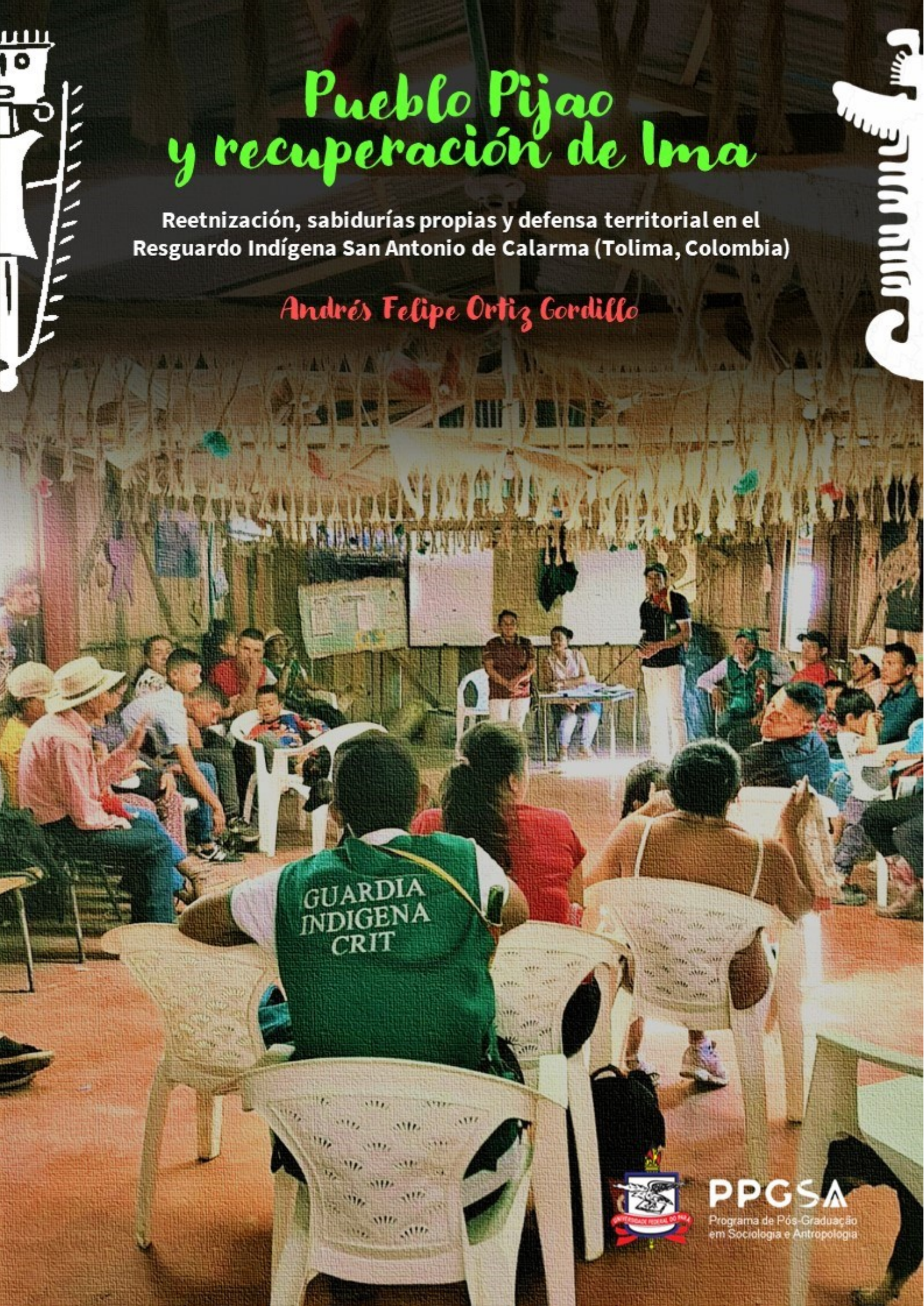


Pueblo Pijao y recuperación de Ima

Reetnización, sabidurías propias y defensa territorial en el
Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)

Andrés Felipe Ortiz Gordillo



PPGSA

Programa de Pós-Graduação
em Sociologia e Antropologia



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO

PUEBLO PIJAO Y RECUPERACIÓN DE IMA
Reetnización, sabidurías propias y defensa territorial en el Resguardo Indígena San
Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)

Belém, PA, Brasil

2023



Andrés Felipe Ortiz Gordillo

PUEBLO PIJAO Y RECUPERACIÓN DE IMA

Reetnización, sabidurías propias y defensa territorial en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)

Tese de Doutorado submetida à avaliação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, como parte dos requisitos necessários a obtenção do grau de Doutor em Sociologia e Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Edna María Ramos de Castro

Data da aprovação: 20/12/2023

Banca examinadora:

Orientadora Profa. Dra. Edna María Ramos de Castro	PPGSA UFPA
Examinadora interna Profa. Dra. Voyner Ravena Cañete	PPGSA UFPA
Examinadora interna Profa. Dra. Claudia López Garcés	PPGSA UFPA
Examinadora externa Profa. Dra. Margarita Chaves	UN COLOMBIA-ICANH
Examinadora externa Profa. Dra. Marcela Vecchione	PPGDSTU-NAEA UFPA
Examinadora suplente Profa. Dra. Jane Beltrão	PPGA UFPA
Examinadora suplente Profa. Dra. Edila Ferreira Moura	PPGSA UFPA

Belém, PA, Brasil
2023



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O77p Ortiz Gordillo, Andrés Felipe.
Pueblo Pijao y recuperación de Ima. : Reetnización, sabidurías
propias y defensa territorial en el Resguardo Indígena San Antonio
de Calarma (Tolima, Colombia). / Andrés Felipe Ortiz Gordillo. —
2023.
470 f. : il.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Edna María Ramos de Castro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia, Belém, 2023.

1. Recuperação de Ima. 2. Povo Indígena Pijao. 3. Re-
existência. 4. Reindianização Reetnização. 5. Defesa
territorial. I. Título.

CDD 215.72



FOTOGRAFÍA DE PORTADA: *Elección del Primer Consejo de Mayores Sabedores del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, en enero de 2023. En asamblea general fue reconocida como primera sabedora la mayora María Leonor Aroca Ducuara, una de las fundadoras del resguardo, quien con su experiencia y la de otros mayores y mayoras estará orientando y armonizando a la comunidad y al Cabildo en búsqueda del equilibrio para Ima, la Madre tierra Pijao.*

Porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el Libro de la Filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la naturaleza tiene un coro de cantos y son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos.

Manuel Quintín Lame Chantre. (1939). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.

Un compañero me preguntó: “¿qué está produciendo lo suyo, si eso es puro monte?” Yo le respondí que estoy produciendo oxígeno pa’ todo San Antonio y pa’ toda mi comunidad, mi parcela está mejor cultivada que la de cualquiera. Sientan que no es pa’ mí ese monte. Ese oxígeno, esa agua que se está cuidando ahí es pa’ todo el mundo. Yo soy pobre y yo necesito, pero mi territorio es sagrado y por eso no lo lastimo, no le saco sangre, no le saco nada.

Mayora Carmenza Aroca (2019).

Porque la selva no es silencio, es el lenguaje más abundante, es allí donde están todas las palabras y donde están más vivas.

William Ospina. (2012). La serpiente sin ojos.



TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	9
RESUMEN	11
LISTADO DE FIGURAS.....	14
LISTADO DE ABREVIATURAS Y SIGLAS	16
INTRODUCCIÓN. LA RECUPERACIÓN DE IMA COMO PROBLEMA DE ESTUDIO	18
<i>Los Pijaos: “un campo interesantísimo de estudio etnológico”</i>	<i>21</i>
<i>“Recuperar la tierra es recuperar la vida”.....</i>	<i>28</i>
<i>La recuperación de Ima en el RISC: preguntas y objetivos.....</i>	<i>31</i>
<i>Convite metodológico: etnografía colaborativa, diálogos testimoniales e investigación-acción radiofónica.....</i>	<i>34</i>
<i>El mapa del documento.....</i>	<i>47</i>
EPÍLOGO DE LA INTRODUCCIÓN: “MOLDEAR EL BARRO” O LOS PRINCIPIOS ORIENTADORES DEL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RISC	49
PARTE I. COMPRENDER EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA: COLONIZACIÓN, LUCHAS TERRITORIALES Y RE-EXISTENCIAS INDÍGENAS	57
CAPÍTULO 1. LOS PIJAOS: GENTE QUE BROTO DE LAS PIEDRAS	60
1.1 Organización social y estructura comunitaria frente a la invasión	66
1.2 La guerra contra los “bárbaros y belicosos” Pijaos y su territorio.....	68
1.3 Ley de origen Pijao: el lugar de Ima en la cosmovisión Pijao	75
1.4 Sistema de «calor/frío» como estructura relacional de la cosmogonía Pijao	80
CAPÍTULO 2. SAN ANTONIO: COLONIZACIÓN CAFETERA Y TERRITORIALIDADES EN DISPUTA	84
2.1 El café como infraestructura económica y sociocultural.....	87
2.2 Colonización cafetera en el suroccidente del Tolima	93
CAPÍTULO 3. DE LA «CAMPELINIZACIÓN» AL MOVIMIENTO INDÍGENA: OCULTAMIENTO, REETNIZACIÓN Y ORGANIZACIÓN INDÍGENA EN EL SUR DEL TOLIMA	100
3.1 La «campesinización» como estrategia de «desindianización» en el sur del Tolima	104
3.2 La desindianización de Ima, la Madre tierra Pijao.....	114
3.3 El «ocultamiento» como salvaguarda indígena frente a la campesinización	116
3.4 El proceso de reetnización en el sur del Tolima	120
3.5 Hitos y factores centrales en la reetnización Pijao en el sur del Tolima	124
La organización política como dispositivo para la reetnización en el siglo XX.....	138
CAPÍTULO 4. “RECUPERAR EL TERRITORIO PARA VOLVER AL ORIGEN”: RECUPERACIÓN DE IMA Y RE- EXISTENCIA COSMOPOLÍTICA PIJAO.....	145
4.1 La re-existencia como estrategia cosmopolítica para «volver al origen»	148
4.2 La re-existencia Pijao como cosmopolítica	154
4.3 Ejemplificando la re-existencia cosmopolítica Pijao en el RISC (una etnografía).....	162
CAPÍTULO 5. DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE TERRITORIOS INDÍGENAS (COLOMBIA 2010-2020)	166
5.1 Luchas y estrategias de re-existencia indígena en defensa del territorio	168
5.2 Conflicto armado, proceso de paz y conflictividades territoriales interétnicas.....	170
5.3 Saberes tradicionales - ancestrales asociados al territorio	172
5.4 Concepciones sobre territorio y territorialidades indígenas.....	175
5.5 Recursos naturales, conflictos ambientales y protección jurídica de territorios indígenas	177
5.6 Multiculturalismo, reetnización y nuevas territorialidades.....	180
5.7 «La ancestralidad» como sustento de las luchas territoriales étnicas.....	182



