleció cuando trabajó por fuera de su casa. A sus hijos los crio hablando español. Telesila fue un caso que llamó mi atención por el hecho de haberse cambiado de asociación. El café siempre ha sido un protagonista en su forma de trabajo, igual que para Tirsa, y es interesante ver que, para ambas, en su relación con el café influye la asociación a la que están afiliadas. Tele, con sus 40 años, no tuvo las mismas oportunidades de estudio que Claudia y Sergio, pero pudo heredar un área de tierra para mantenerse bien con su producción de café, y darles estudio a sus hijos, cosa que varias familias

[34] El trabajo tradicional se refiere a un ritual con los mamos de la comunidad para garantizar diferentes propósitos, o cumplir con algún requerimiento comunitario.

en ~~J~~ewrwa no pueden proporcionar, sobre todo si son madres solteras. Para finalizar, contaré el caso de un hombre que decidió mantener su finca a punta de un producto diferente al café.

2.8 Próspero Niño, un ex-productor de café

Uno de los días más difíciles de mi trabajo de campo, en los que no sabía qué hacer, me senté a esperar a que se disipara mi frustración. Estaba al lado de un señor al que había visto varias veces caminando por ahí, pero al que nunca le había hablado. Él se presentó, era Próspero. Es un hombre alto y delgado, con brazos repletos de venas gruesas y notorias – *"a mí las enfermeras sí me han dicho que soy muy bueno para canalizar,"* me dijo apenas noté lo sobresaliente que era su sistema sanguíneo –. Generalmente anda poporeando, aunque no viste de manta. Ese día en el que me empezó a hablar, yo estaba sin ganas de ponerle atención a nada; le hablaba mirando al frente y sin mostrar mayor interés. Próspero me preguntó qué estaba haciendo ahí (no hay que esforzarse mucho para saber que no soy de ~~J~~ewrwa. Se me nota a leguas). Le conté que estaba haciendo una investigación sobre el café, y me respondió que él solía tener su finca llena de matas de café, pero decidió cortarlo todo para sembrar caña. Era la primera persona que me contaba algo así. Me volteé a mirarlo, y con nueva energía le dije que quería conocer su finca.

Próspero, muy amablemente, me dijo que me la presentaría con gusto. Nos pusimos una cita: yo llegaría a la oficina del cabildo el martes, y ahí llegarían sus dos hijas para guiarme hasta su casa. Yo llegué a la hora indicada, y esperé. Como nadie aparecía, pregunté por instrucciones sobre cómo llegar a la casa de Próspero, y empecé a caminar. *"Debes ir como quien sube a Zik~~u~~ta, en la desviación que hay después de piedra lisa. Ahí coges para el lado contrario a Zik~~u~~ta, te metes por esa vía y llegas."* Sabía que me iba a perder. En el camino, por fortuna, encontré a las hijas de Próspero, que ya iban llegando a nuestro punto de encuentro. Fuimos hasta la casa por un atajo, que implicó pasar por un cañal, y luego un cafetal en tierras muy empinadas, llenas de hojas resbalosas en el piso.

Apenas llegamos me mostraron la casa, el cañal, la estancia donde estaba el trapiche de mula, y me dieron un vaso lleno de guarapo dulce. Una de las hijas de Próspero me regaló una pera rosada que bajó de un árbol; era de un color tan vivo que parecía de mentiras. Mientras la comía, empecé a hablar con Próspero. Él tiene 43 años, y durante varios de ellos, ha tenido trabajos con las autoridades de ~~J~~ewrwa y como celador en la escuela, un contrato que consiguió con una entidad pública que le pagó el trabajo durante dos años. Tiene cuatro hijos, y todos

estudian en el colegio; la mayor ya terminó la primaria, y se fue a hacer el bachillerato a Valledupar.

Próspero, además, tiene cuatro hermanos y tres hermanas. Los papás de Próspero son de Nabusimake, y desde la generación de su abuelo, que se llama igual a él, estuvieron en contacto con la misión capuchina. El papá estudió en el orfelinato hasta tercero de primaria, y la mamá trabajó atendiendo a los padres capuchinos; y, finalmente, fue la misión la que los casó. Le pregunté cómo habían llegado ellos a Ɉewrwa, y Próspero me dijo que cuando el abuelo era joven había grandes extensiones de tierra sin dueño, así que su abuelo empezó a caminar hasta que se adueñó de la tierra que ahora le pertenece a sus nietos. *"Él llegó y dijo, 'bueno, todo esto es mío'. Como antes se podía así, pues nos quedó para la familia."*

Cristina, la esposa de Próspero, fue enviada desde niña a Valledupar para trabajar arreglando la casa de una señora. La señora le regaló sus años de estudio, pero cuando Cristina se casó dejó el bachillerato. *"Tiene cartón profesional de madre de familia",* me dijo Próspero, *"es que aquí en el campo es frega'o, En cambio allá afuera siguen estudiando, y hay la posibilidad de cómo estudiar. Acá no, sacar el tiempo y el recurso económico es escaso. Aunque uno sí tiene el agua, la comida…tiene lo que uno siembre."* Próspero estudió hasta quinto de primaria, porque cuando terminó ese curso se dedicó a ayudarle a su papá, Juan Miguel Niño, a recuperar la finca, a cultivar. Juan Miguel había estudiado con los capuchinos cuando joven, y allí le habían enseñado a trabajar, más que todo, la huerta. Próspero me explicaba que con las huertas hay incluso más trabajo que en los monocultivos, porque todos los días hay que trabajarle. Pero cuando él comenzó a ayudarle, iniciaron una siembra extensa de caña.

Cuando llegó a la finca que tiene actualmente, la cual fue herencia de su padre, Próspero fue socio de Anei con su propio café durante tres años. Luego se salió, y decidió comenzar a diversificar sus cultivos, sembrando matas de naranja, piña, aguacate y mandarina. Poco a poco fue reemplazando el café por caña, y ahora se dedica a molerla en su trapiche de mula, y a vender panela en las tiendas y a particulares. La instalación y mantenimiento del trapiche, dice Próspero, es muy costoso. *"Mucha gente me ha dicho 'yo quiero sembrar caña'. Pero la gente tiene que mirar el recurso del monte ¿no? Que tenga un palo pa' poder sacar la panela, porque o si no dónde va a buscar la leña. Y la infraestructura, si no tiene mula, si no tiene trapiche, no tiene paila…"* Frente a esta situación, un compadre le ofreció a Próspero un negocio: él le daría un trapiche a motor, y Próspero debía producir 50 hectáreas de caña; lo que tendría que hacer era asociarse con otros productores, proponerles que produjeran caña y él les pagaba. Así, con esta

alianza entre socios, habría suficiente panela como para suplir toda la demanda de Jewrwa, e incluso para ampliar su mercado a Nabusimake y otros centros del resguardo. Pero Próspero, en el momento en que le ofrecieron el negocio, se negó; le parecía que 50 hectáreas era demasiado. Solo que hoy en día se arrepiente: *"lo que uno saca con mula en un día, lo saca en dos horas con motor."*

La historia de Próspero siempre me remitió a compararlo con Chepe. Ambos le apuestan a la caña, solo que tienen dos grandes diferencias: primero, Chepe también tiene café, y segundo, Próspero tiene un trapiche de mula, no de motor. Esto hace que Chepe pueda doblar la producción de panela, y que además tenga un ingreso importante cuando entra la cosecha de café. Otra diferencia está en la cantidad de tierras: entre todas las personas que he presentado, solo Chepe y Tirsa tienen dos fincas. El resto cuenta con solo una finca, que lograron heredar, y Antonio es el único que ha comprado hectáreas extra. Antonio y Próspero tienen otro punto similar, y es que ambos han tenido trabajos variados, incluso se han desempeñado juntos como celadores de la escuela de Jewrwa. También es importante aclarar que Próspero ha tenido trabajos que están relacionados con las autoridades internas, lo que le genera cercanía con personas que toman decisiones concernientes a la comunidad en Jewrwa. Como ocurre en el caso de Claudia – que trabajó como secretaria en la oficina del cabildo, y eso mismo le permitió que las autoridades estuvieran de acuerdo en que ella desempeñara su labor en Wintukwa – para Próspero la cercanía con las autoridades podría traerle beneficios a él y a su familia en un futuro cercano.

2.9 Las ocho personas y sus posiciones diferenciadas: repensando la pretendida homogeneidad indígena

En esta presentación de personas que hice, quiero resaltar tres puntos importantes. En primer lugar, dar estos cortos resúmenes de los casos que examiné, intentando contextualizarlos y encontrando los capitales que poseen (como el nivel de estudios, la infraestructura que tienen para producir, su salario, o sus relaciones de parentesco), me permite resaltar una de las particularidades de mi metodología. Yo decidí hacer un estudio cualitativo, que hablara de cómo las relaciones entre las personas con el café cambian en casos diferenciados. Esto solo se puede llevar a cabo si entendemos las trayectorias de vida de las personas, si captamos sus heterogeneidades. Además, claro está, esta presentación de las personas nos permite ver sus casos de forma comparativa, y entender también las tensiones que se pueden generar entre ellos. Para poder comparar algunos datos específicos de los casos de manera más clara, realicé la tabla

que aparece a continuación, la cual nos permite ver información básica de cada una de las personas con las que trabajé.[35]

	Antonio	Chepe	Claudia	Sergio	Remigia	Tirsa	Telesila	Próspero
Nivel Educativo	Bachiller	No terminó bachillerato	Técnico	Bachiller, e hizo algunos semestres de enfermería.	No terminó primaria	Terminó primaria	No terminó bachillerato	No terminó bachillerato
Trabajo	Es celador de la escuela. Trabaja en su propia finca, y en trabajos de otras fincas donde lo contratan.	Vende panela y café orgánico. Va a abrir una tienda de sus productos en Pueblo Bello.	Es promotora de salud.	Trabaja en su finca y la de su papá. Colabora en algunos trabajos en Asocit.	Es cocinera de la escuela.	Trabaja en su finca cafetera.	Trabaja en su finca cafetera y es artesana.	Es celador de la escuela, y es animador (cargo con las autoridades internas)
Salario fijo	Sí.	No.	Sí.	No.	Sí.	No.	No.	Sí.
Relación asociaciones	Socio de Anei.	Socio de Anei.	No es socia.	Socio de Asocit.	No es socia.	Socia de Anei.	Socia de Seynekun.	No es socio.
Monocultivo cafetero	Sí, con sombrío.	Sí, con sombrío.	Sí, con sombrío.	Sí, con sombrío.	No.	Sí, con sombrío.	Sí, con sombrío.	No.
Lengua	Español.	Español.	Español e Iku.	Español.	Español e Iku (y habla mejor Iku)	Español.	Español e Iku.	Español.

El segundo punto que quiero resaltar es la importancia de romper con la tendencia a homogenizar lo que es un resguardo, o un indígena arhuaco. Como lo decía en el inicio de este capítulo, adentrarnos en casos particulares de personas que habitan en un resguardo hoy permite tener una mirada más compleja sobre nociones como las de "cultura" o "territorio" arhuaco. Pensar que Antonio, un bunachi que originalmente fue un colono y ahora tiene hijos que se identifican como arhuacos, y Remigia, una mujer que utiliza manta y habla mejor lengua ikʉ que español, hacen parte de un mismo territorio y comunidad, nos muestra que el mundo arhuaco es profundamente heterogéneo. Debo decir que quise centrarme en personas que fueran parte del primer eslabón productivo en Ɉewrwa, y que se mantuvieran cotidianamente en esta región. Aunque algunos de ellos, como Chepe, manejan su propio transporte para su mercancía, o manejan negocios en otros lugares, todos pasan la mayor parte de sus días en Ɉewrwa. Esto me

[35] Debo resaltar que estos casos no deben entenderse como representativos del resto de la población; al contrario, cada caso me pareció valioso por su misma particularidad. Además, es importante aclarar que, de hecho, no encontré registros o censos que me indicaran exactamente cuántas personas exactamente habitan en Ɉewrwa, ni tampoco características generales de esta región como cuántas mujeres y cuántos hombres había, cuál era el índice general de estudios, de producción cafetera, etc. Por esto también preferí concentrarme en las especificidades de estas personas.

permitió ver de manera más clara las múltiples dinámicas internas de este territorio. Además, el hecho de que estas personas no acostumbren moverse en círculos políticos o públicos por fuera de Jewrwa, denota una divergencia en los discursos que más se acostumbran a difundir sobre la población arhuaca.

Asimismo, en cuanto a esta heterogeneidad interna, vemos que hay diferencias frente a lo que la gente valora y lo que no, y a los capitales que les facilitan u obstaculizan acceder a ciertas condiciones (Bourdieu, 2001 [1973]). Claramente, el valor de la propiedad de la tierra es importante, y aunque todos tienen áreas para sembrar, hay algunos que tienen mayores extensiones que otros, como por ejemplo Tirsa y Chepe, que incluso tienen más de una finca para producir sus ingresos. También hay diferencias frente a qué infraestructura tienen para producir; por ejemplo, Próspero y Chepe tienen máquinas distintas para moler caña, Tirsa y Antonio consiguieron sus beneficiaderos gracias a la ayuda proporcionada por Anei, y Telesila consiguió el de ella con la colaboración de Seynekun. Sergio hasta ahora está iniciando su producción de café, por lo que no tiene un beneficiadero, y Remigia y Claudia tampoco, aunque debemos recordar que ellas dos cuentan con un trabajo con salario.

Otro tipo de capital que permite comparar estas trayectorias es el que se involucra en las relaciones de parentesco. Vemos que, por ejemplo, Calixto, el esposo de Tirsa, es un descendiente directo de Apolinar, uno de los primeros pobladores de ~~J~~ewrwa, y por lo mismo tuvo la posibilidad de acceder a una cantidad de tierra más significativa que el resto de personas de las que hablé, puesto que las pudo heredar, o simplemente apropiarse de áreas que aún no habían sido ocupadas. Lo mismo le pasó a su hermano Buncha, el papá de Chepe, que hoy es el administrador de la finca. El resto de individuos a los que presenté (todos menos Remigia, quien le compró su finca a Calixto) también tuvieron acceso a áreas de tierra por herencia (directa o por su matrimonio), aunque Antonio pudo comprar dos hectáreas más. Sin embargo, todos están de acuerdo en que la extensión de sus tierras es más reducida que la de las dos primeras fincas. Esto afecta en el nivel de productividad de cada familia, lo que nos muestra la relación que tiene la propiedad de la tierra por herencia con las relaciones de parentesco en el resguardo. De hecho, como nos mostró el caso de Sergio, quien le cambió un pedazo de tierra por un acordeón al esposo de su hermana, es claro que el régimen de propiedad en el resguardo funciona, en muchos casos, a través de relaciones cercanas de parentesco, y no por una relación monetaria.

También está el capital cultural institucionalizado (Bourdieu, 2001 [1973]) que, en este caso, se materializa en la educación. Claudia es la única persona entre las que presenté que tiene

estudios superiores. El resto de personas no terminó el bachillerato o la primaria, y por ejemplo Remigia ni siquiera terminó su primer año en la escuela. Sin embargo, gran parte de los hijos de las personas que presenté sí han estudiado, y algunos han obtenido títulos de educación superior, como los hijos de Chepe y Antonio, o los nietos de Tirsa. Para la gran mayoría de habitantes de Ɉewrwa, tener estudios más allá de la primaria que ofrece la escuela del centro, o incluso acceder a esta institución, implica una inversión de tiempo significativa, o un trayecto muy largo para recorrer (como me lo explicaba Antonio), que no todo el mundo está en capacidad de realizar. Asimismo, el trabajo en el campo muchas veces involucra a los hijos, sea en las ayudas del hogar o productivas en la cosecha, por lo que, para algunas familias, el estudio de su descendencia no está entre sus planes.

El tercer punto que quiero recalcar es que estas diferencias en las trayectorias y capitales de las personas, permite repensar la idea del pueblo arhuaco como una "unidad autónoma". Como vimos en el primer capítulo, es importante entender cómo se ha desarrollado la Historia de Ɉewrwa, ver la forma en que se han construido Tiempos paralelos entre las poblaciones arhuacas y bunachis, y entender las conexiones entre ambas trayectorias poblacionales, para rebatir las formas binarias en que captamos a Occidente y sus Otros. Ahora, al desmenuzar la gran historia de Ɉewrwa en solo ocho personas, podemos ver cómo esta se empieza a matizar dependiendo de la persona a la que nos acerquemos. En este sentido, aunque no podemos negar que dentro de la comunidad de Ɉewrwa hay lógicas que son propias del territorio, y que hacen que los capitales de cada persona cobren valor dentro de su espacio social particular, tampoco podemos verla como una población homogénea. Debemos entender que esta heterogeneidad permite complejizar la Historia y el Tiempo arhuaco, para que estos se entiendan sí como particulares, pero también con multiplicidades internas.

Por último, debo resaltar que estos casos no son representativos de la población en Ɉewrwa. Cada caso representa lo que los capitales y trayectorias individuales implican en la vida de cada perfil. Además, como aclaré en la introducción, las personas a las que me acerqué en campo tienen características específicas que no son una generalidad en Ɉewrwa: la mayoría no son personas asalariadas, y la relación con el café para un gran porcentaje de los casos no ocurre porque lo tengan en su propia finca, sino porque lo trabajan en la tierra de otros. Con esto claro, en lo que sigue, a partir de estas personas, buscaré diferenciar las experiencias y relaciones que encontré entre la comunidad y el café, con el fin de dar cuenta de formas generalizadas en las

que el café se expresa en Ɉewrwa, pero sin perder nunca de vista las particularidades de las personas a las que más me acerqué durante mi trabajo de campo.

Capítulo 3. El tiempo cafetero: una mirada a las conexiones entre las personas y la naturaleza a través del dinamismo temporal

El café se siembra en marzo, que es el mes donde empieza a mojarse la tierra, cuando la lluvia permite asegurar que lo que se siembre, cosechará. Desde que se entierran las plántulas, este grano se demora dos o tres años en empezar a dar una buena cosecha. Cuando ya está lo suficientemente grande, empieza a florecer varias veces al año (cuatro veces, generalmente), lo que hace que todas las ramas de café se llenen de flores blancas. *"Parece como si le cayera nieve,"* me dijo Mairo una noche en que hacíamos un recorrido cerca de unos cafetales. Él alumbraba los ramos de flores con su linterna, y efectivamente pareciera como si las matas tuvieran copos de nieve congelados descansando sobre sus ramas. Por cada floración, hay un auge de cosecha, que la mayoría de veces ocurre durante los últimos cuatro meses del año. Sin embargo, a mitad de año a veces se dan "traviesas", que son pequeñas cosechas de granos que los productores se aseguran de recoger; si no lo hacen, las plantas se llenan de broca y dañan la cosecha[36].

Este ciclo temporal se repite todos los años. Si la gente no tiene necesidad de sembrar nuevo café, o de renovarlo (cortarlo hasta casi la raíz para que retoñe de nuevo), de todas formas en marzo se aseguran de abonarlo. Hay personas que lo abonan más veces al año para obtener una buena cosecha los últimos meses, y empezar de nuevo el siguiente ciclo. Quiero mostrar que este proceso productivo cafetero tiene demandas particulares que hacen que las personas se acomoden a unos ritmos temporales específicos, los cuales están mediados por las necesidades del café. Este producto, y todo su proceso de maduración y comercialización, se ha vuelto central en los consensos construidos alrededor del manejo del tiempo en Ɉewrwa, en la medida en que, como lo mostraré más adelante, sus demandas afectan a toda la comunidad, pero impactan de forma diferenciada en la vida y decisiones de cada persona.

En este marco, el eje central de este capítulo girará en torno al *tiempo*, una medida que funciona como una lupa para entender las relaciones entre las personas y el café. Debo aclarar que en medio de estas conexiones entre algunos habitantes de Ɉewrwa y su entorno cafetero surge más de una temporalización, puesto que esto depende de la dimensión en la que estemos

[36] A pesar de que las traviesas se venden sin problema, estas, dicen algunos productores, debilitan la gran cosecha de final de año.

preguntándonos por el tiempo; por ejemplo, si nos preguntamos por el tiempo que marca la agenda de las asociaciones, es uno muy distinto al que surge si nos preguntamos por los ciclos de nutrición o de fotosíntesis que viven las plantas cafeteras. En este capítulo me pregunto por el tiempo del café desde tres aristas, que nacen como una manera de responder a la discusión que mencioné en la introducción de este documento: con estas reflexiones, busco dejar de pensar a los humanos y a la naturaleza como esferas separadas, y más bien busco entenderlas como dos categorías que nos remiten a seres que tienen múltiples relaciones entre sí, y que se construyen a sí mismos a partir de estas relaciones. La primera arista que examinaré girará en torno a la pregunta por la temporalidad del café como una forma de representar y construir memorias colectivas e individuales entre la comunidad de Jewrwa. Segundo, entenderé al tiempo como el producto de una interacción constante entre seres humanos y seres de la naturaleza, donde el azar juega un papel clave. Y tercero, me pregunto por cómo se construye el tiempo cafetero dependiendo de las trayectorias de vida de personas particulares, concentrándome en los casos de quienes presenté en el capítulo anterior.

En este marco, el tiempo que presentaré aquí se construye como un concepto dinámico (Uribe, 2016), que está lejos de ser una medida objetiva o separada de la experiencia humana en relación con la naturaleza (Ingold, 1993). Para desarrollar este argumento dividí el texto en cuatro apartados que titulé de la siguiente manera: i) Las representaciones y órdenes temporales desde la lógica cafetera; ii) La comunicación entre los productores y el café; iii) El impacto heterogéneo del tiempo cafetero en personas con trayectorias de vida y capitales diversos; vi) Tirsa y Próspero: dos posiciones y reacciones distintas ante el tiempo cafetero. Al final, haré una pequeña reflexión en torno a la "autonomía" indígena, y en cómo esta adquiere una forma distinta cuando la entendemos desde la lupa del tiempo cafetero. Antes de empezar, debo resaltar que, al hacer una etnografía del tiempo en Jewrwa, también tengo la intención de mostrar que hay concepciones distintas de las temporalizaciones, y no por eso dejan de ser contemporáneas a las nuestras (Fabian, 2014).