PARTE II. EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA.....	187
CAPÍTULO 6. RE-EXISTENCIA Y PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA: PERIODOS Y NARRATIVAS	197
6.1 (i) <i>Los comienzos: de la campesinización a la reetnización re-existente (década 1970-1985) ..</i>	202
6.2 (ii) <i>Reconocimiento y fortalecimiento: formalización del cabildo, organización y posicionamiento político (1985-1993)</i>	212
6.3 (iii) <i>Consolidación: entre la autonomía y la institucionalización a través del Plan de Vida y la recuperación de territorios (1993-2006)</i>	220
6.4 (iv) <i>Desequilibrios en el RISC: crisis interna, disputas antagónicas y desalojos (2006-2018).....</i>	244
6.5 (iv/b) <i>“Para nosotros esos desalojos son una nueva forma de despojo”: la expulsión territorial como desequilibrio estructural en el RISC</i>	259
6.6 (v) <i>Transición hacia la armonización: buscar el equilibrio para volver al origen (2018-2022)...</i>	274
CAPÍTULO 7. REETNIZACIÓN Y MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL RISC	295
7.1 <i>La recuperación de Ima como «movimiento indígena nativo»</i>	299
7.2 <i>«Movimiento indígena Pijao»: modelo interpretativo desde las reivindicaciones, temporalidades y desafíos del RISC.....</i>	329
CAPÍTULO 8. CONCEPCIONES-VIDA: SABIDURÍAS TERRITORIALES PARA RECUPERAR EL EQUILIBRIO DEL MUNDO SECO Y VOLVER AL ORIGEN	336
8.1 <i>Concepciones-vida: la re-existencia cosmopolítica Pijao como praxis cotidiana</i>	342
8.2 <i>Concepciones-vida: un repertorio germinal.....</i>	350
CONSIDERACIONES FINALES	412
REFERENCIAS BIO-BIBLIOGRÁFICAS	425
REFERENCIAS TESTIMONIALES.....	425
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	426



A Ima.



AGRADECIMIENTOS

A los dioses del principio del mundo. A Pifuicai. A los Mohanes y Mohanas del inconquistable Pueblo Pijao. A la memoria de los mayores y mayores que iniciaron y continúan impulsando el proceso de recuperación de Ima en el municipio de San Antonio de Calarma, en especial a Carmenza Aroca, Antonio Pedraza, Gustavo Váquiro, José María Granados, Marle Oidia Vera y María Leonor Aroca Ducuara, voces centrales de esta investigación.

A los y las manayax del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma y demás comunidades Pijao del municipio, en particular a les compitas y amiges del Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao», a quienes considero co-investigadores de este trabajo. A Diana Isabel Villalba Yate, José Jerónimo Guzmán, Adriana Marcela Guzmán Yate y Pedro Patiño Flores, todo mi reconocimiento como investigadores nativos, y agradecimientos infinitos por las conversas, las enseñanzas, los apoyos, las complicidades y por el compromiso en el impulso educomunicativo e investigativo del proceso de recuperación de Ima desde la memoria, la autonomía, la unión y la dignidad, en fin, desde la re-existencia Pijao. Karey karey. A la médica ancestral Islena Villalba Yate por sus orientaciones, por su conocimiento, por la vocación en el cuidado de las sabidurías propias ancestrales del pueblo Pijao. Karey karey. A Yadira Villalba Yate, Jesús Emilio Torres y al médico ancestral en formación Diego Fernando Granados, por el apoyo, el compartir de la palabra, el compromiso y la sabiduría con la que caminan en defensa de Ima. ¡Manayax, seguimos tejiendo pensamiento Pijao! Karey karey koniminto.

A la profesora Dra. Edna María Ramos de Castro, por sus sabias y siempre oportunas orientaciones. A la profesora y amiga Claudia López Garcés (MPEG y PPGSA UFPA), por la palabra fraterna y solidaria, así como a las profesoras Dras. Margarita Chaves (Universidad Nacional de Colombia e ICANH), Marcela Vecchione (PPGDSTU NAEA) y Voyner Ravena Cañete (PPGSA UFPA), quienes hicieron parte de la Comissão Examinadora da Qualificação de Tese: karey karey por sus lecturas, observaciones y sugerencias. Sus palabras fueron buenos vientos que acomodaron y refrescaron el camino.

A la selva amazónica y a Belém do Pará, a sus aguas, gentes y culturas que me acogieron y me acompañaron en esta parte del camino de la vida. A les camaradas do



Cursinho Popular TF Livre e a Regina Da Silva, minha família de militância e afetos em aquele país com nome de árvore e coração vermelho como o nosso: Brasil.

Ao programa de pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA), directivas, professoras e professores, secretárias e colegas de doutorado e mestrado, pelo acolhimento e comprometimento na defesa da educação pública, gratuita e de qualidade. Ao povo brasileiro que financiara este processo de formação doutoral, por meio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e do Programa Bolsas Brasil PAEC, no âmbito do Acordo de Cooperação entre a Organização dos Estados Americanos (OEA) e o Grupo Coimbra das Universidades Brasileiras (CGUB). Muito obrigado!

A mi familia, a mi madresita, siempre presentes en estos caminares.

A todes les que hicieron presencia, karey karey koniminto.



RESUMEN

En esta investigación se realiza la sistematización crítica del proceso de recuperación territorial que se viene implementando, desde mediados de la década de 1970, en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma pueblo Pijao (Tolima, Colombia). A este proceso se le ha denominado como “la recuperación de Ima” (la Madre tierra Pijao), y comprende dos dimensiones estructurantes de la lucha territorial indígena en el municipio de San Antonio de Calarma: la recuperación de “la propiedad” de territorios considerados como «ancestrales» –que se ha dado por vías institucionales y por vías de hecho a través de la ocupación territorial–, y la sanación o recuperación del equilibrio del «mundo seco» (Ima, el territorio) para «volver al origen».

A través de un trabajo de investigación militante, que se sitúa en el campo metodológico de las etnografías colaborativas y que retoma principios epistemológicos de la investigación-acción participativa, se estableció que la recuperación de Ima, además de ser un proceso de defensa territorial, indaga por la manera propia Pijao de ser, estar y sentipensar el territorio, por lo cual es, también, un proceso onto-epistémico que ha derivado en la recuperación de sabidurías propias denominadas como «*Concepciones-vida*», un complejo sistema relacional de conocimientos territoriales que propone alternativas a las crisis impuestas por el capitalismo.

En paralelo, el proceso de recuperación de Ima ha contribuido en la re-existencia del pueblo Pijao en el suroccidente del departamento del Tolima, al problematizar las estrategias de «desindianización» que, desde mediados del siglo XIX, utilizaron terratenientes y empresarios agroindustriales para «campesinizar» la fuerza de trabajo indígena e insertar a la región en el circuito de la producción cafetera que sostuvo la economía colombiana en el siglo XX. En este sentido, el proceso de recuperación de Ima es expresión de la reindianización-reetnización que vive el pueblo Pijao del Tolima, que ha encontrado en las luchas territoriales el soporte para des-encubrir sus sabidurías propias, sus formas organizativas y de movilización diferenciales, con el fin último de «recuperar el equilibrio del mundo seco y volver al origen».

Palabras claves: Recuperación de Ima; Pueblo Pijao; Re-existencia; Reindianización - Reetnización; Defensa territorial.



RESUMO

Nesta pesquisa é realizada a sistematização crítica do processo de recuperação territorial que vem sendo implementado, desde meados da década de 1970, na Reserva Indígena San Antonio de Calarma Pueblo Pijao (Tolima, Colômbia). Este processo tem sido chamado de “a recuperação de Ima” (a Mãe Terra Pijao), e inclui duas dimensões estruturantes da luta territorial indígena no município de San Antonio de Calarma: a recuperação da “propriedade” de territórios considerados “ancestrais” –o que tem ocorrido por meios institucionais e por meios de facto através da ocupação territorial–, e da cura ou recuperação do equilíbrio do «mundo seco» (Ima, o território) para «retornar à origem».

Através de um trabalho de pesquisa militante, que se situa no campo metodológico das etnografias colaborativas e que retoma princípios epistemológicos da pesquisa-ação participante, constatou-se que a recuperação de Ima, além de ser um processo de defesa territorial, investiga pelo próprio modo Pijao de ser, de sentir, de sentipensar o território, sendo também um processo onto-epistêmico, que tem levado à recuperação de sabedorias próprias denominadas “*Concepções-vida*”, um complexo sistema relacional de conhecimento territorial que propõe alternativas às crises impostas pelo capitalismo.

Paralelamente, o processo de recuperação de Ima contribuiu para a re-existência do povo Pijao no sudoeste do departamento de Tolima, ao problematizar as estratégias de “desindianização” que fazendeiros e empresários agroindustriais têm utilizado, desde meados do século XIX, para “camponesar” a força de trabalho indígena e inserir a região no circuito produtivo do café, que sustentou a economia colombiana no século XX. Neste sentido, o processo de recuperação de Ima é uma expressão da reindianização-reetnização vivida pelo povo Pijao do Tolima, que encontrou nas lutas territoriais o médio para descobrir as suas próprias sabedorias, as suas formas diferenciais de organização e mobilização, com o último objetivo de «recuperar o equilíbrio do mundo seco e retornar à origem».

Palavras-chave: Recuperação de Ima; Povo Indígena Pijao; Re-existência; Reindianização - Reetnização; Defesa territorial.



ABSTRACT

This research undertakes the critical systematization of the territorial recovery process that the Pijao people of the San Antonio de Calarma Reservation (Tolima, Colombia) has carried out since the mid-1970s. This process has been called “the recovery of *Ima*” (Mother Earth in Pijao), and is structured by two dimensions of the indigenous territorial struggle in the municipality of San Antonio de Calarma: recovering “ownership” of territories considered “ancestral” –both by institutional means and by *de facto* territorial occupation–, and the healing or restoration of balance in the “dry world” (*Ima*, the territory) in order to “return to the origin.”

Through militant research—situated in the methodological field of collaborative ethnographies and drawing from the epistemological principles of participatory action research—the recovery of *Ima* was determined to be not only a process of territorial defense, but also an exploration of the Pijao's own way of being, thinking and feeling the territory, an onto-epistemic process that has led to the recovery of Pijao wisdom called “Life-Conceptions”, a complex relational system of territorial knowledge that proposes alternatives to the multiple crises imposed by capitalism.

At the same time, the process of recovering *Ima* has contributed to the re-existence of the Pijao people in Southwest Tolima, by questioning the “de-Indianization” strategies that, since the mid-19th century, landowners and agro-industrial entrepreneurs used to “peasantize” the indigenous workforce and integrate the region into the circuits of coffee production which sustained the Colombian economy in the 20th century. In this sense, the recovery of *Ima* is an expression of the re-Indianization-re-ethnicization experienced by Tolima’s Pijao people, who have found in their territorial struggle a path to uncover their own wisdom and their own ways of organizing and mobilizing, with the ultimate goal of “recovering the balance of the dry world and returning to the origin.”

Keywords: *Ima* recovery; Pijao people; Re-existence; Re-Indianization - Re-ethnicization; Territorial defense.



LISTADO DE FIGURAS

FIGURA 1. LÍDERES DEL PUEBLO PIJAO.	18
FIGURA 2. LOS PIJAOS Y LA MINGA COMO EXPRESIÓN DEL EJERCICIO POLÍTICO.	19
FIGURA 3. TITULARES DE LA PRENSA SOBRE TENSIONES TERRITORIALES EN EL RISC.	21
FIGURA 4. MAPA: POBLACIÓN PIJAO EN COLOMBIA POR DEPARTAMENTO.	25
FIGURA 5. MAPA: POBLACIÓN PIJAO DEPARTAMENTO DEL TOLIMA.	25
FIGURA 6. MAPA: TERRITORIALIDAD RESGUARDOS LEGALIZADOS EN COLOMBIA.	30
FIGURA 7. EL DIÁLOGO TESTIMONIAL COMO TÉCNICA DE INVESTIGACIÓN.	37
FIGURA 8. LÍDERES DEL RISC REALIZANDO DIÁLOGOS TESTIMONIALES.	41
FIGURA 9. LÍDERES DEL GRUPO TPP REALIZANDO DIÁLOGOS TESTIMONIALES.	44
FIGURA 10. COMUNERA YADIRA VILLALBA DE TPP REALIZANDO ENTREVISTAS.	45
FIGURA 11. "LOS MITOS" DE BARRO REALIZADOS POR MAYORA CARMENZA AROCA.	51
FIGURA 12. ENFRENTAMIENTOS DE MANAYAX CON LA FUERZA PÚBLICA.	57
FIGURA 13. MAPA. POBLAMIENTO SUR DEL TOLIMA HASTA INICIOS DEL SIGLO XIX.	61
FIGURA 14. MAPA: GOBERNACIONES DE POPAYÁN Y NEIVA (1620).	63
FIGURA 15. MAPA: TERRITORIO INFLUENCIA Y ASENTAMIENTO PIJAO SIGLO XVI.	65
FIGURA 16. MAPA: TEATRO DE LA GUERRA PIJAO 1562-1611.	70
FIGURA 17. REPRESENTACIÓN DEL COSMOS PIJAO DESDE LA LEY DE ORIGEN.	76
FIGURA 18. REPRESENTACIONES DE LA COSMOLOGÍA PIJAO.	77
FIGURA 19. REPRESENTACIONES DEL COSMOS PIJAO.	80
FIGURA 20. SISTEMA «CALOR/FRÍO» EN COSMOLOGÍA Y MEDICINA PIJAO DEL TOLIMA.	82
FIGURA 21. CABECERA MUNICIPAL DE SAN ANTONIO DE CALARMA, TOLIMA.	84
FIGURA 22. FOTOS HISTÓRICAS DE SAN ANTONIO.	85
FIGURA 23. MAPA: UBICACIÓN MUNICIPIO DE SAN ANTONIO DE CALARMA.	86
FIGURA 24. MAPA: ÉPOCA DE COSECHA CAFETERA EN CENTRO DE COLOMBIA (2022).	87
FIGURA 25. INFRAESTRUCTURA VINCULADA AL CAFÉ EN SAN ANTONIO.	88
FIGURA 26. INFRAESTRUCTURA MONUMENTAL Y ARQUITECTÓNICA SAN ANTONIO.	89
FIGURA 27. MONUMENTO “RAÍCES DE MI PUEBLO”.	90
FIGURA 28. COMPOSICIÓN DEL MONUMENTO “RAÍCES DE MI PUEBLO”.	91
FIGURA 29. ESCUDO DEL MUNICIPIO Y LOGO EMISORA COMUNITARIA SAN ANTONIO.	92
FIGURA 30. PRODUCCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN DEL CAFÉ EN SAN ANTONIO.	93
FIGURA 31. MAPA. EL «EJE CAFETERO» EN COLOMBIA.	94
FIGURA 32. MAPA. ÁREA HISTÓRICA DE CULTIVO DE CAFÉ EN COLOMBIA.	97
FIGURA 33. MATACHINES DEL TOLIMA.	117
FIGURA 34. MURAL DE LA COSMOVISIÓN PIJAO.	159
FIGURA 35. MANAYAX DEL RISC SALUDANDO AL ABUELO FUEGO EN RITUAL.	160
FIGURA 36. REUNIÓN DE MANAYAX DEL RISC CON FUNCIONARIOS MUNICIPALES.	163
FIGURA 37. ABUELO TABACO, SER CENTRAL EN COSMOVISIÓN DEL PUEBLO PIJAO.	164
FIGURA 38. RITUAL DE ARMONIZACIÓN DE LA COMUNIDAD.	187
FIGURA 39. PANORÁMICA DE LA CASA DEL CABILDO DEL RISC.	189
FIGURA 40. COMUNEROS DEL RISC REALIZAN ACTIVIDADES EN EL JOKE.	191
FIGURA 41. ACTIVIDADES COMUNITARIAS EN EL RISC.	193
FIGURA 42. GRUPO CULTURAL INFANTIL DEL RISC.	195
FIGURA 43. TALLERES LÍNEA DE TIEMPO PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA.	199
FIGURA 44. ESQUEMA: EVOLUCIÓN PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA RISC.	201
FIGURA 45. MAYORES ANTONIO PEDRAZA Y CARMENZA AROCA, LÍDERES RISC.	208
FIGURA 46. ACTA DE POSESIÓN DEL PRIMER CABILDO INDÍGENA DE SAN ANTONIO.	213
FIGURA 47. RECUPERACIÓN DE TIERRAS EN COYAIMA.	216
FIGURA 48. LÍDERES HISTÓRICOS PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RISC.	222
FIGURA 49. LÍDERES Y ACTIVIDADES ORGANIZATIVAS COLECTIVAS DEL RISC.	227
FIGURA 50. TABLA. PROCESOS FISCALES Y PENALES RISC (PERIODO 2011-2017).	256
FIGURA 51. POLICÍA EN PROCESO DE DESALOJO DE LA COMUNIDAD DEL RISC.	261
FIGURA 52. PIEZAS GRÁFICAS CONTRA DESALOJOS EN EL RISC.	262