3.1 Las representaciones y órdenes temporales desde la lógica cafetera

Para iniciar, debo reiterar que el café lleva más de un siglo produciéndose en la Sierra. Tirsa me contaba que de los primeros recuerdos que tiene de su madre en Nabusimake es cuando ella cuidaba sus matas de café, y se aseguraba de siempre tenerlo molido para recibir las mañanas. Su papá se encargaba de ponerlo a fermentar bajo una manta, y cuando estaba listo lo pisoteaba para quitarle la cáscara y dejar solo las almendras pergaminadas. Al final, se ponía a

secar al sol, y luego cargaba a sus mulas con bultos pesados para bajar al pueblo y venderlo. Esta permanencia de largo plazo y cíclica del café le permite a la comunidad marcar momentos particulares del año, que sirven de guía para ubicarse en él. Una noche, mientras comía mis habituales guineos en casa de Tirsa, Calixto – el esposo de ella – me contó que, antes, la gente vivía mucho más tiempo; de hecho, cuando niño, él había conocido a un hombre que tenía 150 años. Tirsa, con cara de duda, dijo *"pero él cómo iba a saber su edad si en ese tiempo ni contaban los años. Ahora es que la gente sabe cuándo nació, y cuántos años tiene, pero antes uno preguntaba y le decían 'yo nací cuando estaba recogiendo café', o 'yo nací en tiempo de cosecha', porque así les decían los papás."* Calixto me miró e imitó al señor que conoció, encorvando la espalda y rumeando como un anciano. Claramente, la división del tiempo como lo establece el calendario occidental ya es utilizada hace varios años, y la mayoría de la población se mueve con ese lenguaje. Sin embargo, el ciclo de siembra y cosecha del café sigue siendo un detonante en el tiempo, algo que ubica a las personas en momentos particulares.[37]

Esta ubicación temporal, es decir, la forma en que la gente posiciona eventos particulares alrededor del ciclo del café, está acompañada por el hecho de que la comunidad representa los periodos del año a través de lo que implica el proceso anual de producción cafetera. Para explicar a qué me refiero, quisiera recordar una conversación que tuve con Remigia, la cocinera de la escuela, en una visita que le hice. *"Mayo se pone difícil. Se pone todo escaso, no sé, el tiempo será,"* me decía Remigia, recostada sobre una de las columnas de madera que sostiene el techo de su fogón. *"¿En mayo?* –Respondí-, *¿no da siembra, o qué?" "Ajá, la siembra. Ya se ha pasado la cosecha de mazorca, de café…"* Seycabín, un nieto de Tirsa que solía acompañarme a hacer mis visitas a casas de familias en ~~J~~ewrwa, estaba jugando con su perro Beethoven y con la hija de Remigia, Margelis, quien había bajado de un nido a un pajarito de barriga amarilla, y jugaba a cuidarlo como si fuera su madre. Mientras Seycabín se distraía con Margelis, seguía pendiente de la conversación, y en ese momento interrumpió para agregar, entre risas: *"¿En mayo? Ahí es que solo hay yin, lo único que hay es eso."* Remigia sonrió y asintió. *"¿Yin? ¿Qué es eso?,"* respondí. Seycabín rio de nuevo – casi tanto como cuando le dije, extrañada, que había un montón de arroz en mi ropa y no sabía de dónde había salido; cuando él fue a revisar mi closet se dio cuenta que en realidad eran huevos de hormigas, no arroz. No dejó

[37] El hecho de que hace algunos años el tiempo no fuera medido con el calendario occidental, también se puede ver en las cédulas de algunas personas. Varias de ellas, entre la comunidad arhuaca, se registraron con la fecha del 31 de diciembre o del 1 de enero, por lo que muchas personas "cumplen" años ese día, sin saber si realmente nacieron ese día.

de recordarme mi error el resto de mi estadía –, y dijo *"¡El yin son las hormigas que se comen aquí! Si viene en mayo, prueba. Se comen fritas, ¡sabrosas!"*

Entre la comunidad de Ɉewrwa, mayo – y en general, el primer semestre del año – se ve como un momento de escasez. *"Es que la gente tiene café, y ahorita uno los ve bien, pero en mayo, que no hay cosecha, las guatis*[38] *se ponen a tejer, a mirar a ver qué hacen,"* me decía Damaris, una profesora e hija de Tirsa, y que vive en Ɉewrwa desde que nació. Mayo es un mes que no solo encaja con la falta de cosecha de café, sino con la escasez de varios otros alimentos que se producen en Ɉewrwa: no pueden recoger ni maíz, ni fríjol, ni aguacate, por ejemplo. Esto también termina dificultando el acceso a recursos monetarios. En cambio, los últimos cuatro meses del año, durante la cosecha de café, conforman un periodo que se asocia con abundancia, es el momento donde los cafetales devuelven el trabajo y el tiempo que se les ha invertido.

Claramente, esta centralidad o protagonismo del café dentro de las caracterizaciones y ubicaciones temporales que menciono, está articulada al hecho de que este cultivo sea la principal fuente de ingresos económicos en Ɉewrwa. En esta medida, el café responde a lógicas mercantiles amplias, que conectan a Ɉewrwa y a sus habitantes con cadenas de consumo que incluso cruzan las fronteras nacionales. Digo esto porque no hay aspectos inherentes a la ontología del café que hagan que este se convierta en un punto de referencia para caracterizar el tiempo en Ɉewrwa. Más bien, lo que ocurre es que la manera en que el café se ha insertado e interactuado en el contexto de esta comunidad, siendo un cultivo central dentro del ámbito económico, ha hecho que este y sus condiciones materiales de producción afecten la percepción humana del tiempo.

Elías (1984), preguntándose por las percepciones temporales humanas, plantea que "la experiencia humana de lo que ahora se llama 'tiempo' ha cambiado en el pasado y sigue cambiando en el presente, no solo de manera histórica y accidental, sino estructurada y dirigida, y puede ser explicada." (49) Es decir, el tiempo como un objeto de estudio debe observarse en clave con sus cambios históricos, tanto accidentales como estructurados o, más bien, intencionados. El caso del ciclo productivo cafetero, como lo vimos, ha sido un detonante en el tiempo agrícola, marcando momentos específicos en la vida de las personas, incluso cuando la comunidad no utilizaba el calendario estandarizado con meses y años. Hoy en día, impulsado por el mercado orgánico, el café ha adquirido un protagonismo distinto en Ɉewrwa, en gran medida porque la entrada de las asociaciones cafeteras – además de cambiar las dinámicas

[38] Este término significa "mujer" en ikʉ, la lengua tradicional arhuaca.

comerciales cafeteras – llevó a una transformación en la materialidad misma del café; y esto, a su vez, trajo consigo modificaciones en las percepciones temporales.

Considero que una de las principales formas de retratar estos cambios en el café, y la manera en que esto ha transformado la percepción del tiempo, fue el reemplazo de la variedad de semillas criollas, a semillas seleccionadas por la Federación Nacional de Cafeteros. Este cambio se ha posicionado como un momento clave en la memoria de la comunidad alrededor del café; es un antes y un después de este cultivo que cualquier persona que haya vivido en Jewrwa por más de 30 años puede reconocer. Eso se debe, en gran medida, a que el reemplazo de semillas – una transformación de tipo más biológico y físico del café – ha hecho que los productores modifiquen sus formas de trabajo y cotidianidades para moldearse a ella. Algunas personas mayores en Jewrwa (me refiero a personas mayores de 30 años) recuerdan, con algo de nostalgia, que la primera variedad de café solía cosechar tanto que las ramas terminaban tocando el suelo de lo pesados que eran los cientos de granos que pululaban.

Tirsa me contaba: *"Acá ya se daba el café hace tiempo. Yo lo conocí porque allá donde mi mamá en la huerta había unas matotas que sí cargaban. De una mata salía una lata entera. Ahora ni medio balde coge una mata. Yo no sé qué pasaba, porque mi papá ni abonaba, pero yo recuerdo que esas matas cargaban café en pila."* El recuerdo de matas de café arábigo criollo – la primera y única especie que había en Jewrwa antes de que comenzaran a llegar las asociaciones de café con nuevos tipos de semillas –, grandes y cargadas, es algo que comparten muchas personas de la comunidad. Claramente, podría tratarse de una reconstrucción idealizada del pasado, puesto que cada tipo de producción siempre tiene sus complicaciones. A pesar de esto, considero que existe un consenso frente a esa abundancia cafetera que no necesitaba de mayor esfuerzo laboral, o al menos no de la misma cantidad de trabajo que requiere ahora.

La comunidad le atribuye esta disminución en la carga de granos de café a cambios como el calentamiento de la tierra (pues el café produce mucho mejor en climas más fríos, dado que la broca no habita con tanta abundancia en estos ambientes; por ello, el café de mejor calidad queda en tierras de mayor altura y que siguen teniendo bajas temperaturas, como por ejemplo Kurinha o Morotɨrwa), pero sobre todo al cambio de semillas. Las nuevas variedades de semillas fueron propagadas por las asociaciones de café, siendo Anei la pionera. Los productores cuentan que tuvieron que sembrar variedades diferentes porque al café criollo arábigo, que era el que más producía, le cayó la roya. El hongo que causa la roya "afecta el follaje de la planta invadiéndolo progresivamente, induciendo la caída temprana de las hojas, lo cual reduce la magnitud de la

cosecha. También, altera la calidad de la misma […] por la formación de semillas de menor peso." (Farfán, 1999). O, en palabras de Chejo, la roya "palea" el café, le quita las hojas, que se llenan de manchas amarillas, y eso debilita las cosechas. Por esto, controlar la roya, a nivel nacional, se convirtió en una prioridad. En el caso de Jewrwa, recuerda la gente, fue Anei la que impulsó la variedad de semillas que son resistentes a esta enfermedad.

El nuevo café que se empezó a sembrar fue la variedad colombia, la cual, dicen los productores, requiere de mayores cuidados, y no produce la misma cantidad que el arábigo criollo. Este ejemplo particular muestra uno de los nodos que se tejen en medio de la relación entre los productores y el café, en la que los cambios en cualquiera de los dos afectan la existencia del otro. En esta medida, ante una transformación en el café causada por la roya, los productores también se transformaron: tuvieron que responder ante los efectos de la enfermedad, e implantar una innovación (en este caso, una variedad diferente de semillas) que permitiera que el café se amoldara nuevamente a sus necesidades económicas. Sin embargo, este amoldamiento nunca es unidireccional: el café no fue el mismo, cambió su cantidad productiva, y aumentó sus exigencias de cuidado, por lo que las personas tuvieron que reaccionar devuelta, y acomodarse a los ritmos y necesidades productivas de la nueva variedad[39].

Con esto, encontramos que una transformación en la variación de las semillas de café, y los consecuentes cambios en los requerimientos laborales alrededor de este cultivo, tuvo dos impactos en la percepción del tiempo en Jewrwa. Primero, considero que todas estas memorias alrededor del café y sus transformaciones dan cuenta de una temporalidad[40] que no es cronológica, en el sentido en que no son fechas o sucesos exactos que se puedan ordenar uno tras otro, algo que puede ocurrir cuando tomamos un reloj o un calendario como marco de referencia. Si seguimos la pregunta de Ingold (1993) por estas temporalidades no cronológicas, nos encontramos con su interés por buscar cómo el tiempo se construye a través de redes de actividades – o "tasks", como las llama Ingold en el texto original – relacionadas entre sí. Si pensamos en dirección a esta pregunta, la roya, las nuevas semillas, el aumento en la carga de trabajo, y la baja productividad de cada planta, constituyen una red de actividades conectadas

[39] Un estudio financiado por la Federación Nacional de Cafeteros, indica, sin embargo, que según investigaciones hechas por Cenicafé, la variedad colombia y caturra no tienen mayores diferencias en la cantidad productiva (Farfán, 1999). Pero el mismo estudio también reconoce que con la nueva variedad vinieron incentivos de tecnificación para los productores cafeteros, financiados por la Federación. La tecnificación para los productores es un concepto con diferentes definiciones, pero todas hablan de nuevos requerimientos e inversiones laborales.

[40] Hablo de *una* temporalidad del café porque creo que son muchas. Si tomamos, por ejemplo, la temporalidad del café que se ata a los tiempos de las asociaciones, el asunto cambiaría. Lo mismo podremos ver más adelante cuando examino las relaciones heterogéneas con las demandas y temporalidades cafeteras.

entre sí, que incluso pueden ocurrir de maneras simultáneas; algunas de ellas son impulsadas por humanos, otras por seres de la naturaleza. En medio de esta red de actividades, indica Ingold (1993), surge esa temporalidad no cronológica.

Es decir, las personas no entienden esta temporalidad del café como una medida objetiva, con fechas exactas, que pueda ser enunciada desde afuera como un modelo con medidas puntuales. Más bien, este tiempo cafetero es el producto de procesos que están en constante construcción, y en los que la experiencia de la naturaleza y de los humanos está totalmente entretejida. Es decir, es un tiempo que no es cuantitativo, sino cualitativo; por ello, su producción actual nos puede remitir a un pasado en el que fue más abundante. Así, la temporalidad que quiero resaltar aquí no es una medida que podamos retratar de manera predeterminada (Ingold, 1993): no es como saber que mañana es lunes, o que dentro de cinco minutos se termina una hora y empieza otra. Al contrario, se trata de una constante interacción entre el café y las personas que permite pensar en un tiempo en movimiento, un tiempo que guarda testimonio de sus procesos pasados, y que continúa construyéndose en las experiencias del día a día.

En este punto quiero entrar a la segunda idea que quería resaltar sobre la temporalidad cafetera a propósito del tema de las semillas, y está conectada con estas relaciones de doble vía entre el café y las personas. Si seguimos con el caso de la roya, encontramos una cadena de reacciones tanto por parte del café y sus condiciones físicas, como por parte de los productores, quienes tuvieron que acomodarse y responder ante estas nuevas demandas de la naturaleza. Es aquí donde quiero retomar una pregunta que plantea Robbins (2007) en relación con estas conexiones entre las personas y su entorno, y es ¿cuál es el rol que tiene la naturaleza en la producción cierto tipo de comunidades e individuos? El tipo de comunidades e individuos al que me quiero referir aquí es a cómo la comunidad se adapta, negocia, o rechaza estas temporalidades del café. Para responder con más detalle a esta pregunta, quiero mostrar que el café ha forjado prácticas de trabajo y memorias entre la comunidad, que ocurren tanto en el ámbito privado como en el público.

Recuerdo un día en que estaba acompañando un grupo de funcionarias de salud a hacerle una visita a una mujer llamada Francisca, quien nos comenzó a hablar sobre el parto de su hija. *“Sí, Clari, mi hija, nació antes de tiempo y todo. A los siete meses ya sentía que iba a nacer, entonces me hice unas plantas para tomar. Y un día ya me salió el agua esa.” “Líquido*

amniótico se llama esa agua," le corrigió Nini, la enfermera[41]. Francisca sonrió y continuó *"Sí, entonces ya me metí al cuarto y nació." "¿Cómo así?* – le pregunté a Francisca, aterrada – *¿la tuviste sola?," "Sí, porque en ese momento estábamos en cosecha de café, todo mundo ocupado, y yo no le avisé a nadie. Nació y eso era una cosa chiquitica, los deditos parecían unos fideos."* A mí no me cabía en la cabeza que una mujer pudiera tener a su hija sola, sin ayuda – Nini y el resto del grupo no parecían sorprendidas, y más adelante entendí que muchas mujeres en Jewrwa saben cómo cuidarse y atender un parto solas – pero lo que más me desconcertó fue que no le hubiera pedido ayuda a nadie porque sabía que estaban en cosecha de café.

Probablemente Francisca estaba sola en casa, mientras el resto de sus conocidos y familiares estaban llenando baldes enteros de granos de café. Seguramente, al igual que Tirsa y Telesila me contaron más adelante, ella debía quedarse cuidando su casa, haciendo almuerzos para las personas que ayudaban a recoger café en su finca, y verificando que el trabajo se estuviera haciendo bien. Próspero me contaba que, si no hay personas constantemente recogiendo el café en la cosecha, este se cae, se pudre, y se pierde. De esta forma, el ciclo de cosecha, siembra, abono y riego, determina los ritmos de las actividades que ocurren en la comunidad, pues su producción es una labor prioritaria. El periodo académico de la escuela – que encaja las vacaciones de los niños durante la cosecha, para que puedan ayudar trabajando en casa –, las Asambleas Generales anuales – que nunca se hacen durante periodos de cosecha, para que la gente pueda asistir a ellas sin problema –, las ceremonias y pagamentos – que, en varias ocasiones, se hacen para que la comunidad dedique su trabajo tradicional al aumento de lluvias en periodos de siembra, o a una buena cosecha –, son algunos ejemplos de la forma en que se organiza la vida comunitaria en torno al ciclo y a los resultados que se esperan de la producción de café.

Chepe me explicaba que, además de la priorización que demanda el café en tiempo de cosecha, este también necesita de cuidados diarios: *"El café es de todos los días. Hay que estarle echando ojo, pero él es agradecido. Lo que uno le da, él se lo devuelve."* Tirsa, Telesila, Antonio, Próspero y Sergio, quienes son (o fueron, en el caso de Próspero) productores de café, concuerdan con esta misma idea: el café necesita de cuidados particulares durante todo el año, y los últimos cuatro meses se convierte en una prioridad inaplazable. En esta medida, encontramos respuesta a una de las preguntas de Robbins (2007) en torno a las exigencias de la naturaleza: el

[41] Nini y su equipo habían sido contratadas por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) para tratar niños con fallas nutricionales. La hija de Francisca, Clarita, era una de las beneficiarias.

café moldea la comunidad de Ɉewrwa, en el sentido en que produce individuos que están pensando qué necesita el cultivo cafetero, cuáles son sus demandas, y a partir de ahí buscan orientar y organizar el tiempo y las actividades cotidianas (comunitarias e individuales) en torno a él.

Aunque claramente existen demandas por parte del cultivo cafetero, estas prácticas laborales y memorias en torno al café surgen a partir de una relación de doble vía en torno al tiempo. Es decir, el tiempo cafetero del que hablo aquí es una construcción conjunta entre acciones humanas y acciones de la naturaleza. A pesar de que las acciones que hace un ser humano son distintas a las que hace un ser de la naturaleza – algo en lo que profundizaremos en el siguiente apartado –, quiero enfatizar en el papel que cumple el café en la construcción del tiempo, pues este está marcado por un asunto clave, y es el azar. Uribe (2016) habla de este factor aleatorio del tiempo, haciendo énfasis en que este no debe entenderse como lineal ni objetivo, puesto que tiene variantes y obstáculos que muchas veces son potenciados por cambios ambientales. Así, podríamos entender estas reacciones y transformaciones ambientales como las demandas de la naturaleza que, por más relojes o calendarios que se creen, obstruirán la linealidad del tiempo. Es por esto que "el café es de todos los días", él irá mostrando sus exigencias, y las personas reaccionarán ante ellas. Conscientes de esto, los productores de café leen el tiempo desde los ciclos de este cultivo, caracterizando las cosechas, y ubicando sus memorias en este ciclo temporal.

Como lo indica Mitchell (2013) siempre existen "ciertos efectos que [van] más allá de los cálculos, ciertas fuerzas que sobrepasan la intención humana." (320) Esta no predeterminación de lo que va a ocurrir con el café, nos remite nuevamente a este tiempo no cronológico por el que se pregunta Ingold (1993). El hecho de pensar el tiempo cafetero como un producto de la experiencia constante entre el café y las personas, es un esquema que, siguiendo a Elías, podríamos pensar que se basa en particularidades y no generalidades. Esto porque pensar cada *cosecha* nos habla de un momento particular, pero no de un orden *anual* más generalizado: "hubo tiempos en que los hombres usaban el concepto 'sueño', donde nosotros nos referíamos a 'noche'; el concepto de 'luna', donde nosotros hablaríamos de 'mes', y el concepto de 'cosecha' o 'rendimiento anual', donde nosotros nos referiríamos a 'año'." (Elías, 1984: 62).

Sin embargo, lo que quiero plantear aquí es que, al hablar de *cosecha*, al caracterizarla, y al traer a colación momentos más particulares en relación con la naturaleza, denota una lectura

más precisa del contexto en el que se desenvuelve la economía en Jewrwa. Las personas hablan de la cosecha no porque no hayan llegado a un esquema con un nivel mayor de síntesis (Elías, 1984), ni porque no puedan adaptarse al calendario occidental (pues, como vimos, hoy en día estas fechas también se conocen y se usan), sino porque el café resulta ser un "calendario" más preciso para el contexto de la comunidad. Caracterizar la cosecha y prepararse para el resultado del café los últimos meses del año, permite entender de mejor manera cómo se desenvolvió el periodo anual, qué le faltó al trabajo, qué le ocurre a la tierra, qué ilusiones o expectativas pueden tener para la siguiente recolección cafetera.

Hasta aquí hemos visto que la temporalidad del café que nos concierne aquí nos remite a una construcción conjunta entre los humanos y la naturaleza, en el sentido en que es un tejido entre actividades, reacciones, y relaciones por parte de seres de estos dos mundos, que se coalicionan construyendo un tiempo que vive por la experiencia de ambos. Así, las memorias en torno al café, y las redes entre las personas y la naturaleza donde el azar juega un papel clave, nos hablan sobre una temporalidad no cronológica, sino que cobra sentido en las interacciones del día a día en Jewrwa. A continuación, quiero examinar más a fondo cómo ocurren estas relaciones, entendiendo cómo la naturaleza puede motivar acciones en las personas y viceversa.

3.2 La comunicación entre los productores y el café

Hornborg (2016) plantea que la capacidad de actuar, la agencia, es intrínseca a los seres vivos. La agencia es motivada por un propósito particular. Por ejemplo, el hecho de que un árbol dirija sus ramas al sol, o que una persona prepare algo para comer, son formas de actuar. Así, todos los seres vivos pueden ejercer su agencia dentro del marco de sus posibilidades. "Cuando estos propósitos se reflejan de forma consciente, como pasa frecuentemente con los humanos, estamos hablando de *intenciones.*"[42] (Hornborg, 2016: 4) Considero que es importante resaltar esta diferencia, porque, aunque he defendido que el café realiza actividades que hacen parte de la manera en que se lee esta temporalidad en Jewrwa, no quiero decir que el café tiene la misma conciencia o intención a la hora de actuar como las personas.

Hornborg (2016) también habla sobre los artefactos, que son seres sin vida que, para él – contradiciendo el posthumanismo de la teoría de actor-red – no tienen agencia. Lo que sí tienen son *consecuencias* sobre las vidas humanas. Esto implica que los artefactos pueden: ser limitantes de la agencia de otros, catalizadores de la agencia de otros, se les pueden delegar funciones, o se les puede atribuir agencia; sin embargo, los seres no vivos no tienen la capacidad

[42] Esta y todas las referencias a Hornborg (2016) son traducciones personales.

de actuar en sí mismos. Considero que, al igual que Hornborg (2016), el café, siendo un ser vivo, sí tiene capacidad de actuar, sin que esto quiera decir que tenga la misma intención ni conciencia humana a la hora de ejercer su agencia, y, además, si nos preguntamos por sus consecuencias sobre las vidas humanas, como Hornborg propone con los artefactos, puede ser más fructífero rastrear su capacidad de actuar. Así, en lo que sigue quiero concentrarme en un tipo de interacción entre el café y las personas que se da a través de la "comunicación" entre ambos seres, en las que el café tiene la capacidad (sin que ese sea necesariamente su propósito) de limitar o motivar ciertas acciones en las personas.