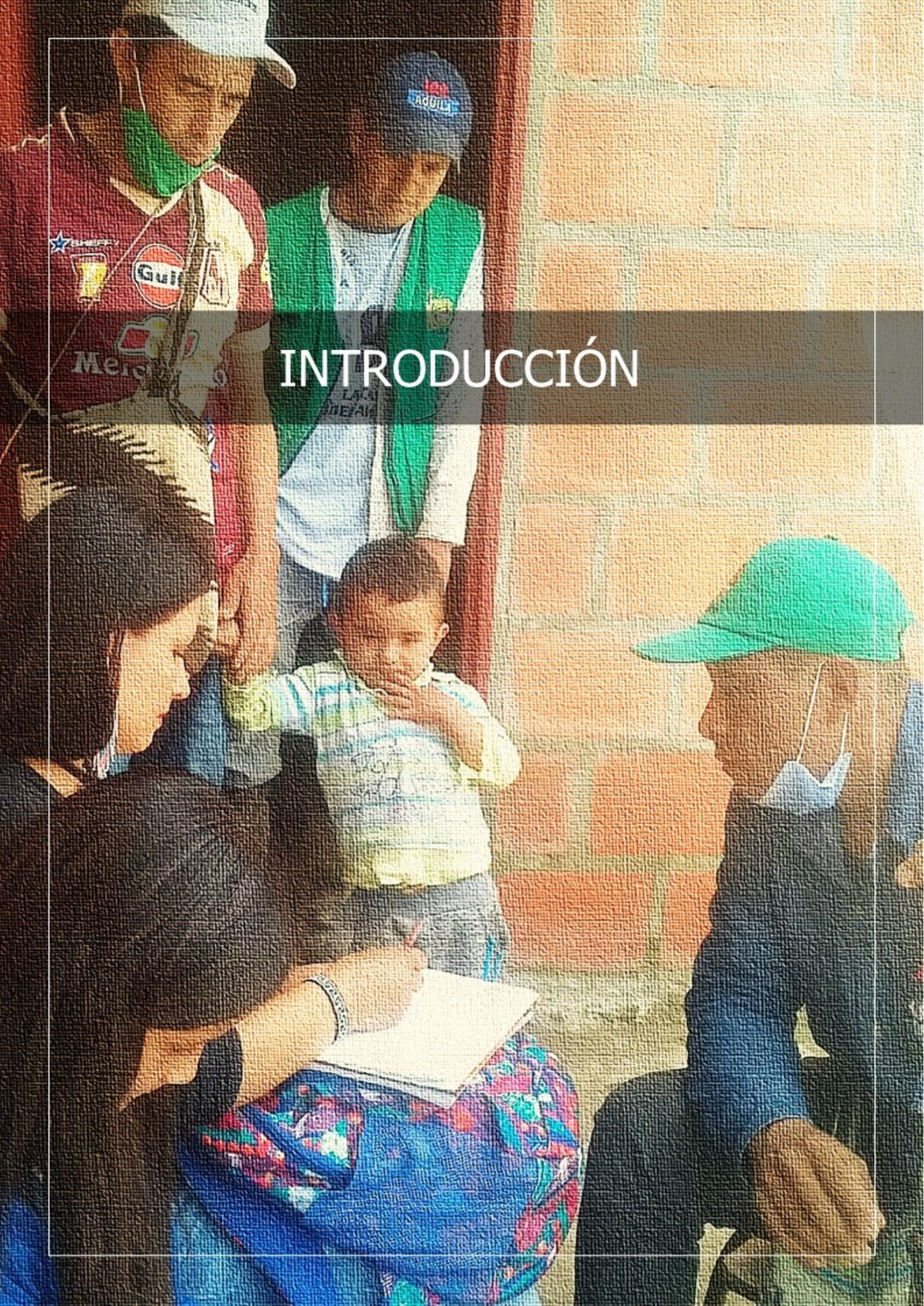
FIGURA 53. NOTA DE PRENSA SOBRE DESALOJO DE COMUNIDAD DEL RISC EN 2017.	263
FIGURA 54. TABLA. ACCIONES ESTRATÉGICAS PARA DETENER DESALOJOS RISC.	274
FIGURA 55. TABLA. AFECTACIONES RISC PARA RECONOCIMIENTO COMO VÍCTIMAS.	276
FIGURA 56. TABLA. INVENTARIO ACTIVIDADES COLECTIVAS FINCA RECUPERADA.	278
FIGURA 57. GRUPO TPP Y COMOLACIGARRARADIO.COM EN CIERRE DE TALLERES.	279
FIGURA 58. RITUAL Y MUESTRA CULTURAL CONMEMORACIÓN 18 AÑOS DEL RISC.	285
FIGURA 59. MANAYA ADRIANA GUZMÁN EN MOMENTOS CLAVES DEL GRUPO TPP.	287
FIGURA 60. ASAMBLEAS COMO ESCENARIOS PARA COORDINACIÓN COLECTIVA.	290
FIGURA 61. CASA CULTURAL INDÍGENA Y BOHÍO ANCESTRAL DEL RISC.	292
FIGURA 62. MAPA. UBICACIÓN ZONA DE RESERVA CAMPESINA SUR DEL TOLIMA.	296
FIGURA 63. INSCRIPCIONES EN AVEKI PINAO, LENGUA PROPIA, EN EL RISC.	307
FIGURA 64. MANAYAS CONVERSANDO CON ELEMENTAL DEL TABACO (PIFUICAI).	323
FIGURA 65. MODELO CONCEPTUAL DEL «MOVIMIENTO INDÍGENA (PIJAO)».	330
FIGURA 66. MOMENTOS DESPERTAR DE CONCEPCIONES-VIDA EN EL RISC	339
FIGURA 67. MAPA GENERAL DE CONCEPCIONES-VIDA EN EL RISC.	351
FIGURA 68. CARÁCTER ANIMISTA Y PERSPECTIVISTA DEL PENSAMIENTO PIJAO.	353
FIGURA 69. ANIMALES NATIVOS DEL MUNICIPIO DE SAN ANTONIO, TOLIMA.	357
FIGURA 70. MANAYA JERÓNIMO GUZMÁN EN PARCELA DE FINCA LAS DELICIAS.	360
FIGURA 71. MURALÍSTICA SOBRE TEMAS INDÍGENAS CIUDAD DE IBAGUÉ, TOLIMA..	384
FIGURA 72. SERES-PLANTAS QUE HACEN PRESENCIA EN EL TERRITORIO.	394
FIGURA 73. «GRUPO TEJIENDO PENSAMIENTO PIJAO» EN DIÁLOGO CON IMA.	423



LISTADO DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

AFP	Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera o Acuerdo de La Habana (2016)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AGN	Archivo General de la Nación (Colombia)
ANT	Agencia Nacional de Tierras
ANUC	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
ANZORC	Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina
ASTRACATOL	Asociación de Trabajadores Campesinos del Tolima
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia
CGR	Contraloría General de la República
CNTI	Comisión Nacional de Territorios Indígenas
CORTOLIMA	Corporación Autónoma Regional del Tolima
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
CRIT	Consejo Regional Indígena del Tolima
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas
DNP	Departamento Nacional de Planeación
ESMAD	Escuadrón Móvil Anti Disturbios de la Policía Nacional de Colombia
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (sigla por nombre en inglés)
FARC-EP	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo
FNC	Federación Nacional de Cafeteros de Colombia
IAP	Investigación Acción Participativa
ICBF	Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
INCODER	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
INCORA	Instituto Colombiano de Reforma Agraria
IPM	Índice de Pobreza Multidimensional
MINCULTURA	Ministerio de Cultura de Colombia
MPC	Mesa Permanente de Concertación
NBI	Necesidades Básicas Insatisfechas
NMS	Nuevos Movimientos Sociales
ODTPI	Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas
OIC	Organización Internacional del Café
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
PIB	Producto Interno Bruto
PLMT	Proceso de Liberación de la Madre Tierra del norte del Cauca, pueblo Nasa, Colombia
PRF	Proceso de Responsabilidad Fiscal de la Contraloría General de la República
QDEP	“Que descansen en paz” (referido a personas que han fallecido)
RISC	Resguardo Indígena San Antonio de Calarma
SAC	San Antonio de Calarma
SGP	Sistema General de Participaciones
TPP	Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma
TSIT	Tribunal Superior Indígena del Tolima
UAEGRTD	Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas
UAF	Unidad Agrícola Familiar
UARIV	Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas
UE	Unión Europea
ZRC	Zonas de Reserva Campesina





INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN. LA RECUPERACIÓN DE IMA COMO PROBLEMA DE ESTUDIO



Figura 1. Líderes del pueblo Pijao colocando la bandera del Consejo Regional Indígena del Tolima en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Al fondo, las montañas de la Serranía de Calarma marcadas por la intervención cafetera y ganadera. Y el joke (monte), ser territorial que acompaña el caminar del pueblo Pijao.



Y lo más grave es que los mismos que nos quitaron el idioma, la tierra, la dignidad, la memoria, son los que ahorita nos dicen que no somos indios por eso: por no tener lengua indígena, por no tener tierra, por tener vergüenza y haber perdido la memoria.

El Convite Pijao. Plan de vida del Pueblo Pijao (2002)

Kaike¹. Vamos caminando con el *manaya*² José Jerónimo Guzmán por la carretera Panamericana, una de las vías más importantes de Colombia. Estamos en Saldaña, un municipio de tierra caliente que se formó a finales del siglo XIX a la orilla de uno de los grandes ríos del departamento del Tolima, el río Saldaña, en donde los indígenas ahora, en este siglo XXI en crisis, se concentran en Minga³. Es 31 de octubre de 2017 por la mañana, y los indígenas Pijaos que han llegado desde diferentes municipios del Tolima ahora van a bloquear la carretera. Lo mismo estarán haciendo otros indígenas de otros pueblos, en cualquier parte del territorio nacional donde hagan presencia.



Figura 2. Los Pijaos junto con otros pueblos indígenas colombianas, han asumido la minga como una expresión de su ejercicio político. La minga es una juntanza, una asociación para realizar trabajo colectivo. Esta es una imagen de la Minga Nacional Indígena y Popular del año 2017, que en el caso del pueblo Pijao se realizó en el municipio de Saldaña, Tolima. Allí se encuentra el manaya (compañero) Jerónimo Guzmán, quien en ese año ejercía como gobernador del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC). (FOTO: ARCHIVO PERSONAL. 31 DE OCTUBRE DE 2017).

Nos encontramos acá, en el municipio de Saldaña, las comunidades indígenas del departamento del Tolima pertenecientes al pueblo Pijao, reclamándole una vez más al gobierno nacional que nosotros existimos. A nivel general los acuerdos concertados con el gobierno nacional han sido incumplidos, pero una de las principales reclamaciones,

¹ Saludo en *aveki* (habla) *pinao*, lengua propia de los Pijaos en proceso de recuperación.

² *Manaya / manayax*: “Compañero, compañera / compañeros” en *aveki pinao*.

³ La *minga* se entiende, de manera general, como una forma de trabajo comunitario y solidario propio de los pueblos indígenas andinos, que contradice el individualismo y la instrumentalización de la acción social de los sujetos impuesta por el capitalismo.



aunque para nosotros todas las violaciones de los derechos son principales, pero el más relevante es la devolución y respeto de nuestros territorios ancestrales indígenas. Que nos devuelvan nuestros territorios, que nos respeten nuestros territorios, que no saqueen más nuestra Madre naturaleza, que no nos violenten más, que no pasen más por encima de nosotros, que no nos extingan más... (JERÓNIMO GUZMÁN, COMUNICACIÓN PERSONAL, 31 DE OCTUBRE, 2017).

Jerónimo es, en ese momento, el gobernador del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC), y ha llegado a Saldaña con otros manayax para ponerse al frente de la resistencia indígena contra el neoliberalismo. Él no lo llama así, “neoliberalismo”, aunque sabe perfectamente lo que es, porque lo padece: “Una de las dificultades que tenemos nosotros los del territorio indígena Pijao ha sido el avance desmedido de las multinacionales que, coordinadamente con el gobierno nacional, han emprendido un proceso de saqueo y de destrucción de nuestra Madre naturaleza”, dice Jerónimo en medio del barullo que hacen los cientos de indígenas que se encuentran en la minga de Saldaña. “No solamente somos víctimas de los grupos al margen de la ley, sino de la misma institucionalidad que también nos genera un terror a través de sus instituciones, del Esmad⁴, la policía, el ejército, los mismos jueces de la República” (JERÓNIMO GUZMÁN, COMUNICACIÓN PERSONAL, 31 DE OCTUBRE, 2017⁵).

Conocí a Jerónimo por intermedio de Jesús Emilio Torres, consejero Mayor del área de Derechos Humanos, Jurisdicción Especial Indígena y Posconflicto del Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT). La primera vez que hablamos, Jesús Emilio me contó los problemas que estaba enfrentando su resguardo, y él mismo con su esposa y sus dos hijos menores, ya que las autoridades estaban a punto de desalojar a un grupo de familias que, desde el año 2001, venían «recuperando» una finca ubicada en la vereda Villahermosa del municipio de San Antonio de Calarma, al suroccidente del departamento del Tolima, Colombia. A Jesús Emilio y su familia ya los habían desalojado del predio en el mes de agosto de ese año (2017), y por ese motivo la comunidad se encontraba en alerta, programando acciones y haciendo gestiones para conseguir permanecer en el territorio recuperado, evitando el lanzamiento de 27 familias que aún permanecían en el predio.

“Háblese con el gobernador Jerónimo Guzmán, que él le puede dar más datos de cómo está la situación allá en el resguardo”, me sugirió Jesús Emilio. Ese día supe de

⁴ El Esmad (Escuadrón móvil antidisturbios) es una fuerza de choque de la Policía Nacional, considerada por organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos como un aparato militar de represión del Estado colombiano. Ver [AQUÍ](#).

⁵ De este encuentro resultó un video documental realizado como apoyo a las acciones del proceso de recuperación de Ima en la Minga Indígena y Popular Nacional del año 2017. Ver [AQUÍ](#).



Jerónimo. Y de San Antonio de Calarma. Y de un resguardo indígena del pueblo Pijao que había en esas montañas. Y de las luchas que estaban librando por defender el territorio y por permanecer en él. Un mes después estaba en la carretera Panamericana, sobre el puente del río Saldaña, con 31°C de temperatura a la sombra, conociendo al gobernador y escuchando historias de Mohanes y Mohanas Pijaos que yo ya había escuchado, historias de hace mucho tiempo, de alguna memoria antigua. Karey Karey⁶.



Figura 3. Las recuperaciones de territorios ha sido históricamente una estrategia utilizada por comunidades empobrecidas, despojadas, periféricas, olvidadas, para dar solución al problema de la tierra, su propiedad y uso productivo. Para los indígenas es también una forma de “recuperar” el equilibrio de la Madre tierra. Al tiempo, los desalojos son una estrategia de la institucionalidad jurídica, política y socioeconómica para garantizar la estructura de la propiedad privada. Han sido varios los intentos de desalojo de la finca Las Delicias, en proceso de recuperación por parte del pueblo Pijao del RISC. En la imagen, algunos titulares de la prensa regional del Tolima sobre las tensiones territoriales en el RISC en agosto de 2017. (FUENTE: EMISORA ONDAS DE IBAGUÉ Y PERIÓDICO EL NUEVO DÍA).

Los Pijaos: “un campo interesantísimo de estudio etnológico”

Son múltiples las experiencias de resistencia del pueblo Pijao que quedaron registradas en las crónicas de indias y en los relatos coloniales y republicanos. Y aunque estos registros revelan solamente la mirada del conquistador y del colonizador –incluso cuando, se supone, hablan los indígenas–, es difícil no encontrar en ellos la bravura del pueblo Pijao como parte de la historia de Colombia: “Mientras tanto los indios pijaos, que se extendían por mas de cien leguas en las montañas de Cartago e Ibagué, seguían cometiendo atrocidades en todas las poblaciones circunvecinas i habían devorado a los jefes que habían ido en su persecución”, contaba en 1870 el diplomático, periodista y

⁶ Saludo de despedida, es como un agradecimiento por el encuentro, esperando el reencuentro. “Carey” es un tipo de tortuga que milenariamente anida en el mar Caribe. La historia oral Pijao dice que las tortugas se ofrecían y ofrendaban entre los Pijaos como muestra de agradecimiento.



poeta boyacense José Joaquín Borda en su *Historia de Colombia contada a los niños* (p. 75), posicionando una versión de los Pijaos como invasores de sus propios territorios.

Pero hasta sus detractores acérrimos, al querer denigrarlos, han terminado reconociendo su dignidad, su arrojo y su indomabilidad: “El pueblo pijao, guerrera tribu, habitaba las montañas de ese lugar y con sus costumbres sumamente bárbaras y sanguinarias desbastaba y ponía en guerra el territorio, oponiendo enorme resistencia a los colonizadores”, ha dicho de ellos el beneficiado Don Alonso Garzón de Tahuste en 1644 (FERRERO, 1988, p. 101). “Ponían en guerra el territorio...”, decía el tal don Alonso, imputándoles su propia condición de “invasores” a los Pijaos, porque fueron ellos, los invasores europeos, quienes trajeron nuevos desequilibrios a estas tierras.

Como resultado de una conquista a sangre y fuego, y luego de una política de colonización que forzó la integración de los indígenas sobrevivientes a la sociedad colonial, los Pijaos fueron declarados extintos entre los siglos XVIII y XIX. Para el siglo XX, la naciente etnología colombiana de los años 1940 –que tenía como temas de debate central una combinación entre “el interés en la etnografía total (...) con la preocupación por el origen del poblamiento americano y la difusión de rasgos culturales” (JIMENO, 2007, p. 6)–, redescubrió para la historia y la vida social nacional: “la posible existencia de un núcleo indígena pijao, en territorio del Departamento del Tolima”. Así lo describen Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussan de Reichel (1944):

A mediados del año de 1943, el Ministerio de Educación Nacional nos honró encargándonos la investigación sobre la posible existencia de un núcleo indígena pijao, en territorio del Departamento del Tolima. Por iniciativa de Paul Rivet, director del Instituto Etnológico Nacional, y subvencionados los gastos de viaje por el Ministerio citado, se llevó a cabo este estudio que dio excelentes resultados. Los Indios Pijao, nación que ocupaba en tiempos de la Conquista gran parte del territorio que hoy forma los Departamentos del Huila y del Tolima, se han considerado como desaparecidos desde hace varios siglos sin haber dejado rastros que pudieran servir a su estudio etnográfico y clasificación lingüística. (...) Aunque ya cristianizados, vestidos y dedicados a la agricultura, han conservado hasta hoy día muchas características de su antigua civilización material y espiritual, que ofrecen un campo interesantísimo para nuestros estudios (1944, p. 507).