Quiero mostrar que uno de los medios a través de los cuales el café y las personas construyen sus relaciones es por un canal de comunicación. Este les permite compartir formas de interpretar y de reaccionar ante lo que les sucede (Kohn, 2013), siempre dentro del marco de sus posibilidades de acción y de conciencia. Como me lo repetían muchos productores, el café "agradece" el trabajo humano, en el sentido en que toda la inversión de tiempo y trabajo de las personas, generalmente se refleja en las cosechas. Esto muestra que, para varios productores, existe una relación de "reciprocidad" entre el cultivo y la persona que lo cuida, en la que los individuos van adecuándose a las necesidades del café, y este va entregando resultados. Claramente, esta reciprocidad no se da en los mismos términos; como lo mencioné, el propósito de café a la hora de actuar no es el mismo que el de una persona, que está pensando en mantenerse económicamente, que genera relaciones de afecto con su cultivo, que debe responderle a una asociación, etc. No obstante, esto no quita que, en efecto, exista una interacción entre ambas partes, y esta es la que también permite que haya una construcción temporal alrededor del ciclo del café. Robbins (2007) se pregunta por la forma en que la gente aprende a leer el lenguaje del medio en el que se mueve, y encuentra signos en seres no humanos que les indican cómo deben actuar.

En el caso del café, ocurren señales; por ejemplo, las hojas amarillentas pueden ser señal de un suelo muy ácido, por lo que para regular el pH el productor debe echarle cal al hueco de la tierra en el que va a sembrar la plántula de café. Otra señal son las hojas con manchas amarillas, ellas indican que el café tiene gotera, y esto puede deberse a que la tierra está muy húmeda. También puede haber hojas gastadas o con manchas oscuras, lo que puede ser un indicio de falta de sombra, o sea que el productor debe asegurarse de sembrar guineo o guandul[43] en los puntos

[43] Estas especies de plantas, además de ser un alimento para el productor, tienen hojas que sirven de abono para el café y que mantienen la tierra con la sombra suficiente para protegerla de los rayos solares directos.

donde el cafetal esté muy expuesto al sol; el problema de las hojas enfermas es que son propensas a caerse, y si el café no tiene hojas, la cosecha es pobre. Lo mismo ocurre si las matas se quedan "paleadas," es decir, cuando en las cosechas los recogedores no tienen el cuidado de arrancar los granos sin llevarse las hojas, y las plantas quedan llenas de ramas improductivas. También están las señales que se puede ver en el grano, que después de pasar por la trilladora, puede estar muy pequeño, lo que indica que le hizo falta agua durante la cosecha y no se desarrolló bien – se recogió con mucha anticipación-, o puede tener un huequito en el medio, lo que significa que el café sufre de broca – lo que requiere implantar remedios de distinta índole para disminuirla –.

Estas señales hacen parte de la forma en que cada productor se relaciona con el café, de la forma en que lee e interpreta su ciclo productivo, se adapta, y saca provecho del mismo. Así, se va tejiendo una especie de reciprocidad entre los humanos y la naturaleza, lo que no implica que ambos tengan las mismas capacidades o sensibilidades para conocer el mundo, pero sí muestra que hay una comunicación y relaciones de interpretación entre estos seres (Kohn, 2013), y a partir de ahí ocurren reacciones y transformaciones en su existencia: una vez el productor, por ejemplo, se da cuenta de los problemas que trae la falta de sombra porque el café lo comunicó a través del color de sus hojas, cambia sus prácticas, se concentra en algo nuevo, y el café responde transformándose. Así, esto nos permite pensar, como lo hacen los productores de café, en otras formas de lenguaje y de modelos interpretativos que van más allá de las palabras y el lenguaje simbólico humano, y busca signos intrínsecos a cualquier forma de vida (Kohn, 2013)[44].

3.3 El impacto heterogéneo del tiempo cafetero en personas con trayectorias de vida y capitales diversos

Hasta ahora he querido mostrar cómo la temporalización cafetera de la que hablo aquí se construye a través de la experiencia y conexiones entre las personas y el café, generando memorias, adaptaciones y negociaciones con el ciclo productivo cafetero. Aquí lo que quiero es mostrar cómo este proceso es posible no de manera homogénea entre la población, sino acercándome a los casos y trayectorias diferenciadas que presenté en el segundo capítulo. Esto se debe a que el impacto y la incidencia de las dinámicas temporales no son iguales en todas las personas; nuevamente, esta pretensión por hablar de trayectorias diferenciadas nos invita a

[44] La pregunta desde el "giro ontológico" de la ecología política por lenguajes y formas interpretativas heterogéneas, y construcciones bilaterales entre lo humano y no humano, es una mirada que ha ampliado otras visiones de ecología política en las que se preguntan por las interconexiones entre ambos mundos pero encaminándose solo desde los lenguajes simbólicos y discursivos humanos (Biersack, 2011; Escobar, 1999). Así, como lo plantea Kohn, este giro ve "ontologías plurales, sin tornar esta pregunta por culturas plurales: son diferentes mundos, no diferentes formas de ver el mundo" (2013:12, traducción personal).

debatir la objetividad del tiempo. En este marco, quiero retomar algunas preguntas planteadas por Thompson (2000 [1991]). Este autor se preocupa por el surgimiento de las disciplinas capitalistas y formas de trabajo, y por cómo ocurrió el tránsito a los modos de vida que se rigen por un reloj regulador de la economía industrial. Thompson (2000 [1991]) encuentra que, así como hay una reestructuración generalizada de los hábitos de trabajo por un nuevo tiempo mecanizado, que pretendía ser "objetivo" a través del reloj, también hay formas en que esta medición temporal se alteraba para cumplir con las metas estipuladas en la producción industrial. Por ejemplo, había fábricas en las que los dueños no permitían que los obreros tuvieran acceso a relojes, puesto que las horas laborales y de descanso podían ser controladas únicamente por el patrón, quien varias veces les quitaba minutos de descanso y se los aumentaba en el periodo de trabajo.

Con ejemplos como el anterior, Thompson rebate la pretendida *objetividad* de la medición del tiempo, mostrando también que la percepción interior de los esquemas temporales difiere en cada persona, y se transforma en contextos particulares. Por ejemplo, para las mujeres, después de la Revolución Industrial, cuando llegaban a casa después de un día laboral en las fábricas, aún debían dedicar horas de su tiempo al trabajo, el cual no era regulado, sino mediado por las necesidades del hogar. "Una forma tal de trabajar era solo soportable porque parte del mismo, los niños y la casa, se revelaba como necesario e inevitable […]. [Aún hoy] los ritmos de trabajo de la mujer en el hogar no están enteramente adaptados a las medidas del reloj." (Thompson, 2000 [1991]: 428). En este marco, para pensar el tiempo, hay que retratarlo desde las formas individuales en las que se interioriza.

Siguiendo esta idea, si vamos más específicamente y entendemos el tiempo desde el punto de vista de los *agentes*, desenmascaramos su carácter inherentemente dinámico. Así, el tiempo no debe pensarse como:

> "un dato *a priori*, como una cosa natural y preestablecida que reposa en algún ente, objeto o persona […] [más bien, el tiempo es] una dimensión dinámica que se temporaliza por las prácticas, las interacciones sociales, las actitudes subjetivas que se revelan frente al tiempo objetivo que proponen los relojes y los calendarios." (Uribe, 2016: 18)

En este sentido, no es que las personas sean autómatas que se adapten a horarios específicos. Uribe (2016), analizando el diario de padre Joseph Palacios de la Vega – quien, a finales del siglo XVIII, fue enviado a La Mojana (en el norte de Colombia) para evangelizar a los indígenas emberá –, muestra que la temporalización no es simplemente algo que se les impone a los individuos, sino que existe una "permanente constitución del tiempo por parte de las prácticas y las actitudes de los agentes" (32).

Traigo a colación los planteamientos de Uribe porque, además, analiza un contexto que es más cercano al que nos incumbe en este texto. Se ha dicho que parte del proceso de colonización implicó transformar y controlar los esquemas temporales indígenas (Uribe, 2016), como una forma de insertar a América en una lógica productiva y capitalista. Los colonizadores buscaron que la población nativa dejara de tener una orientación temporal que funcionara a través de los ritmos de la naturaleza, pues "al hombre acostumbrado al trabajo regulado por el reloj, esta actitud le parece antieconómica y carente de apremio." (Thompson, 2000 [1991]: 402) Es en este sentido que, como lo indica Uribe, existe la creencia de que el tiempo español simplemente se impuso sobre el indígena, cuando en realidad, continúa el autor, se trató de una construcción constante y conjunta que "a largo plazo [terminó] por instituir y legitimar otro sistema temporal." (Uribe, 2016: 33)

Entonces, quiero pensar en las preguntas de Thompson y Uribe para cuestionar y llenar de contenido la no objetividad de la temporalidad de la que hablaré. Quiero mostrar que las personas con las que trabajé tienen un abanico de posibilidades que nacen de sus trayectorias de vida, y que les permiten responder al tiempo cafetero de maneras diferenciadas. Así, busco encontrar el dinamismo del tiempo del que habla Uribe, mostrando que no es que los esquemas temporales se impongan, sino que se construyen dependiendo de la experiencia de cada persona y de la relación que establezca con la naturaleza. Así, quiero empezar mostrando que, aunque exista una idea generalizada frente a los momentos de escasez y abundancia en el año y las actividades que estos mismos periodos implican, el café y su ciclo temporal no afecta a todas las personas de la misma manera.

Tirsa, Chepe y Próspero, sea o no tiempo de cosecha de café, suelen contratar trabajadores que los ayuden con tareas de la casa o de la finca. En el caso de Tirsa, hay personas que le ayudan a limpiar su finca, u hombres que le ayudan en su huerta; gracias a su papel de lideresa, y al ser la madrina de innumerables niños en Ɉewrwa, mucha gente acude a ella para conseguir ingresos. Por su parte, Chepe y Próspero tienen caña, que puede molerse con ayuda de otras personas a las que se les paga el día; Próspero me explicaba *"a veces, cuando no hay cosecha de café, hay personas que tienen la necesidad, 'que me ayude a pagar una cuenta', o piden plata prestada. Y yo digo bueno, si quiere pagar la cuenta hay que cortar caña. Ayudarse así. O sea que finalmente no es ni de uno, es de la gente lo que uno administra."* El trabajo que ofrecen Tirsa, Chepe y Próspero es posible, en gran medida, porque todos son dueños de

monocultivos[45]. Sean de café, o de caña, los monocultivos están insertos en una lógica de producción a gran escala, algo que permite tener mayores ingresos, y que implica un trabajo constante a lo largo del año, lo que debe ser retribuido en jornales para la gente (algo que estos productores pueden permitirse económicamente). En este sentido, aunque ellos saben que existen periodos de mayor escasez a nivel comunitario, lo que hacen es solventar la falta de trabajo de varias personas en Jewrwa pagando el día laboral, para que la gente mantenga sus fincas en buen estado.

Esta dedicación constante en el trabajo de los cultivos, específicamente en el caso del café, está atada al tema de las asociaciones de café orgánico, que sería un segundo aspecto que diferenciaría los impactos del tiempo cafetero entre los productores. Estas empresas exigen que los afiliados busquen tecnificar sus cultivos para mejorar la producción. *"Aurora[46] vino a hacer su tesis, y vio que el café realmente podía avanzar acá. Porque la gente sí tenía café, pero… lo sembraba como fuera, sin técnica. Aunque el café era muy agradecido y daba,"* me explicaba Tirsa, quien se asoció a Anei desde su inicio. Debo aclarar que las nociones sobre lo que significa "tecnificar" un cultivo son muy variadas: Antonio me hablaba de sembrar en terrazas, Tirsa de abonar cuatro veces al año, Chepe de utilizar las semillas y los pesticidas correctos, etc. Pero uno de los factores clave que reúne a todas las definiciones que encontré entre las personas con las que conversé es que se requiere de una inversión de tiempo importante, que permita que el café esté vigilado todo el año, y tenga cuidados específicos para que resulte en una buena cosecha. Claramente, los productores no asociados también tienen sus propias técnicas de cuidado, pero no tienen que responderle a una asociación que asigna un esquema temporal preciso para mejorar la cosecha. En el caso de, por ejemplo, el esposo de Claudia, él no tiene la obligación de asistir a las capacitaciones que indican cuándo y en qué tiempos trabajar con el café.

Otro aspecto que diferencia los impactos que tiene el café y su ciclo de tiempo sobre la vida de las personas, es el tipo de cultivo con el que estas cuenten. Próspero me explicaba que *"si uno tiene simplemente café, ahí cuando pasó la cosecha todos quedamos cortados con la misma tijera. Pero si uno tiene caña, después en por lo menos marzo, abril, mayo, que no se ve plata, pero por lo menos uno cambalache* – hace trueques – *con la comida."* La caña es, entonces, una de las formas en que Próspero, Chepe y Chejo (quien tiene un cultivo de caña más pequeño que el de los dos primeros) consiguen mantener ingresos constantes en momentos

[45] Aclarando que, sin embargo, el café cuenta con sombrío: árboles frondosos, generalmente guamos, que protegen la tierra del sol y le dan un abono natural a los cultivos.
[46] Aurora es la creadora de Anei, la primera asociación de café orgánico que llegó a Jewrwa.

diferentes a la cosecha cafetera; Chepe alcanza un nivel mayor de productividad gracias a la extensión de su cultivo y a que tiene un trapiche de motor, no de mula. Y, además de la caña, la gente también encuentra otras formas de rebuscarse trabajo. Telesila, por ejemplo, tiene un monocultivo de café, más pequeño que el de Chepe y Tirsa, y en los momentos en que no hay cosecha, ella teje mochilas, le paga el día a las guatis que le ayuden a tejer, y además está pendiente de los otros productos de su finca: cría sus pollos, recoge los huevos de sus gallinas ponedoras, y cuida de su plátano, del guineo, y de su huerta; generalmente, su hijo le ayuda con las tareas de la finca.

Antonio, Claudia y Remigia tienen sus sueldos laborales. Ser asalariado es una particularidad que muy pocas personas tienen en Ɉewrwa, pues generalmente la gente trabaja ganándose el día, o come de lo que produce en su finca. Antonio suele hacer otros trabajos informales por los que también le pagan, como limpiar otras fincas o cortar madera con la motosierra. Cuando ocurre la cosecha, Antonio reparte su tiempo entre su trabajo y el café de su finca. Remigia ha podido sostenerse gracias a su trabajo en la escuela, pero me contó que antes, cuando no tenía ese puesto, solía tejer mochilas para "no vararse". En el caso de Claudia, es el esposo el que comienza a concentrarse en el café, y utiliza el beneficiadero de sus padres para venderlo seco a personas que necesiten llenar sus cupos de café en las asociaciones[47].

Podríamos pensar que Claudia y Remigia, al ser asalariadas y no preocuparse por el café (a diferencia de Antonio, que, aunque es asalariado, cuida su café), no se ven tan afectadas por esta lógica del tiempo cafetero, pues sus actividades no se modifican: cada una continúa con el trabajo que hace durante el resto del año. Sin embargo, como la comunidad se guía a través de esta lógica cafetera, en la que la cosecha trae abundancia y los primeros meses del año son de escasez, ellas también terminan conectadas a estas dinámicas, en gran parte porque, como vimos, varios de los ritmos comunitarios están organizados en torno al café. Además, Claudia me explicaba que:

> *"siendo un poco exagerados, aquí en la zona vivimos es del café. Eso incide mucho en todo, porque digamos si yo no tengo ningún tipo de trabajo, y lo que hago no me alcanza pa' vivir, yo puedo tratar que alguna persona me compre café y me preste la plata. Yo le vendo la cosecha por adelantado, y ahí me estoy beneficiando del café."*

Claudia ponía el ejemplo de una persona que no tuviera un trabajo con un sueldo que le alcanzara para vivir, como sí le ocurre a ella. Por ello, personas a las que Claudia registra en los censos

[47] Los afiliados a las asociaciones tienen un cupo que deben llenar en cada cosecha; este se mide en kilos. Entonces, lo que hacen algunas personas es tener un cupo mayor al que su finca puede garantizar, y luego les compran café a otros productores para llegar al tope de la cifra. Lo que hace el esposo de Claudia es venderles su café a personas vinculadas a alguna asociación.

poblacionales haciendo su trabajo con el centro de salud, utilizan este tipo de medidas para tener ingresos durante el momento del año en que no hay cosecha de café: piden prestada la plata, y luego en la cosecha pagan sus deudas, sea con su propio café, o trabajando en la finca de otra persona. A este proceso le llaman "vender café a la cosecha". Claudia me contaba que su propio padre hacía esto en ocasiones cuando ella era niña, para asegurarse de sostenerla a ella y al resto de sus hermanos.

En este orden de ideas, el café es el que marca estos momentos que representan abundancia y escasez entre la comunidad, y es el que prioriza y organiza un gran porcentaje de las prácticas laborales de la comunidad; sin embargo, las personas se conectan a esta lógica temporal de formas diferenciadas, dependiendo, sobre todo, de su situación laboral y la producción de sus tierras. Uribe (2016) se pregunta por este mismo asunto, pensando cómo cada individuo, con sus condiciones y capitales diferenciados, refleja esta misma heterogeneidad en su relación con el tiempo: "aquellos sujetos con los medios para dominar su presente [son] [...] hacedores del tiempo." (54) Con esto, Uribe se refiere a que, al examinar el tiempo, debemos dar cuenta de quiénes tienen trayectorias sociales con un mayor capital económico y social acumulado, pues estos permiten que la gente tenga los medios para controlar su propio presente, y así asegurar su futuro; esto es lo que los haría "hacedores del tiempo", seres capaces de manipular el tiempo a su favor, porque tienen los medios para hacerlo. Esto hace que, en el caso de Jewrwa, tener un monocultivo de café o de caña, tener un salario, o pertenecer a una asociación, sean todos factores que diferencian los capitales de las personas que presenté, y que definen también el nivel de control que tiene cada una sobre su presente.

Robert Castel (2007) se pregunta por las personas que se enfrentan a la necesidad de vivir del "día a día". Es decir, se pregunta por quienes viven únicamente intentando conseguir lo suficiente para sobrellevar el presente, sin tener certeza sobre su futuro. Castel le da el nombre de "inseguridad social" a esta situación, precisando que se trata de "estar a merced del más mínimo azar en la existencia, y que una enfermedad, un accidente, una interrupción del trabajo puedan hacernos trastabillar." (2007: 7) Podríamos retomar los planteamientos de Castel para el caso de la Sierra. Este autor nos permite pensar en la "inseguridad social" de las personas que no tienen los recursos necesarios para sobrellevar con tranquilidad los ritmos del café. Me refiero a aquellos casos que están a la espera de la cosecha de café, y el resto de días deben rebuscarse la manera para sostenerse, o incluso vender el café a la cosecha.

Vender el café a la cosecha, de hecho, es vivir en el presente a partir de un futuro incierto, que depende únicamente de los resultados de este grano a final de año. Esta, entre otras cosas, es una de las razones por las que el azar cumple un papel tan importante en la temporalización del café: aunque es posible hacer estimaciones al futuro, la construcción de este tiempo está marcado por la experiencia de las personas con el café. Por ello, quienes se ven obligadas a vender a la cosecha, serían personas no "hacedoras del tiempo", pues no tienen la posibilidad de asegurar con mayor certeza su futuro. Precisamente es esto lo que asociaciones como Anei han buscado mitigar; de alguna manera, estas empresas se han convertido en plataformas para evitar la inseguridad social de sus asociados, y más bien darles un poco más de independencia. Para terminar este apartado, debo aclarar que, entre las personas que entrevisté a profundidad, la gran mayoría tiene un capital económico que les permite tener una estabilidad en su presente. Sin embargo, hay un porcentaje significativo entre la población de Ɉewrwa cuya relación con el café se limita al trabajo que hacen en los cafetales de otras fincas, o a llenar los cupos de otros asociados con el poco café que tengan. Podríamos decir que esto los hace menos "hacedores del tiempo", los deja con un menor control sobre su presente, pues lo que deben hacer es rebuscárselo, ateniéndose a las condiciones cafeteras.

3.4 Tirsa y Próspero: dos posiciones y reacciones distintas ante el tiempo cafetero

Si examinamos más de cerca la idea de los "hacedores del tiempo", podemos centrarnos en dos casos particulares que ilustran este planteamiento de mejor manera. Tirsa, una actual productora de café y socia de Anei, y Próspero, un ex-productor cafetero y actual dueño de un monocultivo de caña, tuvieron dos maneras de reaccionar ante las demandas cafeteras, y esto estuvo completamente atado a los capitales que han acumulado, y a sus trayectorias de vida. Tirsa fue una de las primeras socias de Anei; ella ayudó a promover y demostrar los beneficios que tenía esta nueva forma – más tecnificada y comercialmente amplia[48] – de producir café. Además, antes de entrar, Aurora, la creadora de Anei, tuvo que hablar con las autoridades y los mamos de Ɉewrwa para que le permitieran entrar con su empresa, y Tirsa contribuyó haciendo el trabajo tradicional necesario para dejarlos entrar.

Es así como Tirsa se ha posicionado como una líder comunitaria, un referente de finca para las certificadoras, y una de las beneficiarias directas de las ayudas de Anei. Por ejemplo, la asociación contribuyó a financiar el beneficiadero que le despulpa el café a Tirsa, si ella pide un

[48] Para más profundidad sobre estos cambios que trajo Anei, remitirse al primer y al cuarto capítulo de este documento.

crédito se lo prestan sin problema, fue de las primeras que tuvo acceso a métodos sostenibles para controlar la broca, entre otras cosas. Esta posición privilegiada en Anei me remite a algo que me explicaba Antonio. A pesar de que él tiene una buena relación con Aurora, siempre me reiteraba que Anei es una empresa, y como cualquier otra entidad de este estilo, tiene intereses particulares:

> *"Pa' mí yo digo que eso es igual en cualquier empresa, porque si yo soy pobre, y voy a donde el gerente a decirle que me preste cinco millones de pesos, a mí no me los va a prestar, porque sabe que no se los voy a devolver. De a dónde voy a sacar. Pero si va alguien que sí tiene plata, sí se los van a prestar. Entonces el que tiene plata se beneficia más."*

Con este comentario, Antonio me estaba explicando que no importaba la asociación en la que estuviera, pues lo que marcaba una diferencia en los beneficios que pudiera traer estaba más en las condiciones económicas de la persona asociada. El caso de Tirsa resalta por esto mismo: es beneficiaria de ayudas y retribuciones que le ha hecho Anei, pues es una de las asociadas en Jewrwa que más aportes económicos le deja a la empresa.

Esta situación ha permitido que Tirsa le invierta un tiempo prioritario al café y a sus respectivas exigencias. *"Bueno, ya hoy se terminó la fiesta, es hora de trabajar. Mañana mismo me pongo a separar café,"* me decía Tirsa, quien luego de que finalizaron las fiestas de año nuevo, se puso todas las mañanas y tardes a separar el café sano del brocado en una camilla, antes de que Anei cerrara agenda y dejara de recibir mercancía. De esta forma, sin dejar de lado sus otros trabajos como ama de casa, partera y líder católica comunitaria, Tirsa agenda el tiempo del café como una de sus prioridades, sobre todo en los periodos de cosecha. Cuando le pregunté por la huerta que tenía, Tirsa me contó que ella últimamente no le metía mucho tiempo al cuidado de ese cultivo, debido a que estaba haciendo un sol muy fuerte que le quemaba la nuca y la acaloraba mucho, y, sobre todo,

> *"Como hace tres meses que empezó la cogida de café, ya uno también se ocupa del café y no le queda a uno tiempo pa' la huerta. El café es de todos los días. Todos los días o si no uno no alcanza. Y la gente que está que puede hacerlo también quiere ganar bastantico; no quieren estar por días, sino quieren es ganar, se van a coger café. Como la huerta se paga el día, y el café la lata, pues prefieren la lata. Y uno también no le queda tiempo, tiene que estar cocinando y atendiendo al personal."*

Tirsa, entonces, prioriza el café. Ella interpretó las exigencias del cultivo, y decidió que la manera de adaptarse a estas condiciones era atendiéndolo diariamente. Todo esto se basa en el hecho de que Tirsa tiene los medios materiales necesarios para poder mantener una producción alta de café: tiene el beneficiadero, las camillas, suficiente tierra, y la capacidad de contratar mano de obra para el cuidado de la finca.

Sin embargo, no todos los productores se sienten en la misma libertad para relacionarse con el café, como lo es el caso de Próspero. Él, en vez de acomodarse al tiempo que exigía este

cultivo, lo que hizo fue cortarlo de raíz. *"No sé, eso es como cuestión de familia, lo mío siempre ha sido la caña. Cuando me ubiqué en esta finca, me dijeron que sembrara café. Y dije 'bueno, voy a sembrar ahí salteado pa' que los muchachos recojan lo que sea.'"* Cuando llegó a la finca que tiene actualmente, la cual fue herencia de su padre, Próspero se asoció a Anei con su propio café durante tres años. *"Pero vi la desventaja que cuando uno tiene café, comienza la invernada y eso lo pone a uno en aprietos, porque la lluvia lo empieza a tumbar. Y cuando comienza a caerse, automáticamente se necesita más gente para trabajar. Y si trae más gente, necesita más comida."* Así empieza a circular un proceso en el que el dueño de la finca – como necesita ayuda urgente para no perder el café – debe pagar cada lata recogida por los trabajadores a un precio más alto del usual. Luego, dice Próspero, si al dueño no le alcanza la plata para pagar cada lata recogida, debe "malvender" el café a las tiendas (es decir, venderlo a un precio menor al estimado en el comercio). De esta forma consigue el sueldo para pagar, pero finalmente

> *"termina uno trabajando para los demás. La ventaja de la caña es que puede venir un brisero, lo que sea, y puede tumbar la caña, pero ella se queda ahí pegada a la raíz. Pero el café no, el café comienza es a caerse y a perderse. Y bueno, aquí en Jewrwa la mala vaina que tenemos es que siempre se piensa en café, café, café, y no en otros cultivos diferentes."*

Además, indica Próspero, hubo algunos beneficios que Anei acordó con él, y que al final no se hicieron efectivos. Fue por estas razones que Próspero decidió, primero, cortar todo su café y reemplazarlo por caña, y segundo, diversificar sus cultivos; ha comprado y sembrado matas de naranja, piña, aguacate y mandarina. Después de escuchar sus argumentos, le pregunté a Próspero por qué, entonces, no había muchos más productores que trabajaran con caña. Él me dijo que para producir panela había que tener un trapiche, y la instalación y mantenimiento del mismo es muy costoso. *"Mucha gente me ha dicho 'yo quiero sembrar caña'. Pero la gente tiene que mirar el recurso del monte ¿no? Que tenga un palo pa' poder sacar la panela, porque o si no dónde va a buscar la leña. Y la infraestructura, si no tiene mula, si no tiene trapiche, no tiene paila… no tiene es na'."* Así, la forma en que él respondió ante este tema del café está completamente atada a que él, por un lado, no tuvo los recursos suficientes o las relaciones cercanas con la asociación para quedarse con el café y obtener los mismos beneficios de Tirsa; y, por otro lado, también tuvo las condiciones socioeconómicas necesarias para poder inscribirse en el mercado de la caña. Próspero pudo conseguir un trapiche de mula, el pago del personal que le ayude en su finca de caña, y tiene tierra suficiente como para cortar caña varias veces al año. Sin estos insumos, reconoce Próspero, la inscripción a esta forma de comercio se llena de obstáculos.

Este productor me mostró que las exigencias del café pueden convertirse en limitantes o en motores de acción para las personas. Pensar en que, por ejemplo, el café tiende a caerse y perderse cuando llega la lluvia, es una condición del café que exige o promueve ciertas acciones humanas y limita otras; en este caso, recoger el café diariamente en tiempo de cosecha sería la acción humana necesaria, algo que algunos se pueden permitir económicamente, y otros no. Además, estos márgenes de acción no ocurren únicamente por las reacciones que la naturaleza causa en las personas, sino también por las asociaciones entre seres no humanos. *"El café me estaba acabando la caña. Claro, él acaba la caña, acaba la comida, acaba el bastimento, la malanga. Todo. Porque él va abriéndose, entonces el colino pierde fuerza."* Próspero me explicaba que solo algunas matas que son mucho más altas que el café, como el guineo o el guamo, por ejemplo, se sostienen; lo demás no lo resiste. Este es un claro ejemplo de cómo el café genera relaciones con otros cultivos, como la caña o el guineo, permitiendo que unos crezcan libremente y otros no. Son estas conexiones las que también intervienen en el margen de acción que tiene Próspero como productor, y él, a su vez, con las decisiones que toma ante estos condicionamientos del café, limita o amplifica los márgenes de acción de las formas de vida no humanas.

En este orden de ideas, vemos cómo entre estos dos casos, el de Tirsa y el de Próspero, existen diferencias en sus trayectorias y capitales acumulados, y es clara la manera en que estas condiciones les permiten o les restringen acciones con respecto al café. Esto hace que el cultivo, con su ciclo temporal, impacte de maneras diferenciadas a los individuos. Podríamos decir, siguiendo los planteamientos de Uribe (2016), que Tirsa tiene una mayor capacidad de "hacer el tiempo" que Próspero, en la medida en que tiene un mayor control sobre su presente, y por lo mismo, pudo quedarse cultivando café. No obstante, si contrastamos el caso de Próspero con otros productores de café más pequeños, lo podríamos ver también como un "hacedor del tiempo", en la medida en que tuvo los recursos para cortarlo y vivir de la caña. Es decir, controlando su presente a través de la caña, puede también asegurar con mayor certeza su futuro.

Ahora, para terminar este apartado, debo decir que esta forma de encontrar una relación directa entre el "control del presente" y la acumulación de capitales y trayectorias de vida particulares, debe también matizarse con el carácter azaroso del café. Este cultivo es un ser vivo, y aunque tiene dinámicas y ciclos que los productores son capaces de medir, el tiempo que se construye alrededor del mismo depende de las experiencias particulares de cada persona con el café, y de las memorias que se tejen a través de estas trayectorias. De esta manera, aunque existen

una serie de consensos comunitarios que giran alrededor del ciclo cafetero, este impacta de formas diferenciadas en la población. Esto hace que, al captar las relaciones entre los humanos y la naturaleza, veamos el carácter azaroso y no lineal del ciclo cafetero, y la manera en que esto construye un tiempo en movimiento y heterogéneo.

3.5 El tiempo cafetero y la autonomía indígena

Para finalizar, quisiera retomar lo que he mencionado sobre la capacidad de cada individuo de "hacer el tiempo" para examinar con mayor detalle la *autonomía* que ha generado el café. Como lo venía diciendo, siempre hay personas con un mayor margen de acción ante las transformaciones del café que otras, gracias a su nivel de control sobre el presente. Sobre esto, quiero resaltar dos puntos. Primero, considero que este dinamismo temporal se podría pensar como una "autonomía" temporal, en el sentido en que son lógicas que caracterizan relaciones particulares entre la población de Ɉewrwa y la naturaleza. Uribe (2016), en el caso de La Mojana que expliqué en páginas anteriores, muestra que, para los Emberá, sus plantíos eran también un calendario. Con la llegada de los españoles, indica el autor, no se les impuso un sistema temporal, como se suele creer; más bien, al despojarlos de sus tierras, hubo también un despojo de su estructura temporal. De esta forma, si nos preguntamos por la estructura temporal en Ɉewrwa, y en general en el resguardo arhuaco, podríamos pensar que esta es otra de las razones por las que, en escenarios políticos y cotidianos, varios arhuacos defienden su *autonomía* territorial: por más que estén inscritos en un sistema de mercado global, en el que el tiempo industrial occidental tiene un carácter dominante, existen lógicas intrínsecas a la comunidad, que se ponen en evidencia a través del tiempo cafetero.

Ahora, en segundo lugar, quiero aclarar una ambivalencia existente en esta autonomía buscada a través del café. Como lo planteé en un inicio, el valor económico del café ha incrementado, lo que ha motorizado la economía en Ɉewrwa. Sin embargo, varias personas de la comunidad han terminado por depender de este mismo ingreso monetario, lo que, como vimos anteriormente, hace que la solvencia económica de la gente se vea permeada y casi que mediada por el calendario productivo del café. Es en esta caracterización cafetera del tiempo donde vi reflejada una ambivalencia del café: así como ha logrado independizar y regular los ingresos económicos de las familias productoras, tiene exigencias sobre las personas que obligan a que estas le dediquen el tiempo y el trabajo preciso para obtener un ingreso significativo. En caso de no tener las condiciones necesarias para mantener una producción creciente de su propio café, la gente tiende a conseguir otras formas de ingreso, que están conectadas a su posición social, como

por ejemplo el caso de Remigia, como cocinera de la escuela, Próspero con su caña, y Claudia con sus estudios y cargo en el puesto de salud.

Hablar de "autonomía" me parece un tema central en la medida en que es un concepto que se repite varias veces en el contexto de Ɉewrwa, y en general, en los discursos sobre el territorio arhuaco: el cabildo, la gente, y las instituciones arhuacas hablan del gobierno autónomo, del territorio autónomo, de un sistema educativo autónomo, una economía autónoma. El café es un tema que se inscribe en esta idea de autonomía: cuando las personas hablan de él, suelen recordar que, con el trabajo de las asociaciones, es un producto que se ha valorizado; es un cultivo que ha permitido que el trabajo indígena se reconozca como orgánico e implicado directamente en el mercado. Así, el café ya no es un producto que se le vende al bunachi[49] a cambio de cualquier cosa, sino que la gente ha adquirido conciencia de lo que este significa en el mercado, y en ese sentido ha permitido una mayor solvencia económica. Esta mayor solvencia, atada a la independencia a los bunachis que trabajaban como intermediarios en la venta de café, es lo que podríamos relacionar directamente con la autonomía indígena.

Sin embargo, lo que quise mostrar en las páginas anteriores es que, si exploramos el caso de cada productor, veremos que esta autonomía en realidad es diferenciada. La autonomía depende tanto de la posición social de los individuos, como del tipo de conexión que ha generado con el café. Como vimos, este cultivo tiene varias exigencias para poder convertirse en un valor económico significativo; es decir, las exigencias del café cobran aún más importancia en la medida en que el mercado demanda que este se produzca de formas particulares. No todo productor tiene la misma capacidad para lidiar con estas exigencias, ni tampoco para dedicarle el tiempo que este requiere. En este sentido, lo que quiero mostrar es que, por un lado, aunque el café haga parte de una reivindicación de la "autonomía" del mercado cafetero indígena, este concepto habría que examinarlo con pinzas, y ver cómo cada caso particular puede llegar a manejar sus redes con este cultivo, e inscribirse en un comercio que realmente le dé la suficiente solvencia económica. Y, por otro lado, aquellas personas que logran sostenerse con el café, terminan dependiendo de esta economía de mercado, trabajando e invirtiendo todos los días para la cosecha de final de año, y reiniciar el mismo ciclo al siguiente periodo.

[49] Este término hace referencia a personas no indígenas en la lengua tradicional arhuaca.

Capítulo 4. La producción cafetera y los usos diferenciados de los discursos sobre lo *tradicional*

Anei, fundada en 1995, fue la primera asociación de café orgánico en la Sierra, y su llegada fue un impulso clave para la economía en Jewrwa. La gente comenzó a valorizar el café y el trabajo que este implica, y a apropiarse de los medios que se requieren para no vender granos rojos, sino secos y seleccionados. Además, esto permitió que la producción indígena cafetera se insertara directamente en un mercado internacional. Sebastián, uno de los hijos de Aurora, la creadora de Anei, me explicaba que el café trillado se exporta a países de Asia y Europa. La Sierra, me contaba Sebastián, es actualmente el mayor productor de café orgánico en Colombia, *"pero cada vez más zonas del país se dan cuenta de que el mercado internacional prefiere café orgánico."* Este, gracias a que tampoco tiene demasiada competencia en el país, aún es bien remunerado. Cuando se vende como orgánico y no como convencional, es necesariamente un café más caro[50].

A pesar de que hoy en día el mercado de café orgánico está más que desarrollado en la Sierra, la entrada de las asociaciones al resguardo no fue un proceso sencillo. Aurora, que fue la pionera en crear este tipo de empresas, se tuvo que enfrentar con una serie de obstáculos que le impedían comenzar libremente con su proyecto. Uno de ellos, era la desconfianza que podían tener algunos miembros de la comunidad en nombre de la perpetuación de las "tradiciones arhuacas".

> "Se reunieron un día de 1995 en un templo sagrado que ellos, los indígenas arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, llaman kankurwas. Estaba Aurora María Izquierdo, integrante de esa comunidad, acompañada de los mamos —los orientadores espirituales. Comenzaron la ceremonia cerrando los ojos, tomándose de las manos, inclinando la cabeza primero hacia el suelo y luego mirando a las alturas. El ritual no tenía otro objetivo que despojarse de las malas energías. Luego uno de los mamos tomó la palabra. Sereno, con voz pausada, le dijo a Aurora que las autoridades arhuacas ya habían tomado una decisión, que le permitían utilizar los recursos naturales de sus tierras para que le diera vida a su proyecto de sembrar café orgánico, que recibiría el nombre de Anei: 'delicioso', en arhuaco. Ella sólo pudo dar unas gracias eternas […] Los mamos temían que la producción de café en grandes cantidades trajera tantas riquezas y tanto dinero y tanto poder que llegara a contaminar a la comunidad y a sus leyes espirituales." (Gutiérrez, 2009)

[50] De hecho, fue por esta razón que Anei decidió hacer sus relaciones comerciales de manera independiente a la Federación Nacional de Cafeteros; hace unos años, esta institución funcionaba como la intermediaria entre Anei y los clientes, y en varias ocasiones no vendía el café como un producto orgánico, sino como convencional, lo que afectaba directamente el sueldo de los productores. Es por esto que Anei decidió independizarse de la Federación, y hacer sus propias conexiones.

Esta explicación hace parte de un artículo que publicó *El Espectador*[51], un poco después de que Anei ganara un premio estadounidense que busca estimular pequeñas empresas. Cuando lo leí, recordé a Tirsa contándome que ella fue una de las personas que ayudó a Aurora a hacer esos trabajos tradicionales con los mamos, los cuales tardaban noches enteras. *"Nosotros comenzamos desde la siembra del café con trabajo tradicional. A nosotros nos tocó amanecer allá con los mamos,"* me contaba Tirsa con un tono serio y probatorio, como tratándome de demostrar su extensa trayectoria con Anei y los permisos que tuvo que asegurar la asociación para que fuera un producto aceptado por la comunidad y, sobre todo, que lograra ayudarla.

El problema no era dejar entrar el café a la Sierra, porque como hemos visto, este se produce hace más de un siglo, muchos más años de los que tiene Anei (que tiene un poco más de veinte años). Donde estaban los inconvenientes era en el hecho de que el café se inscribiera en un mercado más fuerte, con un objetivo económico marcado, y con técnicas de producción diferentes a las acostumbradas; esto, en pocas palabras, para varios miembros de la comunidad arhuaca significaba tener que romper con algunas de sus "tradiciones". De esta manera, estas transformaciones en la producción cafetera están relacionadas con un concepto que analizaré en este capítulo, y que está presente en los discursos de las asociaciones y en los de algunas personas de la comunidad de Ɉewrwa cuando se refieren a la trayectoria del café en la Sierra; este concepto es el de "tradición". Según Laferté y Avanza (2017), esta palabra – al igual que otras como *identidad* o *cultura* –, se ha construido y utilizado en escenarios políticos y científicos como un término que abarca demasiados aspectos, y por lo mismo, puede ser poco oportuno como herramienta para describir y analizar un problema social.

Lenclud (1987) muestra las ambigüedades específicas del concepto de *tradición*, indicando que las tres características a las que generalmente se remonta este término son difícilmente coherentes o correspondientes a realidades sociológicas. Estas características son: i) la idea de que las tradiciones permanecen intactas a lo largo del tiempo; ii) la noción de que la tradición trae consigo "un mensaje importante, culturalmente significativo y dotado por esta razón de una fuerza actuante." (Lenclud, 1987: 2-3); y iii) su medio de transmisión es, esencialmente, a través de la palabra oral, y ocurre de generación en generación. Estos aspectos, como lo indica Lenclud, difícilmente se cumplen a cabalidad en cualquier contexto en que uno pretenda examinar qué sería lo "tradicional". Para explicar a lo que me refiero, quiero resaltar

[51] Gutiérrez, Carolina (2009). "Donde el café se cultiva bajo la sombra del guamo." *El Espectador*. Revisado en el siguiente link: http://www.elespectador.com/impreso/negocios/articuloimpreso122519-donde-el-cafe-se-cultiva-bajo-sombra-del-guamo

dos transformaciones importantes en la producción cafetera en Jewrwa, que muestran las formas variables o incluso paradójicas en que se puede configurar la "tradicionalidad".

Primero, las asociaciones rompieron con una dinámica laboral que, siguiendo a Lenclud (1987), podríamos entender como "tradicional", pues la manera en que los arhuacos solían producir y vender su café durante el siglo XX era distinta a la que propuso Anei. A lo largo del siglo anterior, como lo vimos en el primer capítulo, el café fue en gran medida el producto del encuentro que tuvieron los colonos e indígenas en la Sierra. Grandes hacendados mantenían sus fincas y su comercio cafetero con mano de obra indígena – o, en algunos casos, también tenían mano de obra no indígena, como lo era el caso de Antonio –. Posteriormente, aún con la declaración del resguardo y la paulatina compra de tierras que el Estado le otorgó a la comunidad arhuaca, los productores indígenas continuaron vendiéndole su café a los colonos, quienes lo compraban a un precio que no se equiparaba al del mercado externo del resguardo. En esta medida, la propuesta de las asociaciones buscó romper con estas relaciones en las que los bunachis eran los intermediarios, para así posicionarse como los principales canales de comercio del café arhuaco[52]. Así, podríamos estar hablando de una primera transformación de la *tradición* cafetera. Pero en realidad, este caso nos muestra uno de los cuestionamientos de Lenclud sobre este concepto: aunque el café pueda calificarse de "tradicional", en el sentido en que se produce hace más de un siglo, su forma de producción no ha sido constante ni eterna en el tiempo.

La segunda transformación que quiero resaltar aquí es la importancia que estas asociaciones comenzaron a darle al café en relación con su "mensaje cultural". Como lo indica Lenclud, no todas las prácticas que se transmiten por generaciones son posicionadas como tradiciones; estas se construyen como tal porque responden a intereses particulares, y a mensajes que las personas valoran dentro de su contexto. Veremos que, dentro del discurso institucional de las asociaciones, la venta previa del café con intermediarios bunachis no se entiende como una "tradición"[53], puesto que no transmite un mensaje tan fuerte en términos identitarios como sí lo hace, por ejemplo, la producción *orgánica* del café. Así, vemos una de las paradojas que

[52] Es importante tener en cuenta que esta transformación en el comercio no significa que actualmente ningún arhuaco le venda su café a una persona no indígena sin el intermedio de las asociaciones. Esto continúa ocurriendo en varios casos, por ejemplo, cuando los productores no están asociados a estas empresas, o también cuando las asociaciones cierran el plazo para recibir el café de sus asociadso, algo que ocurre algunos meses después de la cosecha de fin de año.

[53] No es que la institución no hable sobre las relaciones comerciales anteriores entre bunachis e indígenas, porque, de hecho, sí se resalta como un cambio que las asociaciones lograron implementar para el bien de la comunidad. Sin embargo, no se habla de un comercio "tradicional" que fue interrumpido por Anei. Al contrario, la producción que esta asociación permite, se ajusta a las nociones sobre lo "tradicional" que establecen los discursos de estas empresas, como lo veremos más adelante.

pueden existir alrededor de las características que se le atribuyen a lo "tradicional": a pesar de que el café tiene una larga trayectoria de producción, este no solía articularse con un mensaje significativo para la comunidad arhuaca. En esta medida, pensar al café como algo que hace parte de las "tradiciones" de esta comunidad es algo relativamente reciente, que comenzó a ser impulsado por el discurso institucional de las asociaciones.

Con esto no quiero decir que la entrada de las asociaciones haya llevado a la "invención" de una "tradición", como si esta no fuera legítima o verdadera. Lo que quiero plantear es que, independientemente del contexto que examinemos, buscar una tradición que cumpla las tres características mencionadas por Lenclud (1987) es imposible. En realidad, siguiendo los planteamientos de Lenclud, lo interesante de este término es que es una construcción constante de prácticas y discursos que corresponden a una interpretación contemporánea del pasado. El pasado se encarga de imponer ciertos límites interpretativos, pero es el presente de las personas el que da las pautas para construir aquello que se califique como "tradicional". Como lo vimos un poco en el tercer capítulo, el presente de cada persona es distinto, en el sentido en que sus trayectorias de vida, sus capitales y sus intereses varían, y por lo mismo, sus nociones sobre lo que es "tradicional", en el caso del café, también varían.

Así, en una misma comunidad existen múltiples prácticas y discursos que, por una razón u otra, podríamos llamar "tradicionales", pero que responden a lógicas y modalidades de construcción muy diversas. En este marco, en vez de preguntarnos si el café "es" o "no es" "tradicional", habría que cuestionarnos: ¿Cuáles serían esas construcciones contemporáneas y múltiples de la *tradición* en Ɉewrwa, dentro del marco de la producción cafetera? Considero que responder a esta pregunta nos permite entender el dinamismo y la heterogeneidad de un concepto tan complejo como el de "tradición", en vez de definirlo como una palabra que implica prácticas y discursos eternos, inmodificables y estáticos.