De esta forma, como un “campo interesantísimo” para los estudios etnológicos nacionales, emergen nuevamente los Pijaos a la vida pública, ahora republicana, e inician una nueva fase de su proceso de re-existencia étnica a través de la reivindicación y la cosecha de sus tradiciones, de su cultura, de su lengua⁷ y, como eje central de sus luchas,

⁷ La lengua propia Pijao se conoce como *aveki pinao* (hablar Pijao). A mediados del siglo XX científicos sociales como Alicia Dussán, Gerardo Reichel Dolmatoff y Roberto Pineda recopilaban algunas palabras, dando por hecho que la lengua pijao se encontraba extinta. En la actualidad el mismo pueblo Pijao se encuentra en proceso de recuperación de la lengua, ampliando los referentes del vocabulario sistematizado



de la recuperación de *Ima*⁸, la Madre tierra Pijao, representada en sus territorios ancestrales.

No es que los Pijaos, como otros pueblos o nacionalidades indígenas habitantes originarios del territorio que hoy se llama Colombia, hayan dejado alguna vez de existir. Ha sido, más bien, que los Pijaos padecieron desde la conquista de «Abya Yala»⁹ (llamada América por los conquistadores europeos) las consecuencias de una colonización que llevó “al etnocidio, la imposición cultural, el despojo territorial, la negación de nuestra identidad y del derecho a existir como pueblo. A pesar de ello, no fue posible que nos eliminaran definitivamente de la faz de la tierra” (CRIT ET AL, 2002, p. 12).

No existe un consenso en Colombia sobre el número de pueblos o nacionalidades indígenas que sobreviven en la actualidad. Según la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en el país hay 102 pueblos, clasificados así: 99 registrados por la organización y 3 más que se auto reconocen en sus tradiciones étnicas y culturales (ONIC, 2021). Por su parte, el Estado colombiano reconoce 87 pueblos¹⁰. Quizás la estadística más actualizada sea la que consolida el Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) realizado en el año 2018 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), que aplicando la metodología del *autorreconocimiento*¹¹: “identificó población

en las últimas décadas, a partir de estrategias investigativas, pedagógicas y de producción comunicativa como las realizadas en el Cabildo Ambiká Pijao en Bogotá (escuchar [AQUÍ](#)) y el resguardo indígena Yaco Molana en el Tolima (escuchar [AQUÍ](#)), entre otros grupos, sobre todo de jóvenes Pijaos, vinculados a instituciones como la Universidad del Tolima (Convite Pijao, Grupo Pijao de Natagaima). También se cuenta con estudios académicos focalizados en el tema: Ramírez Sendoya (1952); Paredes (2017); Cortés Tocarema (2018); Zwisler (2018).

⁸ En el pueblo Pijao hay un debate, aún no resuelto, sobre la denominación de “la Madre tierra”. Asumimos aquí la nominación «Ima» (tierra), ya que ella es la que se encuentra en el Plan de vida del pueblo Pijao, y es usada en algunos escenarios de deliberación pública. También se han rastreado las nominaciones *Ibaimaka* (CONVITE PIJAO, 2020), que se asemeja a la grafía de la diosa *Ibamaca* (india que atrapó al dios Nacuco, que se enamoró de ella, entre las piedras); *Bota Ima*, que en *aveki pinao* significa, literalmente, Madre (bota) tierra (Ima); y *Aima*, expresión que se encuentra en la cartilla de Fundamentos y Práctica de la Medicina Tradicional Pijao (CRIT, 2000), donde se escribe: “Centinelas de los Abechucos / Pacandé y Calarma / Hijos del padre Sol / y de la Madre tierra AIMA / que se cubren con el manto / de la diosa luna Taiba” (p. 74).

⁹ En adelante, para referirnos a *América o Latinoamérica* utilizaremos la denominación «Abya Yala», con excepción de la citación de textos en los que se usen expresamente estos nombres por parte del autor. Según José Juncosa, “*Abya Yala* es el término con que los Indios Cuna de Panamá denominan el continente americano en su totalidad, y significa «tierra en plena madurez». El líder aymara Takir Mamani propuso que todos los indígenas y solidarios lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales, pues «llamar con un nombre extraño [América] nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos»” (1987, p. 39). Una reflexión interesante sobre esta denominación de los territorios del “nuevo mundo” la realiza Carlos Walter Porto-Gonçalves (2016), en el texto *Abya Yala* de la enciclopedia latinoamericana. Ver [AQUÍ](#).

¹⁰ A través de instituciones como la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, el Departamento Nacional de Planeación (DNP), el Ministerio de Defensa y Departamento Nacional de Estadísticas (DANE), entre otras.

¹¹ Según el informe del DANE “Población indígena de Colombia”, se utilizó el método de *autorreconocimiento* para establecer la pertenencia étnica de la población colombiana. Esto implicó “que



que informa pertenecer a 115 pueblos indígenas nativos. En el Censo General 2005 se habían identificado 93 pueblos indígenas nativos. Los 22 pueblos adicionales de 2018 corresponden a nuevos reconocimientos étnicos o pueblos indígenas de zonas fronterizas” (DANE, 2019, p. 18).

Es claro que en los últimos 500 años han sido innumerables las agresiones y los desafíos que han tenido que enfrentar los pueblos indígenas de Abya Yala para sobrevivir. Según la Corte Constitucional de Colombia, en la actualidad “36 pueblos se encuentran en riesgo de extinción por actos derivados el conflicto armado interno, entre ellos el desplazamiento forzado y la imposición de megaproyectos” (CEJIL, 2018). Por su parte, las organizaciones indígenas colombianas han identificado otros 31 pueblos que actualmente enfrentan un proceso inminente de exterminio, fundamentalmente por su fragilidad demográfica, lo que significa que más del 58% de los pueblos indígenas en Colombia (67 pueblos) se encuentren en riesgo de desaparición (CEJIL, 2018).

En lo que refiere a los Pijaos, estableció en el CNPV del DANE (2018) que 51.635¹² personas se auto reconocen como integrantes de este grupo étnico, lo que representa el 0,11% del total de la población colombiana¹³. Se ubican en por lo menos diez departamentos del país, siendo el Tolima donde tienen mayor presencia, con el 81.4% del total de la población Pijao a nivel nacional (FIGURAS 4 & 5).

cada persona se reconozca por sí misma como perteneciente a alguno de los grupos étnicos o a ninguno de ellos. Hace referencia al sentido de pertenencia que expresa una persona frente a un colectivo de acuerdo con su identidad y formas de interactuar en y con el mundo” (DANE, 2019, p. 7).

¹² En contraste con esta cifra, en el Censo DANE 2005 se reportaron 58.810 personas auto reconocidas como pertenecientes al pueblo Pijao (denominada en este censo como Coyaimas – Natagaimas / Pijao), de las cuales el 51,3% eran hombres (30.160 personas) y el 48,7% mujeres (28.650 personas). Es decir, un decrecimiento poblacional del 12,2% del total de la población Pijao entre 2005 y 2018.

¹³ Según el *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018* realizado por el DANE, el total de la población colombiana es de 48.258.494 millones de personas.



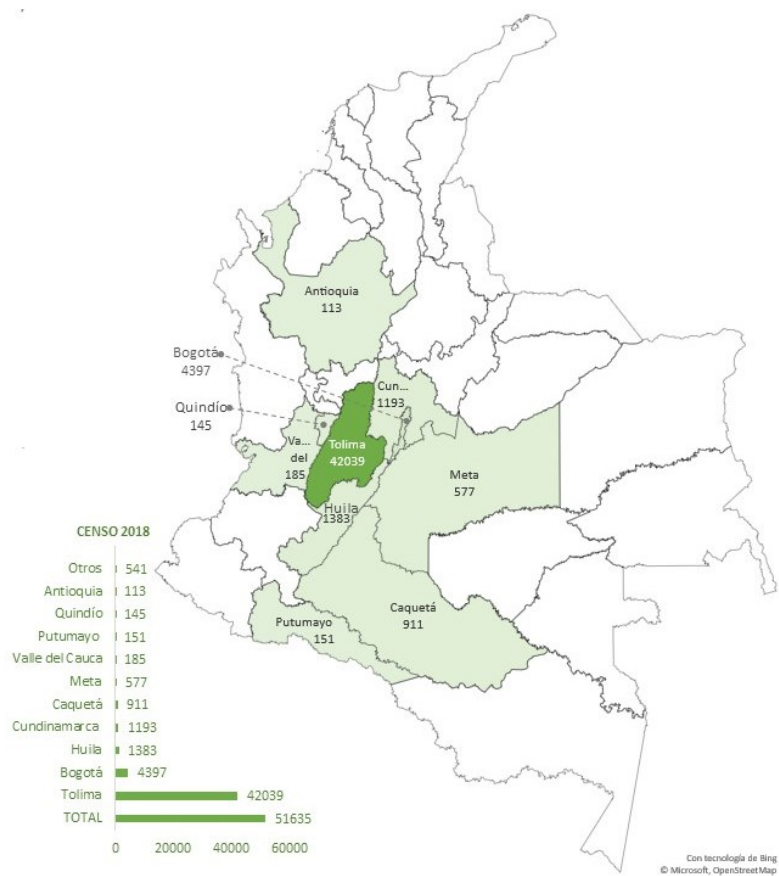


Figura 4. MAPA: Población Pijao en Colombia por departamento. (FUENTE: CENSO NACIONAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA. DANE, 2018. ELABORADO POR: ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO, 2022).