Entonces, para resolver esta pregunta, me remitiré a los planteamientos de Avanza y Laferté (2017), quienes retoman algunos autores que han propuesto nuevos conceptos, que son diferentes a "tradición"[54], y que buscan encontrar pistas analíticas más precisas para hablar sobre estas construcciones e interpretaciones contemporáneas sobre el pasado. Uno de estos conceptos es el de "imagen social", trabajado por autores como Chamboredon y Méjean. Este término "concierne al estudio de la producción social de los discursos, de símbolos de los grupos y los

[54] Debo aclarar que el texto de Avanza y Laferté (2017) sí problematiza el término de "tradición", pero el eje central de la crítica de estos autores son los estudios que hablan sobre el concepto de "identidad".

territorios, de la lógica 'publicitaria' – en el sentido de volverlo público –, e incluso de la politización de los grupos y territorios." (Avanza y Laferté, 2017: 200) Siguiendo la pregunta de estos autores para encontrar cuáles serían estos discursos en Ɉewrwa, quisiera empezar delineando dos de los registros que dan cuenta de dos imágenes sociales sobre la "tradicionalidad" del café. Veremos cómo, captando estos discursos, el concepto de *tradición* adquiere significados múltiples entre la comunidad de Ɉewrwa dependiendo de la persona que lo esté utilizando, y del escenario en el que se esté desenvolviendo.

Antes de introducir los dos discursos, debo aclarar que son registros que tienen un origen similar: el de la *diferencia*. Es decir, ambos nacen de la tendencia a marcar distinciones poblacionales que separan a un indígena de un bunachi. A pesar de su origen común, son registros casi que opuestos. El primer discurso que quiero presentar es el que Astrid Ulloa examina a través de su concepto de *nativo ecológico.* Como lo veremos, este discurso está atado a la manera en que las asociaciones venden el café orgánico en el comercio exterior, pero en algunos casos también se reivindica entre la comunidad de Ɉewrwa. El segundo discurso que también está presente entre la comunidad, y que está articulado a la producción cafetera, es el que llamaré el "indígena que desperdicia". Estos dos discursos – los cuales, debo aclarar, aunque son fuertes y frecuentes, no son los únicos registros que existen – se usan en escenarios distintos, y, como lo veremos, están pensados más para caracterizar las *tradiciones* alrededor del café en los contextos externos al territorio arhuaco. En este sentido, son registros que no se utilizan tanto entre los indígenas mismos, sino que generalmente se construyen para un otro.

En este marco, mi objetivo en este capítulo es mostrar los múltiples discursos que emergen a partir de la producción cafetera[55], y que se movilizan entre algunos miembros de la comunidad de Ɉewrwa. Mostraré que estos registros discursivos están lejos de ser homogéneos o coherentes, sino que se encuentran en tensión, o, en algunos casos, se complementan entre sí. Comenzaré concentrándome en los discursos del "nativo ecológico" y del "indígena que desperdicia", pero después me centraré en la heterogeneidad de registros que hay entre las personas a las que entrevisté. La variabilidad de estos discursos está permeada por dos aspectos. Por un lado, el escenario social en el que se movilizan, y por otro, la posición social y la trayectoria de la persona que los utiliza. Al final, cuando entremos a profundizar en los discursos

[55] Debo aclarar que los discursos que señalaré no surgen únicamente en el marco del café. Son imaginarios que tienen raíces históricas y de largo alcance entre la comunidad, y que se reflejan a través del café, pero podrían igualmente examinarse desde otras lupas, no solo desde la producción cafetera. Sin embargo, estas otras lupas no corresponden a los alcances de este documento.

diferenciados sobre el café a partir de los casos específicos que presentaré, veremos que los registros del "nativo ecológico" y del "indígena que desperdicia" pierden importancia en la vida cotidiana de la comunidad. En realidad, las *tradiciones* en relación con el café dejan de remitirse a estos estereotipos que se movilizan en marcos como el mercado local y transnacional[56], y comienzan a construirse a partir de las trayectorias, intereses, sentimientos y necesidades de cada persona.

En este sentido, en el primer apartado contextualizaré los discursos del "nativo ecológico" y del "indígena que desperdicia", y mostraré los escenarios en que más se movilizan. En el segundo y tercer apartado, mostraré cuáles son los registros discursivos que tiene cada una de las personas a las que entrevisté, para mostrar de dónde surgen sus imaginarios, y cómo los utilizan dentro de su contexto. Con este marco, lo que quiero mostrar es que la construcción de lo que podría entenderse como "tradición" arhuaca ocurre en el día a día de las personas, y se moldea a partir de definiciones heterogéneas y variables, a pesar de que en algunos escenarios lo *tradicional* sea presentado como un concepto eterno y esencialista.

4.1 El "nativo ecológico" vs el "indígena que desperdicia"

Desde la primera vez que me monté a un bus desde Valledupar hasta Pueblo Bello, me percaté de una de las maneras en que ciertas personas diferencian a los indígenas de los bunachis: a través de la relación que mantiene cada población con la naturaleza, sobre todo en términos productivos. En esta oportunidad, íbamos varias personas en el vehículo: algunos campesinos, costeños vendedores de dulces, un señor de apellido Manotas, y un arhuaco vestido de manta. Yo iba sentada en la última fila de asientos, mirando hacia una amiga y compañera mía, quien, sentada en la primera fila, comenzó a hablarle de alguna cosa al señor Manotas. Un campesino iba sentado al frente mío; el señor tenía facciones muy marcadas, hondas líneas que dibujaban su rostro de forma robusta. Llevaba puesto un sombrero de paja. Cuando se bajó el arhuaco, el señor Manotas comenzó a decir, en voz alta, que los indígenas llevaban largo rato reclamando la pertenencia de sus tierras ancestrales. El campesino que iba al frente mío respondió, refunfuñando: *"Sí, esos cada día se expanden más, y a donde llegan acaban la tierra."* Con curiosidad, me acerqué al campesino y le pregunté por qué decía eso. *"Los indios no trabajan.*

[56] Aquí creo importante aclarar que existen algunas propuestas que podrían llevar a un análisis fructífero sobre este caso, y que se preguntan por cómo los saberes tradicionales se transforman en mercancías, cómo se movilizan dentro de mercados transnacionales, y cómo son procesos completamente ligados a la creación de la etnicidad como una figura jurídica (Comaroff & Comaroff, 2011). Sin embargo, creo que este análisis requeriría de un trabajo de campo multisituado, que fuera más allá de la especificidad que trabajo en esta tesis, y que indaga más a fondo sobre los discursos cotidianos de los productores cafeteros.

Ellos reciben los cafetales, pero los dejan ahí sin producir. Venga, si quiere le muestro – me dijo, señalando a través de la ventana una casa, que parecía más deshabitada que otra cosa, rodeada de maleza –. *Por ejemplo, esta era una finca cafetera, y mire cómo está."*

No tengo idea de si esa era o no una finca indígena, pero lo que me pareció interesante fue que me motivó a pensar nuevas preguntas: quería saber si los indígenas también definían su trabajo de esa forma, como algo que impidiera la producción en grandes escalas. En efecto, durante mi trabajo de campo encontré nuevamente este discurso, que en este escrito referenciaré con el título de "indígena que desperdicia". Dentro de este concepto reúno las ideas que estigmatizan al trabajo indígena como "improductivo", calificándolo de manera peyorativa en comparación con el trabajo no indígena. Son representaciones estereotipadas, utilizadas varias veces en escenarios públicos, y que están inscritas en el entendimiento de algunas personas (Avanza y Laferté, 2017) para referenciar a los indígenas. Así, se trata de una *imagen social* (Avanza y Laferté, 2017), que nos remite a pensar que el indígena es perezoso para laborar, que bebe demasiado, que es ocioso, y por lo mismo, su trabajo es improductivo.

Aunque muchas veces los discursos sobre el "indígena que desperdicia" aparecen entre personas bunachis, estos también emergen entre la misma comunidad de Ɉewrwa. Próspero, por ejemplo, alguna vez calificó la relación entre los arhuacos y la naturaleza como una muestra de que el indígena es más "flojo" que el bunachi. Él me explicaba que a los cogedores de café no les gusta trabajar bajo la lluvia: *"Nosotros como indígenas tenemos una vaina y es que después que llueve ya no nos metemos a trabajar. No es como el bunachi, está lloviendo y él está ahí, dándole, hasta las seis de la tarde."* Así, Próspero, en este caso, estaba utilizando este discurso para condenar una práctica "improductiva", relacionada específicamente con la población indígena.

Podríamos situar conexiones entre estas imágenes sociales contemporáneas con procesos históricos de larga data: el discurso del "indígena que desperdicia", que posiciona al indígena como un trabajador flojo o perezoso, aislado a los propósitos del mercado, hace parte de imaginarios que van desde la colonia hasta la construcción de la república a lo largo del siglo XX (Muñoz, 2011). De hecho, la explicación que daban las élites intelectuales a mediados del siglo XIX sobre la "falta de progreso económico" de Colombia en comparación con países europeos, apuntaba a la población clasificada como negra e indígena (Muñoz, 2011).

> "[Las élites intelectuales] jerarquizaron a la población a partir de categorías de raza (que concebían no solo en términos de rasgos físicos heredados, sino también de influencia de la geografía, derivación de la actividad económica, producto de la historia, o incluso como 'espíritu'), asociando a los descendientes de los colonizadores españoles con el trabajo, el

> comercio, la comodidad y la higiene necesarias para el progreso, y a lo negro e indígena con lo incivilizado, a través de imágenes de pereza, oposición al mercado y suciedad." (Muñoz, 2011: 14)

El discurso del "indígena que desperdicia", entonces, tiene raíces históricas en discursos raciales de siglos anteriores. Este origen histórico nos muestra que la *imagen social* del "indígena que desperdicia" emergió entre una población que no se reconocía como indígena; era una representación que tenían algunos bunachis para hablar de las poblaciones originarias de América. Sin embargo, como vimos con el ejemplo de Próspero, estos mismos discursos se pueden readaptar o pueden ser utilizados por la población a la que se le asignan estos imaginarios. Es importante recalcar que estos registros discursivos no son tan utilizados entre los arhuacos mismos, sino que se usan más para hacer referencia a la *diferencia* indígena ante un bunachi (como yo, por ejemplo). Y, como queda claro con lo que plantea Muñoz (2011), son discursos que tienen ecos – aunque estos no sean explícitos – en registros construidos desde siglos pasados. De la misma manera, el polo opuesto de este discurso, que de ahora en adelante llamaré el registro del "nativo ecológico", también tiene conexiones con una historia de larga data, y, a su vez, ha sido un discurso sujeto a reapropiaciones por parte de la población arhuaca.

El discurso del "nativo ecológico", como lo indica Astrid Ulloa (2007), es un registro que se refuerza con los movimientos políticos de grupos indígenas en el siglo XX, los cuales, a partir de acciones como la creación de la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) en 1982, "ayudaron a cambiar las políticas nacionales y a crear programas especiales en el ámbito nacional, que permitieron mayor participación de los indígenas y un cierto grado de autonomía en sus territorios." (Ulloa, 2007: 295). Esto vino acompañado de la defensa política de la figura de los resguardos – tanto por parte de los indígenas que se movilizaron, como por los grupos de académicos, ONG y funcionarios del gobierno que los respaldaban – como un espacio en el que sus habitantes mantienen una relación *ecológica* con naturaleza[57]. Es a partir de discursos como este que se va construyendo la imagen del "nativo ecológico", el cual, indica Ulloa, es *un* sujeto que "[protege] al medio ambiente y [da] esperanza a la crisis ambiental y de desarrollo." (2007: 287)

Las representaciones que envuelven al *nativo ecológico,* indica Ulloa (2007), tienden a ignorar los significados locales y las relaciones particulares que tienen las diferentes

[57] Este es solo uno de muchos otros registros que se utilizaron o se consolidaron a través de los movimientos indígenas del siglo XX. Sin embargo, para los objetivos de este capítulo, este es el discurso que más me interesa, y es el único que mencionaré.

comunidades con la naturaleza. Es por esto que este concepto debe utilizarse en singular, dado que "refleja la tendencia de los discursos ambientales de clasificar al *otro* como una entidad total, borrando las diferencias internas, hecho que lo singulariza, pero a la vez lo universaliza como una verdad evidente." (Ulloa, 2007: 287) En este sentido, este *otro* universalizado, es leído por movimientos ambientales, por Estados, por ONG, e incluso por varios indígenas, como un sujeto que inherentemente respeta a la naturaleza y tiene conciencia ambiental. En esta medida, este discurso podría verse casi como el polo opuesto del "indígena que desperdicia": donde algunas personas piensan que el arhuaco está "desperdiciando", otras pueden pensar que el arhuaco está "conservando".

Alrededor del discurso del "nativo ecológico", de nuevo, podemos ver *imágenes sociales*, como lo plantean Avanza y Laferté (2017), dado que estas se refieren a la manera en que las personas construyen representaciones estereotipadas sobre poblaciones específicas. Estos autores, además, indican que las *imágenes sociales* generalmente se movilizan en escenarios públicos con propósitos específicos. En el caso del "nativo ecológico", vemos que este es un discurso que, en ciertos escenarios públicos, puede resultar estratégico para propósitos mercantiles. Anei y Seynekun, las dos asociaciones que más he mencionado, promueven una producción cafetera que va acorde con los "principios [arhuacos] que han sido aplicados ancestralmente, [y por ello es] muy sencillo cumplir con las normas orgánicas y de comercio justo que [exigen] las certificadoras" (Café Anei, s.f.). De esta manera, estos proyectos productivos inmersos en la red mercantil del café se posicionan en concordancia con el imaginario de "el indígena" como el legítimo guardián ecológico (Del Cairo, 2003).

Así pues, la imagen del indígena como "naturalmente orgánico" fue algo que encontraba de manera más evidente entre los funcionarios de las asociaciones de café. Recuerdo por ejemplo un día en que una trabajadora de Anei, Ati, me mostró los diferentes olores de café seco que hay, y me trató de enseñar cómo identificar si el secado había sido o no el suficiente; todo a través del olfato. *"¿Este a qué te huele?", "hm… como a pasto seco." "Ajá… ¿y este?", "eh… ¿a hojas?" "¡Ay homb'e, María!"* Ella se reía entre dientes porque sabía que me estaba inventando, o imaginando, las respuestas[58]. En medio de ese curso para diferenciar calidades del

[58] Quisiera agregar que esta experiencia también me permite hacer una reflexión sobre mi posición en campo. A pesar de que, en cierta medida, como lo expliqué en la introducción, mi papel en Ɨewrwa estaba relacionado con la figura de una estudiante universitaria, en la mayoría de ocasiones mi ignorancia en relación con el trabajo y la producción rural era bastante evidente. Así, el origen y tratamiento del café fue algo completamente nuevo para mí, lo que me permitió cambiar mi imagen en campo, pues dejaba de ser una estudiante universitaria, y pasaba a ser

café, le pregunté a Ati cómo funcionaba cuando un productor nuevo se asociaba a Anei, si inmediatamente era calificado como orgánico[59]. Ella me decía que no, que tenían que empezar como productores convencionales, y luego de seguir ciertos requerimientos que exigían las asociaciones, ya empezaban a calificarse como productores orgánicos. Cuando le pregunté por este mismo tema a Mairo, el técnico ambiental de Anei, me dijo:

> *"Esa también ha sido una pelea, porque nosotros decimos: por qué nos toca pasar de lo uno a lo otro, si el indígena es naturalmente orgánico. Claro, eso es lo que piden las certificadoras, pero nosotros qué, nuestra forma de pensamiento es así, buscando el cuidado de la naturaleza. Un campesino, bunachi, él sí está pensando es en plata, en que lo orgánico le va a ayudar es a eso."*

Con este ejemplo, vemos cómo estos registros se utilizan, en gran medida, por parte de los funcionarios de las asociaciones para marcar una diferencia poblacional que haga referencia a las formas "tradicionales" en que los arhuacos producen café.

Ahora, a pesar de que el análisis que he mostrado hasta aquí está enmarcado en un nivel discursivo, con esto no quiero decir, primero, que el discurso del "nativo ecológico" se utilice únicamente de manera estratégica en el mercado, y segundo, tampoco quiero llevar a pensar que estos registros están desconectados de ciertas prácticas productivas entre la comunidad con la que trabajé. Al contrario, y para explicar el primer punto que enuncié, en Ɉewrwa este imaginario apareció varias veces entre miembros de la comunidad sin ser usado de manera estratégica, sino simplemente para resaltar la alteridad indígena. Esto, como lo veíamos en un inicio, responde al hecho de que el origen del registro del "nativo ecológico" y del "indígena que desperdicia", de la manera en que los utilizo aquí, está ligado a marcar una diferencia poblacional.

Por ejemplo, recuerdo una tarde – en el descanso de la Asamblea General del 2016 – en que Tirsa me estaba haciendo un chiste tratando de convencerme para que me quedara en Ɉewrwa. *"Te tienes que casar con un teti[60]"*, me decía Tirsa, mientras ponía a secar una ropa que había acabado de lavar. Le dije que justo ese día, en la Asamblea, habían anunciado que ningún habitante de Ɉewrwa podía casarse con un bunachi y traerlo a vivir ahí, lo que definitivamente impedía que yo me casara con un teti. Tirsa frunció el ceño, extrañada, y me explicó que la medida seguramente solo aplicaba para las mujeres arhuacas que se casaran con hombres bunachis. *"El hombre es el que trabaja la tierra, entonces un bunachi va a querer sembrar todo,*

---

alguien interesado en aprender, pero además sin la suficiente experiencia como para entender cosas que ellos ven muy simples, como diferenciar los olores del café.

[59] Ser un productor orgánico, desde la visión de las certificadoras, implica una serie de lineamientos en los que no pretendo profundizar, pero en resumen se trata de prácticas agroecológicas que garanticen la conservación de la naturaleza, y a la vez permitan la obtención de un valor agregado por la venta de café (Café de Colombia, 2012). Para ver más sobre la certificadora de Anei, ver estándares de JAS, UE y USDA (Café Anei, s.f.).

[60] Esta palabra significa "hombre arhuaco" en ikʉ.

sin dejar monte. Por ejemplo, ese espacio de ahí que está sin cultivar, el bunachi lo aprovecha – dijo, señalando un área de un monte con algunos árboles sembrados –. *Entonces ahí sí traen problemas, pero la mujer no. Tú te puedes quedar."*

Retomo el comentario de Tirsa porque, más allá del chiste que me estaba haciendo, muestra que una de las razones por las que ella valora que no permitan la entrada a personas no indígenas al resguardo, es precisamente la idea de que los arhuacos no producen toda su tierra, sino que dejan áreas para conservar[61]. En este caso, vemos que el registro del "nativo ecológico" no siempre se usa con propósitos estratégicos. Por el contrario, este también nace en la cotidianidad de las personas para marcar diferencias entre las poblaciones indígenas y bunachis.

Para explicar el segundo punto que mencioné anteriormente, las diferencias poblacionales en términos *discursivos* también se reflejan en ciertas *prácticas* concretas entre la comunidad, como lo podríamos examinar con la producción de café que registran las asociaciones. Sebastián, el hijo de Aurora, me contaba que la relación entre los campesinos y los indígenas asociados a Anei a veces era problemática. *"Hay inconvenientes desde cosas como la imagen institucional que maneja Anei* – que, desde mi parecer, visualmente hace énfasis en la población indígena más que en la campesina –*, y más que todo el tema de la toma de decisiones. Dicen que por qué doña Aurora es siempre la que está al frente de todo."* Claramente, concordaba con Sebastián, estas tensiones son difíciles de resolver porque Aurora es la dueña y creadora de Anei, por lo que hay decisiones que, como en cualquier empresa, ella toma sola. Sin embargo, las tensiones también surgen porque los campesinos son los que más le aportan económicamente a Anei, como alguna vez me explicaban en la oficina de Pueblo Bello, y por esto mismo, reclaman tener un mayor protagonismo en la toma de decisiones. Algo similar ocurre en Seynekun.

Aldemar, uno de los administrativos en Seynekun, me contó que esta asociación, originalmente, buscaba socios que únicamente fueran indígenas. Sin embargo, decía Aldemar, Seynekun se chocó con dos realidades. Primero, estas empresas se sostienen si aumentan su producción, para así también mejorar las condiciones de los productores, *"y pa' eso tiene que haber materia prima. Entre el indígena no se ve casi el monocultivo, es más que usté ve todo regado, café con guineo, yuca, guandul… Entonces el café se saca en pequeñas cantidades, y eso hace que la asociación tenga menor probabilidad de crecer."* La segunda realidad, me

[61] Con este caso también vemos a lo que hacía referencia más arriba: donde Tirsa ve conservación, otras personas, como el campesino del bus que presenté al inicio, podrían estar viendo desperdicio.

explicaba Aldemar, es que el tema de la certificación debe seguirse con transparencia, y una de las cosas que esta exige es que los asociados sean pequeños productores.

> *"Pero si cumplimos ese requisito y nos asociamos solo entre la comunidad, entre pequeños productores, nos toca compartir en mil pedazos un pedacito de pan, y así es muy difícil. Por eso nos tocó asociarnos con unas pocas, cinco personas que produjeran diez mil kilos de café, que es diferente a tener varios productores que pongan de a doscientos o cuatrocientos kilos."*

Así, Aldemar me explicaba que, con unos pocos grandes productores, que no llegaran a significar una sanción por parte de la certificadora, podían aumentar la materia prima y sostener a Seynekun. Estos grandes productores no son indígenas, sino campesinos cafeteros.

Con los casos de Anei y Seynekun encontramos que las diferencias en términos productivos entre indígenas y campesinos no siempre corresponden únicamente a un imaginario. A pesar de que todos los productores asociados, sean indígenas o no, deben cumplir con los requerimientos de las empresas – tanto a nivel económico, como a nivel de prácticas que legitimen la producción orgánica de café – para Anei y Seynekun sí existen diferencias productivas entre ambas poblaciones. Por ello, la alianza con campesinos es clave: no solo alcanzan una mayor producción por tener una mayor capacidad de asociados, sino que en algunos casos estos productores bunachis tienen mayor capital económico y material para suplir las necesidades de las empresas. Y, además, probablemente sí haya diferencias en términos de prácticas productivas. Aunque comprobar esta afirmación se salga de los límites de mi trabajo investigativo, lo que quiero resaltar es que, en términos concretos, dentro de las mismas asociaciones, sí existen o se detectan prácticas distintas que se articulan a los imaginarios del "nativo ecológico" o del "indígena que desperdicia".

No obstante, mi propósito es mostrar que, lejos de caer en la homogeneidad que tienden a implicar estos imaginarios, cuando examinamos relaciones más específicas entre las personas y el café, veremos que estos se multiplican y complejizan la idea de la "tradicionalidad" del café. Cada persona tiene intereses distintos con relación a este cultivo, y por lo mismo, moviliza otros discursos, que también pueden transformarse dependiendo del escenario en el que se desenvuelven. Como lo dije al inicio, para entender cómo y por qué la gente utiliza ciertos registros discursivos, también es importante fijarse en las trayectorias particulares de las personas. Esto es en lo que nos podremos adentrar a continuación, pues me referiré a las personas que presenté en el segundo capítulo. Pero antes, para terminar este apartado, quiero dejar clara la importancia de captar las ambigüedades[62] que existen en los discursos sobre aspectos que

[62] Para profundizar en esta ambigüedad del imaginario que asocia prácticas de trabajo o cuidado de la naturaleza con la identidad indígena, revisar Del Cairo (2003).

podríamos calificar como "tradicionales". El "nativo ecológico" y el "indígena que desperdicia" son imaginarios sobre los arhuacos que nos hablan de estereotipos que entran en tensión, y que no están completamente armados, ni son totalmente coherentes. Al contrario, estos discursos pueden readaptarse y valorizarse de formas distintas dependiendo del escenario social en el que se desenvuelvan. A continuación, entonces, veremos nuevos registros discursivos e intereses particulares, que me ayudarán a mostrar que, aunque el "indígena que desperdicia" y el "nativo ecológico" son registros muy fuertes, no son los únicos que podemos encontrar.

4.2 Los discursos sobre el café entre diferentes personas de la comunidad de Ɉewrwa asociadas a Anei o a Seynekun[63]

Como lo indiqué en el segundo capítulo, entre las personas con las que pude trabajar con mayor profundidad, hay cuatro productores asociados a empresas de café orgánico: Chepe, Tirsa y Antonio, que están asociados a Anei, y Telesila, que está asociada a Seynekun. A pesar de que todas estas personas se dediquen a la misma labor con el café, en el sentido en que todas se encargan de producirlo y venderlo a las asociaciones, no por ello manejan los mismos discursos que las instituciones a las que están afiliadas, ni tampoco tienen las mismas percepciones con relación al café. Como lo venía planteando anteriormente, uno de los discursos que movilizan estas asociaciones es el del "nativo ecológico", y este tiende a adaptar imaginarios construidos a nivel nacional, e incluso a nivel internacional, para generar una estrategia económica que funcione ante un público mayoritariamente no indígena. Sin embargo, a nivel interno, dentro de la comunidad de Ɉewrwa, aunque muchas personas conocen estos discursos, estos no tienen mucha relevancia en sus prácticas cotidianas. Para explicar a qué me refiero, comenzaré explicando el caso de Tirsa.

Como ya lo he mencionado, Tirsa fue una de las primeras socias de Anei, por lo que su finca fue uno de los proyectos en los que inició la producción de café certificada como orgánica. Sin embargo, su relación productiva con este fruto va desde más tiempo atrás. Los padres de Tirsa cultivaban café, y ella, cuando era niña, veía cómo lo arrancaban de las plantas durante la cosecha, y cómo lo despulpaban pisando los granos con los pies. En mi trabajo de campo me di cuenta de que a Tirsa, desde que tiene su propia familia, le gusta tostar el café que va a tomar durante la semana en las noches, cuando ya hayan terminado sus actividades diurnas. Ella toma

[63] La división de este apartado y el siguiente – entre asociados y no asociados – la hago por una pretensión organizativa del texto, y no porque este sea un factor determinante en las diferencias entre los discursos de las personas. A pesar de que sí es un factor que influye, lo que quiero mostrar es, sobre todo, que el conjunto de aspectos que reúne cada trayectoria de vida es lo que permite entender la posición y los discursos de cada una.

algunos puñados de café seco para tostarlos en el fogón, revolviéndolos constantemente con un mazo. *"Hay que ir revolviendo, porque o si no unos se queman y otros se quedan crudos,"* me explicaba. El café que prepara es, generalmente, el que separa del que vende por intermedio de la asociación; es decir, son granos brocados, demasiado secos, o con otros defectos que Anei no recibe.

Sin embargo, Tirsa lo disfruta, tanto así que en ocasiones lo llama "el vicio". *"Sí, es que mi mamá era tintera, a ella le gustaba mucho el tinto, y a ella le gustaban mucho las matas de café. Ella era la que cogía, la que se afanaba por el café. Entonces como que..."*, *"¿Te lo pegó?"* le respondí. *"Sí, sería que se me pegó de ella. Ella era la que le gustaba el café, como le gustaba el tinto, ella se afanaba mucho por tener su cafecito."* De esta forma, Tirsa ha construido una relación con el café que se remonta a sus gustos personales y a su historia familiar. Y a su vez, el café es lo que ordena sus prácticas cotidianas, pues es una de las labores que la mantiene ocupada a lo largo del año. Para este caso particular, podríamos decir que existe una relación "tradicional" con el café, pero no en el sentido de una "tradición arhuaca", sino más de una práctica íntima y acostumbrada que se ha ido transmitiendo entre generaciones; sin embargo, a esto no se le asigna un valor simbólico colectivo especial, sino que adquiere su relevancia en las trayectorias particulares de las personas.

De esta forma, vemos nuevamente cómo la "tradicionalidad" del café empieza a perder esas condiciones eternas que generalmente se le asignan, y cómo se comienza a configurar de maneras más específicas en la vida de cada persona (Lenclud, 1987). Así, en su cotidianidad, Tirsa no encuentra relevante utilizar el discurso del "nativo ecológico" o del "indígena que desperdicia" para referirse al café, ni tampoco tiene en cuenta los requerimientos del café orgánico, o los lineamientos que lo califican como un café de "buena calidad", para poder disfrutar de un tinto endulzado con panela. En este caso, entonces, lo que le da el valor al café no es una práctica orgánica que tendría relación con una cosmogonía arhuaca, sino su inscripción en prácticas repetidas e incorporadas, las cuales, de todas formas, se construyen de formas específicas, como lo vemos con el caso de Tirsa.

No obstante, los discursos sobre el café cambian cuando las fincas son visitadas por las certificadoras, pues los productores deben crear estrategias para adaptarse a los requerimientos de estas empresas. Cuando llegan estas personas, generalmente funcionarios extranjeros, a verificar que se estén cumpliendo sus exigencias orgánicas, visitan algunas fincas, y generalmente la de Tirsa es seleccionada como modelo para mostrar. Una de las cosas que los

productores deben tener es una carpeta con los registros de cuánto han producido, cuánta mano de obra han contratado, cuántos kilos seleccionaron, etc. Sin embargo, no todos los asociados cumplen con este requerimiento específico. Más bien, lo llenan por obligación, pero realmente el lenguaje y la información de esta carpeta no les interesa. Recuerdo que Telesila, socia de Seynekun, debía llenarla por primera vez, y quiso pedirme ayuda. Yo no tenía idea de cómo hacerlo, así que le pregunté a Mairo, el técnico ambiental de Anei, si sabía cómo podría ayudar a Telesila. Mairo se reía, y decía que él siempre les ayudaba a sus asociados a llenar la carpeta. *"Si tú le preguntas a la señora Tirsa por su registro, ella tiene su carpetica ordenada y llena. Yo voy y le digo, 'señora Tirsa, ¿cuántos kilos sacó?', 'tantos', 'ah bueno, ¿y cuántos jornales?', y así se va llenando con aproximados."*

En efecto, Telesila terminó por preguntarle a Aldemar, un funcionario de Seynekun, y obtuvo una colaboración similar para llevar su registro. En otra ocasión, me enteré de que la finca de Antonio también iba a ser visitada por las certificadoras, y él no conocía muy bien su propio registro, así que Mairo le recomendó irse a la casa para estudiar su carpeta y memorizarla. Estas historias las cuento porque demuestran que la relación con el café se transforma dependiendo de la perspectiva o de la posición de las personas: lo que es una exigencia central para las asociaciones (como lo es llevar el registro de la producción), puede aparecer como un requisito innecesario o incluso fastidioso para sus productores – en particular por su distancia frente al papeleo y a las lógicas de las certificadoras –, pero esto no les impide generar estrategias para adaptarse a los lenguajes y discursos que requieren las asociaciones.

Entonces, a pesar de que los productores logren movilizar los discursos que requieren las instituciones como Anei o Seynekun, el café también juega otros papeles en sus vidas. Como lo mostré, para Tirsa, más allá de ser un ingreso que ella tenga calculado, el café es un fruto que hace parte de su cotidianidad, de sus afectos, y que la ha acompañado a lo largo de su vida. En este sentido, a pesar de que la imagen mercantil sobre las "tradiciones" tienda a borrar la heterogeneidad de las relaciones de las personas con el café, esto no significa que entre la comunidad no se forjen relaciones significativas o especiales con este cultivo. Y, además, estas relaciones individuales con el café tampoco impiden que los productores no construyan estrategias diferentes para desenvolverse según los requerimientos de las certificadoras y empresas orgánicas (como lo es por ejemplo llenar sus carpetas con ayuda de los funcionarios de las asociaciones).

El caso de Chepe – el hermano de Aurora, y el administrador de la finca piloto para el lanzamiento del proyecto de Anei – es también un ejemplo de cómo un productor puede crear diferentes estrategias discursivas para desenvolverse en el mercado. Chepe me ha reiterado que a él lo que le gusta es el trabajo en el campo. Cuando perdió la pierna, fue hasta que logró desenvolverse con facilidad entre sus fincas, montando en mula o con muletas, que volvió a recobrar sus ánimos. *"Si yo 'biera querido estudiar, 'biera sido hasta más fácil pa' mí que pa' mis hermanos mayores. Pero no, me vine, y como me gustaba el campo, no me obligaban a que me fuera otra vez, sino que estaban contentos,"* me decía Chepe un día, sentado en el patio de su casa. Ese día recuerdo que vi sus habilidades como padre, porque estaba alimentando a su hija pequeña con un tetero, dado que su esposa estaba en el pueblo. Le pregunté a Chepe si no le gustaba ir de vez en cuando a la ciudad, *"a Bogotá, por ejemplo, para que me vayas a visitar."* Él me respondió que sí, *"pero pa' unos días nada más. Se acostumbra uno a estar por aquí, uno allá encerrado, las puertas cerradas. Se siente diferente."*

Así, Chepe valora su trabajo en el campo, y poner su tierra a producir. Esto no solo se limita a la producción cafetera. Como lo aclaré en el segundo capítulo, además de café, Chepe produce caña, y antes de estos dos productos, intentó sembrar limoncillo, pensando en que sería un buen negocio. Como no resultó, ahora tiene sus dos monocultivos de caña y café, y dice Chepe que él es de las pocas personas en Jewrwa que ha "tecnificado" su cultivo, pues él lleva las cuentas de sus siembras, utiliza fertilizantes y controles para las plagas, y tiene los equipos necesarios para mantener una producción alta y constante. Además, Chepe también tiene cercanía con las asesorías de algunas entidades públicas, como el ICA (Instituto Colombia Agropecuario), las cuales también se interesan en la tecnificación y el aumento en la producción de cultivos rurales[64], lo que nos muestra nuevamente que el discurso de las asociaciones de café no es el único que se moviliza entre la comunidad, sino que también existen varias instituciones que crean otros registros con propósitos distintos. En este sentido, Chepe – por sus intereses y posibilidades materiales – maneja más de cerca que otras personas los discursos productivos que tienen las empresas privadas como las certificadoras o Anei, e incluso entidades públicas como el ICA.

Además, Chepe también es consciente de lo que permite movilizar, dentro del comercio externo al resguardo, un discurso como el del "nativo ecológico". De hecho, él mismo utiliza un

[64] Por ejemplo, Chepe me contaba que el ICA le dio unas semillas mejoradas para sembrar caña, y esa es la variedad que actualmente utiliza en su cultivo.

registro similar con su panela para venderla por fuera de Ɉewrwa. Chepe me contaba que tiene un amigo que le compra bloques de panela, envueltos en un paquete de hojas secas, y los vende como "panela atanquera". En el norte de Colombia, a los kankuamos – otra de las comunidades indígenas que tiene un resguardo en la Sierra Nevada de Santa Marta – se les conoce como "atanqueros", y ellos tienen fama en el mercado por vender panela orgánica, de buena calidad. A pesar de que Chepe no se reconoce como kankuamo, sino como arhuaco, su panela la vende en ciertos mercados como atanquera, para así obtener mayores ingresos. De todas maneras, él me asegura que su producto es de la misma calidad, solo que la "panela arhuaca" no tiene el reconocimiento suficiente. En esta medida, Chepe conoce las implicaciones que tiene el hecho de movilizar discursos que se adapten a requerimientos mercantiles, y sabe transformar sus repertorios discursivos para distintos fines.

Sin embargo, Chepe, al igual que muchos otros miembros de la comunidad de Ɉewrwa, tiene preocupaciones que van más allá de acomodarse a un imaginario sobre lo indígena. Una de las inquietudes que él me manifestó sobre su comunidad, era que sentía que varias veces, en escenarios externos al resguardo, las autoridades indígenas hablaban de la importancia de mantener la "cultura arhuaca" (reproduciendo imaginarios como los que vimos con el "nativo ecológico[65]"), y al concentrarse demasiado en este discurso, se olvidaban de las necesidades internas comunitarias. Así, cuando importaban ese mismo discurso al interior del resguardo, este chocaba con lo que, para Chepe, varias personas realmente necesitan.

> *"Las autoridades externas vienen, hacen sus estudios dizque productivos, pero usté le pregunta a la gente cuánto produce por hectárea y no sabe. Ellos vienen de Santa Marta, [...]. Vienen, pero no me compran panela aquí sino en Valledupar. [Y, además,] cobran como veinte mil pesos a las familias, con el argumento de que uno se apropie del tema, de la cultura, y sepa que el gobierno es de uno, que la cultura es de uno, pero yo digo, 'gente afuera con hambre y preocupada por pagar los veinte mil.'"*

De esta forma, aquí encontramos una de las tensiones que pueden existir entre los discursos que se movilizan afuera y adentro de la comunidad arhuaca. Aunque el registro del "nativo ecológico" funcione en ciertos escenarios, e incluso les traiga beneficios a las personas, como ocurre con las asociaciones de café, este no tiene los mismos efectos en todos los contextos. Con el caso de Chepe, encontramos que, para él, el café, al igual que la caña, es una posibilidad productiva que le trae ingresos sin tener que irse del campo, donde le gusta vivir. Y, para Chepe,

[65] Debo aclarar que, aunque hay aspectos que se superponen entre los usos discursivos entre las empresas de café orgánico y las autoridades indígenas con relación al "nativo ecológico", estos no son los mismos registros, y también se transforman dependiendo del escenario en el que se desenvuelvan. Comento los planteamientos de Chepe porque creo que muestran las tensiones que puede llegar a generar importar discursos que funcionan en algunos escenarios, y en otros no. Sin embargo, no pretendo dar una visión completa y clara sobre los registros que utiliza la CIT.

es en esa posibilidad productiva en la que realmente debería concentrarse la producción cafetera[66], y con ello se resolverían algunas necesidades comunitarias. En esta medida, la preocupación que muestra Chepe está más relacionada con el hecho de que la gente necesita recursos para mantenerse. Más allá de acomodarse o no a la imagen del "nativo ecológico", Chepe le da importancia a un discurso que – incluso, podríamos decir, está más relacionado con lo que buscan instituciones como el ICA –, y es la necesidad de un crecimiento productivo en el campo.

Ahora veremos el caso de Telesila, otra mujer asociada, solo que de Seynekun. Ella, como lo vimos en el segundo capítulo, inició su trayectoria con las empresas de café entrando en Anei. Sin embargo, se retiró de ahí porque tenía algunos problemas personales con funcionarias de la asociación en Pueblo Bello. Duró algunos años produciendo café sin afiliarse a ninguna empresa, en parte porque no necesitaba del ingreso que le proporcionaba Anei: Telesila tiene una amplia huerta de hortalizas, un galpón de pollos, y teje mochilas constantemente, lo que le permite tener varios caminos alternativos de ingreso. Sin embargo, cuando Seynekun se creó, la invitaron a unirse a la asociación. A cambio le dieron un beneficiadero y nuevas plántulas de café; también le prometieron unos paneles solares para producir su energía en casa. De esta manera, Telesila se vio atraída a volverse a inscribir a esta dinámica de asociaciones de café orgánico.

Esta mujer me contaba que ella sentía que concordaba más con la visión de Seynekun sobre el café y su selección, que con la de Anei. Telesila recuerda que cuando estaba en Anei le costaba más trabajo seleccionar el café y que se lo aprobaran para vender; en cambio, en Seynekun siente que logra llenar su cupo más rápido y más fácilmente. De hecho, en la cosecha del 2015 tenía un café que ya no podía vender por Seynekun, pues su cupo se había llenado, así que se lo dio a un amigo para que lo vendiera en Anei. *"Allí le dijeron que no, que el café estaba brocado, que yo no lo había escogido, que el grano muy pequeño, que no sé qué. En cambio en Seynekun pasó."* Esta experiencia la cuento porque, en esa oportunidad, Telesila no concordó con los requerimientos que establecía Anei para su café. Para ella, el café tenía la calidad necesaria para venderlo a través de cualquier asociación, algo que esa vez logró hacer por medio de Seynekun. En esta medida, vemos que, en ocasiones, los productores se adaptan a los

[66] Y no solo cafetera. Chepe también me hablaba de hacer trueques entre la comunidad: que cada uno aproveche el valor productivo de su finca, y produzca lo que mejor le dé. Luego, podrían crear un sistema de intercambio de productos diversos entre familias.

requerimientos o discursos de las empresas orgánicas, pero en otras ocasiones valoran su café de maneras distintas.

De esta forma, vemos que, por más que ambas empresas utilicen un discurso similar sobre el café orgánico, movilizando el imaginario del "nativo ecológico", existen matices concretos en la aplicación de estos registros en procesos como la selección del café. Telesila valora su café, y también realiza los trabajos que ella considera necesarios para mantener la calidad de su producto. Por ejemplo, entre las laboras que ella me explicaba, está el "reré", que consiste en asegurarse de recoger los primeros graneos de las plantas de café, los cuales deben arrancarse así no hayan madurado aún, para que la cosecha de fin de año sea abundante y no se llene de broca. Y, también, Telesila me reiteraba constantemente la importancia de realizar los trabajos tradicionales con los mamos de la comunidad, que son una especie de rituales que deben hacer los productores para diferentes propósitos, como por ejemplo para que las siembras sean sanas y abundantes, para pedirle permiso a la naturaleza de sacar materiales como arena del río, o para que no vaya a faltar la lluvia. Recuerdo estar una tarde donde Tele, haciéndole una visita y tomando un tinto con jengibre. Ya estábamos a finales de enero y aún no había llovido en lo que iba del año. Esa tarde se empezaron a escuchar gotas de agua cayendo en las tejas de la casa de Tele, y de pronto cayó un aguacero fuerte, que duró unos pocos minutos. Telesila se alegró, diciendo: *"Mire, nosotros haciendo trabajo tradicional pa' que llueva, y llovió. Bendito sea mi Dios, ya llevaba un mes sin llover."*

El último socio de estas empresas del que hablaré en este apartado es Antonio. Como lo he reiterado, él no se reconoce como arhuaco, a pesar de que vive y hace parte de la comunidad de Ɉewrwa, y de que está casado con una mujer oriunda de la Sierra. Así, Antonio es de los pocos bunachis que aún residen en Ɉewrwa desde la época en que los colonos vivieron en el territorio que hoy es resguardo. Como lo mencionaba en el segundo capítulo, Antonio hizo una ruta recorriendo el país, del Putumayo hasta Valledupar, siguiendo los rastros cafeteros. De hecho, el impulso que lo llevó a salir de su casa para trabajar fue ver los cafetales por televisión, y tener la intención de conocerlos en persona. Así, al irlos siguiendo, Antonio aprendió a cultivar y a recolectar los granos en el eje cafetero, y esos conocimientos terminó trayéndolos a la Sierra. De hecho, como Antonio tenía una larga trayectoria con el café, pudo ayudarle a Aurora a sembrar las primeras plántulas para su tesis de grado, que, al crecer, resultaron siendo el proyecto piloto para la creación de Anei.

El caso de Antonio es particular porque él nos muestra dos puntos centrales. Primero, es un claro ejemplo para entender cómo se construyen las "tradiciones" de una comunidad. Antonio fue un colono que, de alguna manera, importó conocimientos y prácticas productivas con relación al café en Ɉewrwa. Junto con el proyecto de Anei, podríamos decir que él fue uno de los motores de cambio en la producción de café en esta zona del resguardo arhuaco. Gracias a su experiencia, pudo ser una de las personas que comenzaría con la iniciativa de esta empresa. Sin embargo, cuando hablamos de lo "tradicional", generalmente se ignoran estos orígenes diversos y "externos" a la comunidad arhuaca, como por ejemplo el caso de Antonio, pues este concepto, en discursos como el del "nativo ecológico", se tiende a construir como algo propio, hecho de manera completamente autónoma. Con Antonio, vemos que, en realidad, lo "tradicional" se construye a través de múltiples trayectorias, que incluso pueden originarse en un recorrido del sur al norte del país.

En este punto también es importante reiterar que mi objetivo en este apartado no es decir que las asociaciones orgánicas han creado "tradiciones" que no son legítimas. Más bien, lo que quiero que quede claro es que, si examinamos a profundidad el concepto de lo "tradicional" – independientemente del contexto –, esta palabra adquiere formas que no son ni eternas, ni homogéneas, ni estáticas. Al contrario, si nos adentramos en las trayectorias de vida de las personas, y en los discursos que cada una utiliza, vemos que lo "tradicional" es una construcción histórica, que se ata a los intereses y posiciones de cada individuo. De esta forma, a pesar de que la lógica del "nativo ecológico" dentro del mundo mercantil cafetero pretenda mostrar las "tradiciones" alrededor del café como realidades eternas, es imposible pensar este concepto de esa manera: ningún grupo humano vive por fuera de las vicisitudes del tiempo, ni tampoco en aislamiento total.

El segundo punto que quiero resaltar es que Antonio es una persona que, aunque no se reconoce como arhuaco, hace parte de la cotidianidad de la comunidad de Ɉewrwa. Esto implica que él también hace los trabajos tradicionales obligatorios, también asiste a las Asambleas Generales, y, en el caso del café, también sigue los requerimientos orgánicos de Anei. Así, Antonio permite mostrar con mayor claridad la heterogeneidad de la población que existe tras un discurso como el del "nativo ecológico". Este punto lo resalto con Antonio, dado que es un caso que sobresale por no reconocerse como arhuaco, pero es algo que quisiera que quedara claro con todas las personas que presento aquí. Aunque en los escenarios de comercialización del café estas empresas tienden a movilizar el discurso del "nativo ecológico", en el área productiva

vemos que hay personas que complejizan este registro, en el sentido en que forjan relaciones distintas con el café, que están atadas a las trayectorias de vida de cada uno. En el caso de Antonio, vemos que él dejó que el café guiara gran parte de su trayectoria laboral, y hoy en día, aún sin reconocerse como arhuaco, adaptó sus prácticas productivas y dinámicas cotidianas al cultivo orgánico cafetero.