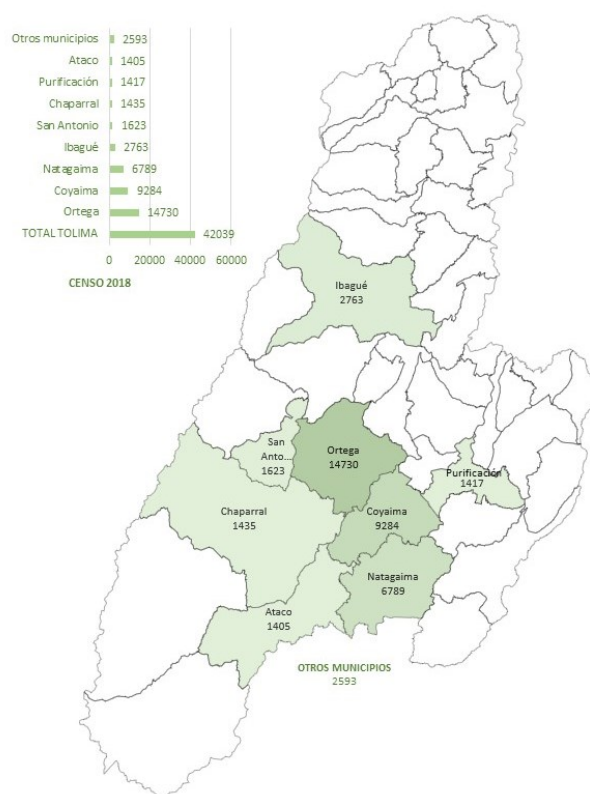


Figura 5. MAPA: Población Pijao departamento del Tolima. (FUENTE: CENSO NACIONAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA. DANE, 2018. ELABORADO POR: ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO, 2022).



De todas las historias de resistencia del pueblo Pijao en 500 años de invasiones, asesinatos, expulsiones, esclavizaciones, una es de nuestro especial interés: aquella que camina, en este siglo XXI, por las montañas de la serranía de Calarma, en el municipio de San Antonio de Calarma o “de los micos”¹⁴, como también se le conoce. Allí en esas montañas queda el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC). Cuando se conversa con los Pijaos del RISC, no es extraño que salgan al paso dos asuntos centrales de su proceso: la importancia de recuperar el territorio y la resistencia o aguante que debe tener el Pijao para permanecer en él.

Para nosotros iniciar este proceso de organización y liberación de la Madre tierra tuvimos que sentir el territorio y tener sentido de pertenencia para identificarnos como indígenas Pijaos, para poder empezar a formarnos hace muchos años. A raíz de esto hemos tenido la lucha por el territorio, porque un indígena sin territorio no es indígena. Entonces teniendo ya un territorio buscamos recuperar la parte de la cultura. Y ya con la cultura y el territorio podemos hacer valer nuestra autonomía como indígenas Pijaos para buscar un pilar importante que es la paz... (ADRIANA GUZMÁN, ENTREVISTA PARA SENTIPENSANTE TV, 12 DE ABRIL DE 2021).

Las recuperaciones de los territorios ancestrales son parte central del proceso histórico del movimiento indígena de Abya Yala, y se les ha denominado de diferentes maneras: ocupación y recuperación de territorios indígenas (ROJAS, 2020), defensa de los derechos de la Madre Tierra o de la Pachamama (REPÚBLICA DE ECUADOR, 2013; RIO+20, 2020; MELO, 2009), rescate de la Pachamama (PINEDA, 2018), liberación de la Madre Tierra (CRIC, 2009; PLMT, 2016), derechos al territorio (ESCOBAR, 2015), entre otras. Para el caso de los Pijaos del RISC, la recuperación de territorios se concreta en el *sentipensamiento*¹⁵ de “recuperar a Ima”, la Madre tierra.

La recuperación de territorios indígenas es un tema central en Colombia, un país donde, según Sarmiento (2015), la estructura de la propiedad de la tierra y su administración no han variado en los últimos doscientos años, y ha estado sustentada en la concentración (cuestión que no incentiva la productividad agrícola y pecuaria), se apuntala en la especulación (por ser reserva de valor) y se traduce en instrumento de poder. Según Segrelles (2018), en Colombia:

Las propiedades menores de 10 hectáreas representan el 78,03% del total y suponen sólo el 5,95% de toda la superficie agrícola, agropecuaria, ganadera, forestal y agroindustrial del país. El 80% de los pequeños agricultores tienen menos de una Unidad Agrícola

¹⁴ A San Antonio de Calarma se le conoce también como San Antonio “de los micos”, que es una referencia al fundador del municipio, un colono de ascendencia italiana de apellido Miccus.

¹⁵ Hablamos de *sentipensamiento* referenciando la obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, quien retoma esta “categoría o concepto” de los habitantes de las riberas de los grandes ríos y ciénagas de la costa norte de Colombia. Esos seres *sentipensantes* son “aquellas personas que tratan de combinar la mente con el corazón, para guiar la vida por el buen sendero y aguantar sus muchos tropiezos” (FALS BORDA, 1980). En adelante cuando referenciamos el *sentipensamiento*, lo hacemos en esta perspectiva.



Familiar (UAF), es decir, son microfundistas. Por el contrario, las propiedades superiores a 1.000 hectáreas representan únicamente el 0,19% y concentran el 53,97% de todas las tierras. Sin embargo, lo más llamativo es que las 275 propiedades mayores de 10.000 hectáreas del país suponen el 0,02% del total y absorben nada menos que el 40,89% de las tierras (p. 413).

Tal como se evidenció en el Censo agropecuario realizado en el año 2014 (el último censo de este tipo en el país se había realizado en 1969), Colombia es el país más desigual en el acceso a la tierra en América Latina. Según Oxfam, “el 1% de las explotaciones agropecuarias más grandes del país han venido concentrando el 81% de la tierra”, mientras que “el 19% de la tierra es distribuida entre el 99% restante de las unidades productivas” (OXFAM, 2017). Según cita el Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas (ODTPI) de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI), excluyendo los territorios étnicos en Colombia:

las Unidades de Producción Agrícola (UPAs) menores de 10 hectáreas representan el 81% de las explotaciones, en promedio tienen 2 hectáreas y no llegan al 5% del área censada, mientras que las UPAs de más de 2.000 hectáreas representan el 0,1% del total, en promedio alcanzan 17.195 hectáreas de tamaño y ocupan el 60% del área total censada. Además, se resalta con preocupación que el 42% de esas grandes extensiones (cerca de 40,2 millones de hectáreas) declaró desconocer la situación de tenencia¹⁶. (OXFAM CITADO POR CNTI, 2020, p. 9).

Tan importante es tema de la tierra en Colombia, su relación con el sistema productivo y su incidencia en los condicionantes sociopolíticos que han determinado el desarrollo del país, que en el siglo XX constituyó un importante campo de estudio en el ámbito de las ciencias sociales, denominado como “la cuestión o el problema agrario”, que ha tenido diferentes enfoques de análisis: desarrollo rural y reforma agraria (GARCÍA, 1973; KALMANOVITZ, 1976 y 1998), distribución de la propiedad de la tierra, campo colombiano y contextos de violencia (TIRADO, 1979), políticas agropecuarias (GARAY, 1998), procesos de colonización (con énfasis en tierras baldías) e, incluso, procesos organizativos y luchas populares para la reivindicación de la tierra (LEGRAND, 1988; MACHADO, 1998 y 2000), entre otros¹⁷. En las últimas décadas, la cuestión y el problema agrario se ha analizado también en relación con las dinámicas del conflicto armado interno colombiano, ya que este es uno de los condicionantes que más ha impactado en variables como “la distribución de la propiedad agraria, las políticas de tierras del Estado, los usos del suelo, el mercado de tierras, y el abandono y despojo de

¹⁶ Es decir, la situación de la tenencia de estos predios no está legalizada, y se presume que sean terrenos baldíos propiedad del Estado que han sido ocupados por particulares con fines de explotación económica.

¹⁷ Como campo de estudio, la bibliografía relacionada con “la cuestión o el problema agrario” en Colombia es vasta. La que se coloca aquí es una bibliografía que referencia autores y estudios clásicos, y no pretende mostrar un estado del arte sobre el tema, por no ser el centro de este estudio.



tierras en las zonas de conflicto armado”, tal como lo señala el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) en su informe sobre “Tierras y conflictos rurales” (2016, p. 15).

“Recuperar la tierra es recuperar la vida”

La «recuperación de Ima» se puede definir, de manera preliminar, como un proceso que busca devolver el equilibrio al «mundo seco» (el territorio Pijao). Se asume que «volver al equilibrio» implica haber pasado o estar pasando por una situación difícil que se quiere superar, en este caso, la situación de colonización, violencia, usurpación territorial y olvido que el pueblo Pijao ha padecido desde la invasión de sus territorios desde el siglo XVI. En su fase actual (desde la década de 1970 a la actualidad), la «recuperación de Ima» como proceso de defensa territorial del pueblo Pijao en el municipio de San Antonio de Calarma emprende sus luchas, teniendo como referente dos escenarios claves: la recuperación “de la propiedad” de sus territorios ancestrales y “la sanación” de Ima, es decir, la armonización de las fuerzas frías y calientes que confluyen en el «mundo seco», el lugar donde habitan los humanos junto con los «hermanos menores» (animales), los elementales de las plantas, entre otros seres y existencias que comparten el *axis mundi* Pijao.