Hasta aquí, hemos visto cómo las diferentes trayectorias de personas asociadas impactan en su forma de relacionarse con el café, y de crear diferentes discursos a partir de esta conexión. Aunque todos sean socios de empresas de café orgánico, tienen visiones distintas, que incluso a veces chocan o entran en tensión con el discurso del "nativo ecológico" que se moviliza institucionalmente en ciertos escenarios. Otras veces, las personas son conscientes de estos discursos empresariales, y crean estrategias para adaptarse a ellos. Sin embargo, en su día a día, crean relaciones con el café que van más allá de estos discursos, y se acercan más a sus costumbres familiares, a sus preferencias laborales, o a sus necesidades económicas. En el siguiente apartado hablaré de otras cuatro personas que no están asociadas a ninguna empresa, y veremos cómo ellas también tienen sus propias relaciones y discursos en torno al café.

4.3 Los discursos sobre el café entre diferentes personas de la comunidad de Ɉewrwa no asociadas a ninguna empresa

En esta sección quisiera comenzar hablando de Sergio, o Chejo, como lo conocen en Ɉewrwa. Debido a que tuvo que cumplir con una sanción impuesta por las autoridades internas cuando tenía 20 años, Chejo interrumpió su trayectoria de estudios. Así, en vez de terminar su carrera profesional, Chejo ha optado por trabajar junto con su padre en la finca que tienen, en la que hay cultivos de café, caña, guandul, entre otros productos. Además de esto, Chejo toca acordeón, y disfruta que lo llamen constantemente para animar las fiestas de las familias. Él suele practicar en su casa, tocando chicote, utilizando un sombrero y poniendo un semblante serio. Después de pagar su deuda con las autoridades, Sergio dice que se dedicó a pensar *"¿Cómo es la forma para yo ganarme otra vez a la gente? Bueno, primero yo empecé con el canto, pero veía que eso necesitaba de más recursos pa' alegrar a la gente. De ahí ya se me metió el tema de aprender a tocar acordeón, pa' la parrandera."*

Por ello, Sergio realizó algunos trabajos para un hermano de su mamá, sembrándole unas matas de café, y él, a cambio de su trabajo, le regaló su primer acordeón. Con el caso de Sergio, vemos cómo el trabajo con el café funciona como una forma fundamental de pago, de generar relaciones monetarias o de trueque con otras personas. Esto, además, para Sergio fue

una característica del café que también pudo aprovechar en el marco de las asociaciones. La CIT (Confederación Indígena Tayrona), queriendo iniciar con su propia empresa de café orgánico, había contactado a Chejo para que encontrara un grupo de productores no asociados a ninguna otra organización, y lograra integrarlos como nuevos socios de esta iniciativa. Chejo me contó que aprovechó esta oportunidad para evaluar si la comunidad había olvidado su problema legal, y podían confiar nuevamente en él. En este sentido, las redes comunitarias que han logrado gestarse a través del café y sus asociaciones, también son uno de los efectos que ha tenido el café, y que han podido ser aprovechadas por personas como Sergio.

Este registro discursivo sobre el café, el cual lo posiciona como un medio para crear redes entre las personas, se maneja más a nivel interno del resguardo. Cuando las personas hablan de cuando llegó Anei, la mayoría recuerda que, entre los productores asociados, se generaron redes de ayuda, como el uso de la "manovuelta" para sembrar, o los criaderos comunitarios de curíes y peces. Pero para vender el café a consumidores no indígenas, no es necesario hablar de este tipo de beneficios comunitarios, a pesar de que es algo que los productores saben y pueden utilizar a su favor. En el caso de Chejo, funcionó como una manera de volverse a sentir parte de su comunidad. No obstante, también debo aclarar que estas redes motorizadas por las asociaciones no están libres de tensiones. Como lo mostré con Telesila, ella no estaba de acuerdo con algunos lineamientos de Anei, y terminó cambiándose de empresa. Este mismo caso ha ocurrido con más personas, que ven más beneficios en una asociación y no en otra, lo que ha creado ciertas tensiones entre ambas empresas. Esto, claro está, además de las repercusiones que tienen estas rivalidades en la competencia que genera el ámbito mercantil[67]. Pasaré a presentar a Próspero, un antiguo socio de Anei, que, en parte por las diferencias que tuvo con esta empresa, decidió retirarse del todo del mundo de las asociaciones.

Próspero, como lo he indicado en capítulos anteriores, cortó todo su café e inició un monocultivo de caña. Él me manifestó varias veces que sentía que el café, como cultivo, era demasiado exigente. Los cafetales, me decía Próspero, "acaban" con otros cultivos, y requieren demasiada inversión y cuidados a lo largo del año. Él no tenía la capacidad económica de suplir estas implicaciones del café. Además, Próspero me indicó que una de las razones por las cuales cortó todo su café, fue que, cuando fue socio de Anei, no contaba con el mismo capital escolar

[67] De hecho, alguna vez un funcionario me contó que Seynekun y Anei han llegado a tener algunos problemas legales, pues Seyneun acusó a Anei de un hecho que perjudicaba su certificación orgánica. No obstante, Anei logró defender su posición, y el inconveniente no tuvo mayores repercusiones.

que las líderes de las asociaciones. Por ello, me explicaba, sentía que nunca pudieron llegar a acuerdos claros, *"porque como uno no es estudiado, le queda muy difícil."*

En esta medida, con el caso de Próspero vemos que aspectos como el capital escolar de las personas marca también las diferencias en el uso de los discursos. Los registros de estas empresas se movilizan, en parte, gracias al conocimiento adquirido por líderes como Aurora, quien pudo crear una visión tanto del contexto de su comunidad, como de los conocimientos académicos necesarios para sostener una empresa. En cambio, para Próspero, el café y las organizaciones económicas alrededor de él tenían demasiadas exigencias, y él no se sentía en la capacidad de cumplirlas a cabalidad. Por ello, decidió retirarse del negocio cafetero, e inscribirse en el de la caña. Sin embargo, no todos los habitantes que no pueden cumplir con las exigencias del café encuentran una salida como la que halló Próspero, por razones tan concretas como no contar los recursos para comprar un trapiche.

En este marco, Claudia, la funcionaria del puesto de salud, me contaba que su comunidad tenía dificultades por la dependencia que los productores podían generar hacia el café, debido a que muchas veces no encontraban una alternativa para sostenerse económicamente. Como lo he mencionado, la visión de Claudia está marcada por el hecho de tener un título más allá de bachiller, algo que no es común en Ɉewrwa. Esto es una de las condiciones que ha permitido que Claudia haya trabajado, primero, con las autoridades como secretaria, luego, como profesora de la escuela, y hoy en día, como promotora de salud. Gracias a su cargo, Claudia visita constantemente diferentes familias de Ɉewrwa, que viven en todos sus sectores, para así asegurarse de que la comunidad esté registrada al sistema de salud. Además, una de sus tareas es la realización de censos poblacionales, por lo que su trabajo le ha permitido tener una radiografía amplia sobre Ɉewrwa. Con este marco de información en la cabeza, y también a partir de su propia experiencia en su finca, Claudia me contaba que el café, para muchas personas, es un gasto muy significativo que no todos pueden llegar a cumplir. Esto no quiere decir que el café no traiga ingresos, pero este también requiere de mucha inversión para sostenerlo como un negocio. Esto, en parte, también hace que no todas las personas se sientan en las condiciones para asociarse a las empresas de café orgánico.

Hubo un día en que Claudia me llevó a hacer una de sus visitas. Fuimos a visitar a una señora llamada Mary Nelsy, de quien ya me habían hablado antes. En la casa de Tirsa, en alguna conversación con sus hijas, me decían que Mary Nelsy, "la mujer de don Benito", un mamo de la comunidad, tenía varias hijas, todas mujeres, y muy pocos recursos para sostenerlas. Llegamos

a la casa de ella después de atravesar un camino largo lleno de vegetación. Había tres casas de bareque, y un poco de lana tendida, secándose al sol. Mary Nelsy, con una falda larga amarilla, nos recibió y nos dio una taza de tinto.

Ella y Claudia comenzaron a tener una conversación en ikʉ, mientras yo miraba aterrada a una tortuga que Mary Nelsy tenía amarrada a una silla de su casa. *"Esa la rescatamos de un río. Ya se escapó una vez, toca amarrarla,"* me dijo Mary. Fingí una sonrisa y traté de entablar una conversación con ella, pero fue muy complicado. Mary Nelsy habla mejor lengua ikʉ que español, así que casi no entendía mis preguntas, y yo casi no entendía sus respuestas. Después de la visita, Claudia me contó que el esposo la había dejado sola criando a sus hijas. Solo una de ellas estudia, porque la hija mayor se casó muy joven, y la menor es muda. Mary Nelsy las mantiene, sobre todo, tejiendo mochilas. Tiene algunas matas de café que el yerno ha estado sembrando, pero aún no han dado su primera cosecha.

Algunos días después volví sola para visitar a Mary Nelsy, pero en esa ocasión ella no estaba. Por ello, terminé hablando con el esposo de la hija, Rogelio, quien también maneja mejor el ikʉ que el español. Por nuestras diferencias de idiomas, Rogelio pensaba que yo venía en nombre de alguna asociación. Sin entender muy bien mis preguntas y al ver mi insistencia con el tema del café, solo me repetía si mi intención era vincularlo a una empresa, como si yo fuera funcionaria de Anei o Seynekun. Al final le hice entender que mi trabajo era solo investigativo, y Rogelio, aún algo confundido, terminó solo haciéndome conversación. Él me contó que tenía poco café, y que, además, tanto a él como al papá (quien vive en Moroto), les costaba mucho mantener su producción. *"Yo tengo poquito, poquito café, pero el trabajo, no joda, es mucho. Por aquí casi no hay tierra pa' sembrar café así. Como así, ¿no? Plano."* Le pregunté si también trabajaba recogiendo café en otras fincas, y me respondió: *"Sí, es que está escaso las cosas, y toca hacer algo pa' levantar algo. Tiempo de cosecha de café apenas na' más es que sale algo. Pasa la cosecha... y las cosas ya se pierden."*

Claudia, con su trabajo, veía casos como el de la familia de Mary Nelsy de forma reiterada entre la comunidad. Hay un gran porcentaje de personas en Jewrwa que no tienen los recursos o la tierra suficiente para producir café. No les alcanza tampoco para hacer un aporte significativo que les permita pensar en asociarse a alguna empresa. Por ello, trabajan recogiendo granos durante la cosecha en otras fincas de familias que sí tengan monocultivos más amplios, como en la de Tirsa o la de Chepe. Y, en varios casos, aunque la gente sea propietaria de pequeñas áreas de tierra, igualmente usan sus predios para cosechar café. *"Yo tengo bastimento*

entre el café, pero dura poquito, el café lo acaba," me comentaba Claudia, dando a entender que en su finca predominaba el café, más que su propio alimento.

Por ello, Claudia me reiteraba que un problema comunitario en relación con el café era que este se construía como la única alternativa para que las familias se sostengan, dejando de lado temas básicos, como que cada una cultive su propio alimento. Alguna vez, durante una entrevista, me dijo que ese debía ser el principal valor o enseñanza que debían dejar las asociaciones de café orgánico:

> *"La mayor utilidad que nosotros hemos podido recibir no es tanto que nos hayan dado [un] sobreprecio del café, ni unas primas. Es algo que nosotros hayamos agarrado: que lo orgánico, que el veneno no está bien pa' nosotros, pa' la salud de nosotros. Porque nosotros nos [conformamos] porque nos dan alguito más, y todavía no sabemos, no valoramos lo que producimos, sino que vamos allá y compramos en la tienda. [Así] no estamos haciendo nada. No hemos hecho nada. Y así hay bastante todavía […] por ejemplo, [vamos a comprar] la gaseosa que venden aquí en una tienda, y [en cambio] vendemos la naranja [que producimos en la finca] bien barata. En vez de [decir] 'bueno, la naranja es esa, [voy a hacerme un jugo y no compro gaseosa].' Cositas así por el estilo."*

Este registro discursivo que manifiesta Claudia es algo que el cabildo de Jerwrwa también reiteró en la Asamblea General. Se trata de reconocer e incentivar la importancia de que cada familia, además de generar ingresos monetarios, garantice sus necesidades básicas sin tener que depender del mercado cafetero. Esto, como lo hemos visto, se ajusta de maneras distintas a cada caso particular, dependiendo de su trayectoria de vida, y de los diferentes capitales que logren acumular. Para terminar de ilustrar este punto, culminaré este apartado con el caso de Remigia. Ella es una mujer que, como muchas otras personas en Jewrwa, no estudió, pues se retiró en el primer año de primaria. Esto, claramente, la limita para ocupar puestos como el de Claudia. Sin embargo, como lo conté en el segundo capítulo, Remigia es la cocinera de la escuela, y esto le ha permitido tener un ingreso constante a lo largo del periodo de clases.

Por este motivo, la preocupación de Remigia por el café es, más bien, tangencial. Esto sin querer decir que a ella no le afecten sus dinámicas, como lo veíamos en el ámbito temporal que mencioné en el tercer capítulo: como el colegio sale a vacaciones durante la cosecha, y durante este periodo no le pagan, Remigia ha buscado tomar provecho de este periodo, y para ello sembró algunas plántulas de café en su finca. El que se encarga de cuidar el café, mientras Remigia se ocupa en su trabajo, es su hijo mayor, Eusebio. Adicional a esto, Remigia también tiene una relación de largo tiempo con el café. Al igual que en el caso de Tirsa, la madre de Remigia lo cultivaba, e incluso hacía parte de Anei. Remigia, cuando no tenía su trabajo como cocinera, la ayudaba a recolectar los granos durante la cosecha: *"Yo trabajaba cogiendo café, me ganaba mis tiempos cogiendo café. Ayudaba en la casa de mi mamá. O si no, la mochila,*

para no vararse." De esta forma, para Remigia, el café, más que un ingreso, representa una manera de "no vararse"; es un ingreso asegurado, al igual que su trabajo en la escuela.

De esta manera, con estas otras perspectivas, reunimos nuevas relaciones con el café, que van más allá del discurso del "nativo ecológico" y del "indígena que desperdicia". Con estas trayectorias de vida, vemos los matices que tienen estos polos discursivos, y podemos captar que la producción cafetera tiene múltiples significados para las personas que se relacionan con ella: hay personas con conexiones afectivas y de larga data con el café, hay quienes lo producen pensando en su crecimiento económico, y hay quienes lo utilizan para su sustento diario. Y estos diferentes registros no tienen que ser excluyentes entre sí. De hecho, una misma persona puede manejar varios de estos discursos, y estos pueden llegar a complementarse o a disputarse. Con este y el anterior apartado, vemos que, aunque hacer parte de una empresa de café orgánico impulsa a que las personas movilicen un discurso como el del "nativo ecológico" – en escenarios como los que involucran las interacciones con las certificadoras –, en realidad hay muchos más aspectos que marcan las trayectorias de vida de la gente, y que se esbozan a través de los registros que tienen sobre el café. Así, aspectos como el capital escolar, la posición laboral, o incluso el pasado judicial, son condiciones que hacen parte de la vida de las personas, y que median y se reflejan a través de sus relaciones con el café.

4.4 Los discursos diferenciados sobre el café y la "tradición"

Para concluir, en este capítulo quise mostrar, principalmente, dos puntos importantes. Primero, quise caracterizar dos *imágenes sociales* que, dentro del marco de la producción cafetera, emergen entre la comunidad. A estas imágenes las denominé "nativo ecológico" y "indígena que desperdicia"; estos registros representan una serie de estereotipos que buscan definir lo que es "tradicionalmente" un indígena arhuaco, específicamente en cuanto a la relación entre las personas y el café. Lo que quise mostrar es que estos dos discursos, aunque se presentan como verdades eternas, coherentes y propias de la comunidad arhuaca, en realidad son registros que están en constante construcción, pues, así como tienen ecos con historias de larga data, en la cotidianidad y en el día a día de las personas se transforman, dependiendo de sus intereses, de sus necesidades, y de su posición social. Así, estos registros nos ayudan a rebatir uno de los aspectos que, como lo indica Lenclud (1987), se le suelen atribuir al concepto de lo "tradicional": en ningún contexto puede existir una práctica que no esté sujeta a transformarse.

Además, como lo vimos, el "indígena que desperdicia" y el "nativo ecológico" son registros casi que opuestos, que hacen que un mismo hecho puede leerse como una forma de

condenar prácticas indígenas, o como una manera de enorgullecerse de ellas. Por ejemplo, donde algunos ven "desperdicio", otros pueden ver "conservación". Esto hace que lo "tradicional" adquiera matices que pueden parecer paradójicos, pero en realidad nos muestran las formas múltiples en las que se puede construir este concepto. Claramente, estos no son los únicos registros que pueden surgir cuando pensamos en las relaciones entre las personas y el café, ni por parte de los funcionarios de las asociaciones, ni de sus productores, y esto es lo que resuelvo en el segundo punto que quiero plantear.

Cuando examinamos las construcciones contemporáneas y discursivas sobre el café, un producto que lleva más de un siglo en ser producido, encontramos una multiplicidad de interpretaciones, que se conectan con la trayectoria de vida de cada persona, y que, además, se transforman dependiendo del escenario en el que se utilicen. Así, vemos que los discursos sobre el café están lejos de estar completamente armados u homogéneos. Cada persona, con una posición social, experiencias y necesidades distintas, moviliza diferentes discursos que funcionen de acuerdo con los intereses que tenga en cada escenario. Es de esta manera que vemos casos como, por ejemplo, el de Chepe, quien conoce los beneficios de un discurso como el del "nativo ecológico" en el contexto mercantil, pero también puede utilizar registros distintos cuando habla, por ejemplo, de las necesidades comunitarias de ~~J~~ewrwa. Es importante aclarar que estos cambios frente a cuál registro utilizar, no es algo que las personas hagan necesariamente de manera consciente; simplemente responden a la trayectoria de vida de las personas, y se acomodan a sus diferentes contextos.

Así, dentro de cada caso, vimos matices y construcciones diferenciadas sobre lo que significa el café en la vida de las personas. En este sentido, busqué ir un poco más allá de esas imágenes sociales, que homogenizan a las poblaciones en categorías o discursos genéricos (Avanza y Laferté, 2017; Ulloa, 2007). Más bien, en los últimos apartados quise preguntarme por otra noción, que también es recuperada por Avanza y Laferté (2017), y que se refiere a la *pertenencia*. Este concepto busca encontrar "la particularidad de las socializaciones en la escala de un individuo [la cual] fracciona en escenas sociales los lugares de expresión de sus distintas pertenencias." (Avanza y Laferté, 2017: 202) Es decir, se trata de entender cómo las personas se apropian, aceptan o rechazan los diferentes imaginarios que se movilizan sobre ellas y que, en este caso, identificamos con el nombre del "nativo ecológico" y del "indígena que desperdicia".

Siguiendo esta pregunta que propone el concepto de *pertenencia,* lo que más encontramos es que, en el caso particular de los individuos que presenté, ellos mismos *crean*

nuevos discursos. Es decir, no es solo cuestión de rechazar o apropiarse de los registros institucionales o de las imágenes sociales que se movilizan, sobre todo, en escenarios donde congenian indígenas y no indígenas. También es cuestión de crear otros, de ver la forma en que las personas, desde su trayectoria particular, se relacionan con el café. Además, estas creaciones son constantes: se reproducen y transforman en el día a día de las personas, y también son distintas dependiendo del escenario en el que se desenvuelven. De esta forma, estos registros individuales nos muestran que las "tradiciones" sobre el café se están creando cotidianamente y de maneras heterogéneas.

En este contexto, y para cerrar, creo que lo que generalmente se le asigna al concepto de "tradicional" invita a pensar que parte de la autonomía indígena, protegida constitucionalmente y defendida en varios de los discursos políticos arhuacos, está relacionada con una serie de prácticas milenarias que están de acuerdo con una cosmogonía arhuaca abstracta y homogénea. No obstante, a través de la lupa de las relaciones entre las personas y el café, pudimos ver que, en realidad, estas nociones esencialistas sobre lo "tradicional" ocultan la heterogeneidad interna que puede tener una comunidad indígena, como lo es Ɉewrwa. No por esto vamos a decir que un discurso como el del "nativo ecológico" es ilegítimo, sino que debemos entender que, aunque dentro del mundo mercantil pueda resultar eficiente hablar de una comunidad con *tradiciones* homogéneas y eternas, esto no corresponde a la complejidad y heterogeneidad de las prácticas y de los discursos humanos.

Conclusiones

A lo largo de este texto, quise explorar una serie de prácticas y discursos heterogéneos en relación con la producción cafetera en Jewrwa, los cuales he podido reconstruir a través de un trabajo de campo etnográfico. Entre las diversas dinámicas que he podido observar en la comunidad de Ɉewrwa, me he centrado en dos ejes centrales. El primero me ha permitido analizar la forma en la que se construye y se percibe el *tiempo*, siguiendo sus conexiones con la producción cafetera. El segundo eje corresponde a los múltiples *discursos* que se movilizan en relación con el café, a través del concepto de lo "tradicional". A continuación, quisiera cerrar este documento sintetizando los argumentos de cada capítulo, mostrando lo que considero como los principales aportes de mi tesis de grado.

En primer lugar, comencé este texto contextualizando la zona en la que trabajé. Ɉewrwa – como cualquier otro lugar – tiene su propia historia, y esta la singulariza en relación con otros territorios indígenas, e incluso con otros centros arhuacos. Rompiendo con las visiones que

tienden a eternizar y a exotizar los pueblos indígenas (Uribe, 1993; Botero, 1987; Reichel-Dolmatoff, 1991), he querido enfatizar el hecho de que Ɉewrwa se inscribe en un contexto contemporáneo, conectado y simultáneo con otros mundos no indígenas (Fabian, 2014). De este modo, he identificado una serie de características propias de Ɉewrwa, las cuales ayudan a entender las dinámicas actuales de producción de café: se trata del único centro arhuaco en que los habitantes se opusieron mayoritariamente a la toma de la misión capuchina; es un centro que fue receptor de colonos productores de café y de cacharreros compradores de este grano; y, además, es el lugar donde inició la primera asociación cafetera orgánica.

Como lo vimos, la región de Ɉewrwa ha sido tradicionalmente cercana a la misión. Así, varios de los primeros pobladores eran familias conformadas por antiguos alumnos del orfelinato que los misioneros habían casado y ayudado para que se instalaran en este territorio, y comenzaran a poblarlo de manera definitiva. De este modo, muchas de las familias de Ɉewrwa tenían buenas relaciones con la misión, e, incluso después de la expulsión de los capuchinos siguieron practicando el catolicismo, como lo vimos con el caso de Tirsa. De este modo, el contexto de Ɉewrwa hoy sigue marcado por una variedad prácticas y de creencias religiosas, ligadas a esta historia de conexiones que se establecieron con poblaciones no-indígenas.

En cuanto a las lógicas de la propiedad de la tierra, se pueden también encontrar transformaciones importantes. A pesar de que Ɉewrwa era un territorio que contaba con una importante población de colonos *bunachis*, a partir de los años 1980, la tierra empezó a ser repartida únicamente entre manos indígenas. El Incora ayudó a comprar las tierras de los colonos y Ɉewrwa se construyó de nuevo como un territorio habitado por una población exclusivamente indígena. No obstante, como lo vimos con el caso de Antonio, aún existen unas pocas personas en Ɉewrwa que – aunque no se reconocen como arhuacos – forman parte de las dinámicas cotidianas de esta comunidad.

Con la llegada, a finales de los 1990, de las asociaciones orgánicas – la primera de las cuales fue creada en Ɉewrwa – el café tomó un nuevo auge entre esta población. Los socios comenzaron a valorizar su café, y las empresas indígenas se convirtieron en las intermediarias predilectas para comercializarlo. Este cambio representa un quiebre en la historia cafetera que impactó de maneras diferenciadas la comunidad de Ɉewrwa. Como lo vimos en el segundo capítulo, con solo acercarnos a ocho personas, hemos podido observar una importante heterogeneidad de posición y trayectoria entre los habitantes, la cual se traduce en formas distintas de relacionarse con el café. De esta forma, factores como los estudios de Claudia, las

extensiones de tierra de Chepe, la caña de Próspero, el salario de Remigia, los múltiples trabajos de Antonio, el pasado judicial de Sergio, la lealtad de Tirsa con Anei, y las experiencias de Telesila con las asociaciones, son algunas de las muchas condiciones que influyen en la relación de estos habitantes de Ɉewrwa con el cultivo cafetero.

De este modo, el segundo capítulo pretendía analizar los diferentes impactos del café de una manera que permitía relacionar los discursos y las prácticas cafeteras de las personas con sus condiciones materiales de existencia, así como con sus trayectorias específicas (en vez de explicar estas dinámicas en el aire). Asimismo, al presentar estos retratos, quería enfatizar en la complejidad y los matices que caracterizan un territorio como Ɉewrwa, mostrando la imposibilidad de esencializar u homogenizar a una población por aspectos como su pertenencia étnica (Bosa, 2015a). De esta forma, la historia de este centro indígena – que fue presentada en el primer capítulo – se pudo enriquecer con estas diferentes historias de vida, que cada persona reconstruyó en las entrevistas que les hice.

En particular, estos ocho casos nos permitieron reflexionar sobre el tipo de recursos que se encuentran valorizados en el contexto específico de Ɉewrwa, revelando una situación paradójica. Parece ser que los mismos capitales que tienen valor por fuera del resguardo (en particular el capital económico y el capital cultural) son también eficientes dentro del mismo (Del Cairo, 2003). Es evidente, por ejemplo, que el hecho de tener un título profesional otorga una serie de privilegios importantes en Ɉewrwa (materializados, en particular, en el acceso a un salario regular). Del mismo modo, una producción tecnificada de la tierra significa mayores ingresos económicos para una persona. Sin embargo, pueden existir otras lógicas en los resguardos indígenas, que llevan a que tanto el prestigio como el poder se relacionen con otras dinámicas sociales. Así, la mayoría de los habitantes de Ɉewrwa no aspiran a tener un título académico mayor a la primaria y tampoco buscan tener grandes extensiones de tierra.

Ahora, después de esta contextualización de Ɉewrwa y de la población con la que trabajé, me fue posible pasar al eje central de mi pregunta de investigación, que, como lo indiqué en la introducción, fue la siguiente: ¿Cómo se construye la relación entre el café y algunos habitantes de Ɉewrwa? Los dos problemas en los que me centré, el *temporal* y el *discursivo*, responden a una característica del café, y es que cuando examinamos la relación que tiene este grano con las personas, podemos encontrar una dimensión *material* o física, y una dimensión *abstracta* (en la medida en que, en esta segunda dimensión, me refiero a valoraciones o registros que utilizan las personas para hablar del café). Como lo indican Contreras y Gracia, “se entiende

que las acciones de los individuos toman cuerpo condicionadas por aspectos materiales [...] pero, también, que están enmarcadas en sistemas de representaciones que las hacen significativas y que encauzan su realización." (2005: 106) Ambas dimensiones – la abstracta y la material – se entrecruzan constantemente, pero las separo así con fines únicamente explicativos. Podría decir que en el nivel temporal – que presenté en el tercer capítulo – me preocupé por definir el impacto que tenía la parte material del café en la vida de las personas. Y en el nivel discursivo – el cuarto capítulo – quise concentrarme en la manera en que las personas hablaban sobre el café, y entender en qué escenarios podían cambiar sus registros discursivos.

Entonces, en el tercer capítulo, quise preguntarme por la manera en que las relaciones de doble vía entre el café y las personas podían construir una temporalidad. La materialidad del café está marcada por un ciclo temporal que guía su forma de producción a lo largo del año. Durante mi trabajo de campo, encontré que estos ciclos de crecimiento y producción del café influenciaban la manera que tenían los miembros de la comunidad para pensar y representar los periodos de tiempo a lo largo del año, creando memorias (colectivas e individuales) alrededor de este cultivo (Ingold, 1993). Como lo han indicado autores como Elías (1984) y Thompson (1991), el tiempo está lejos de ser una medida objetiva, y fue algo que pudimos ver en el caso de Ɉewrwa: una de sus mediciones temporales centrales está articulada a la experiencia que tiene cada persona con el café. Esto nos lleva a entender que la temporalidad de la que estamos hablando no es cronológica, pues depende de la trayectoria de relaciones que las personas construyan con el café en su día a día. En gran medida, la necesidad de construir una temporalidad basada en la experiencia cotidiana, se debe a que el café está lleno de factores azarosos (Mitchell, 2013) que ningún reloj puede medir.

A pesar de que estos efectos del café afectan al tiempo en Ɉewrwa de una manera que podríamos entender como "generalizada" (con aspectos que afectan a toda la comunidad, como el calendario escolar o los momentos de abundancia), hay otro punto que quise plantear en el tercer capítulo, y es que el ciclo temporal cafetero impacta de manera diferenciada entre la población. Esto se debe, en parte, a que las personas no se adaptan a las medidas temporales como autómatas, sino que cada una, dependiendo de su posición social y trayectoria de vida, construye de formas particulares su relación con el tiempo del café (Uribe, 2016). Así, si captamos el tiempo desde el punto de vista de cada uno de los habitantes de Ɉewrwa – o, desde los "agentes", como los llama Uribe (2016) para resaltar su capacidad de acción sobre las medidas temporales – encontraremos formas diferenciadas en las que las personas negocian,

aceptan o rechazan los ritmos que establece el cultivo cafetero. Es por esto que – como lo profundizamos con el caso de Tirsa y el de Próspero – ciertas personas deciden aceptar las demandas del café y trabajar de acuerdo a las mismas, mientras que otras toman la decisión de eliminar el café y vivir de un trabajo distinto. Cada persona, dependiendo de sus condiciones y capacidad de control sobre el presente (Castel, 2007; Uribe, 2016), crea estrategias distintas para sobrellevar el tiempo cafetero.

Así, queda clara la importancia de la materialidad del café – expresada a través de sus ciclos productivos – en la vida de las personas, y la manera en que estas medidas las afectan de formas diferenciadas. Es importante tener en cuenta que en este proceso constructivo de la temporalidad, el café y las personas tienen papeles distintos: aunque ambos tienen la capacidad de actuar y de influir en las experiencias que construyen la temporalidad, el café no tiene la misma conciencia o intenciones que sí tienen las personas (Hornborg, 2016). Ahora, para cerrar, quise centrarme en el último capítulo, en una dimensión más "abstracta" del café: la discursiva. Como lo vimos, la llegada de las asociaciones a Ɨewrwa transformó de manera definitiva la producción cafetera, pues estas, entre otras cosas, visualizaron y movilizaron discursos en torno al café dentro de escenarios mercantiles. Estos registros se articularon con un concepto clave y muchas veces renombrado entre comunidades indígenas: la *tradición*. Así, entonces, la imagen institucional de las asociaciones se concentró en mostrar cómo la producción *orgánica* del café está completamente anclada en las *tradiciones* arhuacas.

Mi intención en el cuarto capítulo fue preguntarme por la construcción de lo "tradicional" en el marco del café, partiendo de la pregunta de Lenclud (1987) por las paradojas que encuentra en la definición de este concepto. Según Lenclud (1987), no existe ninguna "tradición" humana que cumpla con las características que generalmente se le atribuyen a este concepto: estas prácticas no son eternas, ni inmodificables en el tiempo, ni ajenas a la historia. Además, aunque representan un mensaje significativo para la población, la elección de qué es lo que se transmite no tiene el mismo protagonismo en los discursos de todos los miembros de una comunidad. De hecho, aquello que se entienda como "tradicional", puede tener múltiples sentidos o significados para cada persona, dependiendo en gran medida de su trayectoria de vida y de los capitales que tenga. En este sentido, las "tradiciones" son construcciones, contemporáneas y múltiples, sobre el pasado; aunque este brinde algunas pautas para interpretarlo, las *tradiciones* ocurren y se forjan en el presente y en la cotidianidad de las personas.

Si buscamos las formas discursivas de la "tradición" en el marco del café en Ɉewrwa, vemos que, en primera instancia – y para hablar con un término más preciso que *tradición* – emergen dos *imágenes sociales*, que remiten a registros sobre las comunidades indígenas movilizados en ámbitos públicos (Laferté y Avanza, 2017). Estos discursos tienen un origen similar: nacen de la búsqueda de atributos que diferencien grupos poblacionales; es decir, ambos, de cierta manera, marcan la alteridad indígena. En el marco de la producción de café en Ɉewrwa, quise nombrar a estos dos registros con los nombres del "indígena que desperdicia" y del "nativo ecológico". Con el primero, me referí a todos los discursos que indican de manera peyorativa que el trabajo arhuaco con el café es improductivo o derrochador. Y con el segundo discurso, quise encerrar a todos los registros que entienden al indígena como esencialmente ecológico, con prácticas no dañinas al medio ambiente, y con la tendencia a conservar la naturaleza (Ulloa, 2007; Del Cairo, 2003).

Sobre estos dos registros, quiero resaltar dos puntos. Primero, ambos se utilizan – más que todo – para mostrarle a un no indígena una diferencia entre la producción arhuaca cafetera y la producción bunachi cafetera. Es decir, cuando examinamos las interacciones cotidianas de las personas en Ɉewrwa, encontramos que son registros que pierden importancia o que pasan a un segundo plano, a pesar de que en otros escenarios las personas los conozcan y puedan movilizarlos. Y segundo, estos dos registros no son los únicos que emergen cuando estamos hablando del café. En realidad, hay muchos otros discursos, y las personas pueden manejar más de uno en distintos escenarios. Esto muestra que las nociones sobre algo que puede presentarse como "tradicional", tiene muchas posibles interpretaciones o papeles en la vida de las personas. En esta medida, vemos cómo, por ejemplo, un asociado puede resaltar el registro del "nativo ecológico" cuando quiere explicarle algo a una certificadora orgánica, pero, en otro ámbito, puede concentrarse en la importancia que ha tenido el café en su vida para darle estudio a sus hijos, y en cómo es un cultivo que ha hecho parte de su vida desde su infancia.

De esta manera, lo que quiero plantear es que la "tradicionalidad" en cualquier contexto – sea indígena o no – nunca constituye un conjunto de prácticas y discursos eternos, estáticos y homogéneos. Al contrario, y como lo pudimos poner en evidencia en el caso cafetero en Ɉewrwa, lo interesante de este concepto reside en los múltiples registros que lo componen, y en las estrategias o experiencias personales que retoman las personas para construir día a día el papel que tiene el café en sus vidas. Así, no se trata de deslegitimar un discurso como el del "nativo ecológico" – el cual, además, como lo vimos, no es solo una construcción abstracta, pues se ancla

en algunas prácticas concretas, como lo es por ejemplo cuando las asociaciones encuentran una menor cantidad en la producción de café en cultivos indígenas al compararlos con los no indígenas –, sino que lo que busco es mostrar que hay más registros que convierten al concepto de lo "tradicional" en algo heterogéneo y con sentidos múltiples.

Hasta aquí, entonces, quise sintetizar lo que considero son mis principales aportes a lo largo de la tesis. Para terminar, y tratar de atar algunos cabos entre los capítulos, quiero resaltar tres puntos. Primero, es claro que mostrar la heterogeneidad del contexto en el que trabajé fue uno de mis objetivos centrales a lo largo de la tesis. Por ello, quise trabajar el eje temporal y discursivo del café a través de las distintas perspectivas de las personas con quienes trabajé, y a las que empecé presentando en el segundo capítulo. Pienso que, con esto, pude mostrar que – por más de que lograra obtener conclusiones generalizadas sobre mi trabajo en Ɉewrwa – cada una de las preguntas que me hice tomó matices diferentes cuando me acercaba a la trayectoria de cualquiera de estas personas.

Segundo, partiendo de la contextualización del primer capítulo, quise que quedara clara la contemporaneidad arhuaca con otras poblaciones no indígenas. La presencia de los capuchinos, la presentación de una persona clave como Antonio, y la exposición de las conexiones comerciales que han logrado las asociaciones con contactos bunachis, son algunos de los hechos que muestran las constantes relaciones entre estos mundos. Por ello, la idea de que estas comunidades están o deben estar completamente aisladas de lo no indígena es algo que, a lo largo de la historia, difícilmente ha sido posible.

El segundo y el primer punto me llevan a plantear un tercer asunto, y es que la *autonomía* indígena, algo que se repite constantemente en discursos políticos arhuacos, es una palabra que – en la vida concreta de las personas – adquiere muchos matices. Esto se debe a que, como lo mostré, cada persona tiene trayectorias de vida y capitales distintos que hacen que su capacidad de controlar su presente (Castel, 2007), o de "hacer" el tiempo (Uribe, 2016), no sea la misma. En este sentido, y en el marco del café, el concepto de "autonomía" se complejiza: no todas las personas han logrado, por ejemplo, adquirir una mayor independencia económica con la ayuda del café. Aunque las asociaciones y sus sellos orgánicos garanticen un aumento en la producción y le hayan traído varios beneficios a la comunidad, aún hay muchas personas que *dependen* del café, que viven a través de sus ritmos de cosecha. Esto se convierte una dependencia cíclica, que recomienza todos los años. Asimismo, esto ha traído consigo nuevos discursos sobre el café, gente como Próspero que elige separarse de él. Pero también resulta ser

la salida de muchas personas, que toda su vida han trabajado con el café, y ven en él una posibilidad para mantenerse y asegurar un futuro.

Bibliografía

Arias, Julio & Restrepo, Eduardo (2010) "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas". En: *Crítica y Emancipación*, 2(3). Pp. 45-64.

Avanza, Martina & Laferté, Gilles (2017) "¿Trascender la 'construcción de identidades'? Identificación, imagen social, pertenencia." *Revista Colombiana de Antropología* (53) 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pp. 187-212.

Biersack, Aletta (2014). "Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza". Montenegro, Leonardo (Ed.) En *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia.* Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis. Pp 135-195.

Bocarejo, Diana (2011) "Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político". En: *Revista Colombiana de Antropología,* Vol 47 (2), pp. 97-121.

Bosa, Bastien (2015a) "¿Quiénes son los indígenas? Redefinir la definición de la definición". En *Diferentes maneras de conocer. Las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. Pp. 11-35

Bosa, Bastien (2015b) "Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX". *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 7(14). Pp.143-178

Botero, Silvia (1987) "Indígenas de la Sierra Nevada de Sta. Marta". En *Introducción a la Colombia Amerindia* (ICANH Ed.) Bogotá: Editorial Presencia. Revisado el 22 de junio del 2016, del Sitio Web http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/sierneva.htm

Bourdieu, Pierre (2001 [1973]) "Capítulo IV: Las formas del capital, capital económico, capital cultural y capital social." En *Poder, derecho y clases sociales.* Bilbao: Editorial Desclée de Browuer, S.A. Pp. 131-165

Brosius, Peter J; Lowenhaupt Tsing, Anna; Zerne, Charles (2005). *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management.* Ed. Altamira Press.

Café Anei (s.f.). Página Web Oficial. Disponible en el sitio Web http://www.anei.org.co/

Castel, Robert (2007). "La protección social en una sociedad de semejantes." *Revista en Ciencias Sociales. Seguridad e intervención social* (1). Pp. 13-40

Contreras, Jesús y Mabel Gracia. 2005. "La construcción teórica de la antropología de la alimentación". En *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Editorial Ariel. Pp. 104-128.

De la Cadena, Marisol (2007) "Introducción". En: *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Ediciones Envión. pp. 7-35

Del Cairo (2003) "La hegemonía de la representación: emergencia del campo étnico y sus efectos en la Amazonia colombiana". *Revista de Antropología y Arqueología*, 14. Pp. 38-81.

Elías, Norbert (1984). *Sobre el tiempo.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: CEREC y ICANH.

Fabian, Johannes (2014). "Chapter one: Time and the emerging other". En *Time and the other. How anthropology makes its object.* New York: Columbia Press. Pp. 1-37.

Farfán, María Isabel (1999). "Impacto económico de la investigación en café en Colombia: El caso de la variedad colombia." *Documentos CEDE* (3). Universidad de los Andes. Pp. 21-41.

Galeano, María Eumelia (2004). "Observación participante: Actividad de la vida cotidiana o estrategia de investigación social". En *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada.* La Carreta Editoras. Pp 29-61

Giraldo, Natalia (2014) "Construcción teórica del objeto de estudio". En *Camino en espiral. Yo'Sa Ingunu.* Universidad de Caldas: Manizales. Pp. 75- 108.

Gordillo, Gastón (2002) "The breath of the devils: Memories and places of an experience of terror". *American Ethnologist* 29(1). Pp 33-57.

Gupta, Akhil & James Ferguson (2008) "Más allá de la "cultura": espacio, identidad, y la política de la diferencia". *Antípoda* (7). Pp. 233-256.

Gutiérrez, Carolina (2009). "Donde el café se cultiva bajo la sombra del guamo." *El Espectador*. Revisado en el siguiente link: http://www.elespectador.com/impreso/negocios/articuloimpreso122519-donde-el-cafe-se-cultiva-bajo-sombra-del-guamo

Hornborg, Alf (2016). "Artifacts have consequences, not agency: Toward a critical theory of global environmental history". En *European Journal of Social Theory.* Pp 1-16.

Ingold, Tim (1993). “The temporality of the landscape.” En *World archeology (25)* 2. Pp. 152-174

Kohn, Eduardo (2013). “Introduction: *Runa Puma*”. En *How forests think. Toward an anthropology beyond the human.* London: University of California Press. Pp. 1-27.

Latour, Bruno (1998). “La tecnología es la sociedad hecha para que dure.” En *Sociología simétrica.* Barcelona: Editorial Gedisa. Pp. 109-142

Latour, Bruno (2007 [1991]). “Crisis” y “Constitución”. En *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. Pp. 13-81.

Lenclud, Gérard (1987) “La tradición no es lo que era...” *Laboratoire d’anthropologie sociale.* TERRAIN 9.

Li, Tania (2014). “Fixing non-market subjects: Governing land and population in the global south”. *Foucault studies* (18). Pp 34-48.

Mitchell, Timothy (2013). “¿Puede hablar el mosquito?”. En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas.* (Montserrat Cañedo Rodríguez Ed.) España: Editorial Trotta. Pp 299-340.

Murdoch, Jonathan (1997) “Inhuman/nonhuman/human: actor-network theory and the prospects for a nondualistic and symmetrical perspective on nature and society”. En *Environment and planning D: Society and space* (15) pp 731-756.

Muñoz, Catalina (2011). “Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las ‘dolencias sociales”. En: *Los problemas de la raza en Colombia más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las "dolencias sociales"*, Bejarano, Jorge et.al., Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2011. pp. 11-58.

Niño, Ricardo & Devia, Carlos (2011) “Organización y uso del territorio por la comunidad indígena Arhuaca de Nabusímake Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)”. Repositorio de trabajos de grado Estudios Ambientales y Rurales de la Universidad Javeriana.

Palacios, Marco (2002). “El modelo liberal cafetero”. En *El café en Colombia (1850-1970): Una historia económica, social y política.* México: El colegio de México; Bogotá: Ediciones Uniandes: Planeta. Pp 395- 414.

Puentes, Ángela María (2008). “Bonanza marimbera 1976-1985”. En *Verdad abierta.* Revisado el 20 de junio del 2016, del sitio Web http://www.verdadabierta.com/la-historia/la-historia-de-las-auc/512-bonanza-marimbera-1976-1985

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1991). *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Notas etnográficas 1946-1966.* Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional.

Robbins, Paul (2007). *Lawn people. How grasses, weeds and chemicals make us who we are.* Philadelphia: Temple University.

Roseberry, William (1996). "The rise of yuppie coffees and the reimagination of class in the United States." En *American Anthropologist,* New Series (98) 4. Pp 762-775

Thompson, Edward Palmer (2000 [1991]). "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial." En *Costumbres en común.* Barcelona: Crítica. Pp. 395-452

Trouillot, Michel-Rolph (2003) "*Adieu*, Culture: A new duty arises". En: *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave McMillan. Pp. 97-116

Ulloa, Astrid (2007) "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* (ed. Marisol de la Cadena) Popayán: Envión. Pp. 279-326.

Ulloa, Astrid (2010) "El nativo ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia". En *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores). Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional. Pp. 1-32.

Uribe, Carlos Alberto (1993). "La gran sociedad indígena de la sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional". En F. C. (ed.), *Encrucijadas de la Colombia Amerindia* (págs. 71-98). Bogotá: ICANH.

Uribe, Ricardo (2016). *Las dinámicas del tiempo. Relojes, calendarios y actitudes en el Virreinato de la Nueva Granada.* Medellín: La Carretera Editores E.U.

Viloria, Joaquín (1997) "La caficultura regional en los últimos 25 años: 1970- 1995". En *Café caribe: La economía cafetera en la Sierra Nevada de Santa Marta. Documentos de trabajo sobre economía regional.* Cartagena: Banco de la República. Pp 31-65.