La recuperación de Ima es, en su actualidad, un proceso que se ubica principalmente en la discusión sobre el problema de la tierra en Colombia, sobre su propiedad, su tenencia y usos, razón por la cual plantea acciones relacionadas con la recuperación fáctica de la tierra, así como de la recuperación espiritual y simbólica de Ima, la Madre tierra, planteando una crítica onto-epistémica a la concepción que sobre la “tierra” y la “naturaleza” ha construido la modernidad-colonial. En la lógica del modelo civilizatorio occidental, a la tierra/territorio se le reconoce como “recurso natural” dispuesto para el agenciamiento instrumental del “desarrollo” que requieren los países para promover el progreso de sus pueblos; este modelo moderno de desarrollo requiere de la incorporación de recursos naturales en los sistemas de producción y comercio mundiales, para lo cual tuvo transformar los sentidos que sobre la tierra/naturaleza se experimentaban en las diversas culturas locales, desacralizándola y reduciéndola a la condición de recurso en favor del mercado, el desarrollo y el crecimiento económico.

Al contrario de esto, para los Pijaos y otras comunidades y nacionalidades étnicas en Abya Yala recuperar y permanecer en el territorio no es un asunto instrumental. Por eso, en el contexto del proceso de recuperación de Ima no se trata solamente de recuperar



“la propiedad” de la tierra, y que esa “propiedad” sea reconocida por el Estado y la sociedad. Tiene que ver, también y fundamentalmente, con «sanar a Ima», armonizar sus fuerzas frías y calientes. Y para que esto pase, el Pijao asume que es él quien debe “pertenecer” al territorio, hacer parte de él, cuestión que se traduce y concreta en un modo propio y autónomo de ser y estar en el mundo, en contradicción a la noción de “propiedad” que impone el capitalismo. Esa es la esencia el proceso de recuperación de Ima:

Lo que pasa es que el no indígena de pronto desconoce que la Madre tierra es un ser vivo –dice Jerónimo Guzmán mirando el territorio desde su casa las montañas de la serranía de Calarma–, y el que lo reconoce de pronto no lo siente como lo siente un indígena, como nosotros lo hemos aprendido a sentir. Entonces la diferencia que tenemos de entender el territorio entre los indígenas y los no indígenas puede radicar en eso, en que para nosotros la Madre tierra es tan sagrada como la parte divina que puede tener un ser humano, y para nosotros la parte sagrada es la vida, y por eso defender y liberar a la Madre tierra es defender y liberar la vida (JERÓNIMO GUZMÁN, COMUNICACIÓN PERSONAL, 23 DE ENERO, 2019).

Para poder ser y estar con la Madre tierra de un modo propio, los pueblos indígenas requieren de la restitución y garantía de sus derechos territoriales, en un mundo donde la tierra (sus “recursos naturales” y su “propiedad”) es considerada, junto con el capital y el trabajo, factor clave del sistema de producción capitalista. Por ello vienen gestionando el restablecimiento de sus derechos territoriales, a través de estrategias como las ocupaciones “de hecho” y la lucha jurídica. En lo que refiere a esta última, desde la segunda mitad del siglo XX (año 1953), los pueblos indígenas en Colombia han implementado la estrategia de constituirse en resguardos, que son

una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio (ART. 21, DECRETO 2164 DE 1995).

Entre el año 1953 y 2019 (corte al 31 de julio) fueron constituidos en Colombia 774 resguardos indígenas. Por las mismas dinámicas de la propiedad de la tierra en el país, la formalización de los resguardos ha sido problemática e inconstante. El ODTPI ha identificado, por ejemplo, que en la década de 1950 solo se legalizó un resguardo¹⁸ (0.12% del total de casos), en la década de 1960 no hubo titulaciones, en la década de 1970 solo 5 resguardos fueron formalizados (0.64%), y es en la década de 1980 cuando se da un avance en la defensa de los derechos territoriales por esta vía jurídica, con 197 legalizaciones (25.4%). Para la década 1990-1999 se presentaron 296 casos (38,2%), entre 2000-2009 se cuentan 177 casos (22.8%) y en 2010-2019 se presentan 98 (12.6%)

¹⁸ Este fue el resguardo indígena de Yunguillo del Pueblo Inga, ubicado en el departamento de Putumayo, el cual fue constituido en 1953 con 4.320 hectáreas, vía decreto presidencial (ODTPI, 2020, p. 14).



(ODTPI, 2020, p. 13). Al año 2020, los territorios indígenas resguardados en Colombia corresponden a un total de 33.257.400, 4987 hectáreas (FIGURA 6).

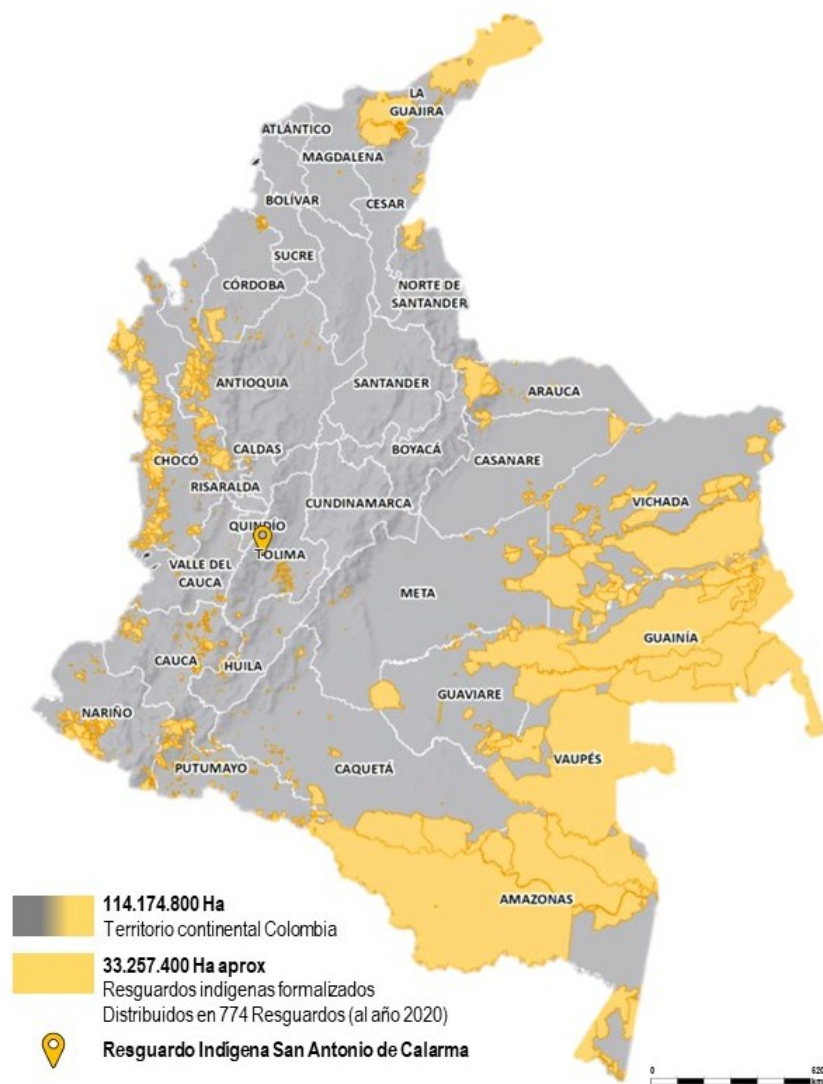


Figura 6. Mapa: Territorialidad de los resguardos indígenas legalizados en Colombia a 2020 (FUENTE: SECRETARÍA TÉCNICA INDÍGENA CNTI, 2020. REDISEÑO: ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO, 2023).

En la actualidad, el movimiento indígena viene haciendo reclamación de sus derechos territoriales desde el ámbito jurídico-legal a través, fundamentalmente, de dos estrategias. La primera tiene que ver con solicitudes de formalización de territorios frente a la Agencia Nacional de Tierras (ANT), a través de procesos de constitución (444 casos a 2019¹⁹), ampliación (407 casos a 2019) o saneamiento (38 casos a 2019) de resguardos (ODTPI, 2020, p. 21). Según la CNTI, del total de casos de solicitudes de formalización de territorios indígenas (889 casos), “solo el 20% han sido tenidas en cuenta por el Plan

¹⁹ De estos casos, 5 corresponden a solicitudes de formalización de títulos de origen colonial o republicano, según señala el ODTPI (2020, p. 21).



de Atención [priorización y planificación] de la ANT, para el avance del proceso legal de solicitudes rezagadas entre 2017 y 2019”, mientras que el 80% de casos restantes se encuentran sin acciones concretas (el 45% de las solicitudes se encuentran en un 0% de avance) o con avances mínimos que no permiten avizorar, por esta vía, una pronta resolución de los problemas territoriales indígenas en un corto o mediano plazo (ODTPI, 2020, p. 21-25).

La segunda estrategia es la solicitud de restitución de territorios establecida en el Decreto Ley 4633 de 2011²⁰, que contempla medidas de atención diferencial a los pueblos indígenas víctimas del conflicto armado interno. Según informe del ODTPI (2021), hasta febrero de 2021 se habían presentado 573 solicitudes de restitución de territorios por parte de los pueblos y comunidades indígenas víctimas del conflicto armado, de las cuales sólo el 2,9% han sido respondidas por las entidades encargadas²¹ (p. 20).

La desatención de todas estas solicitudes ha llevado a que la estrategia de recuperación, liberación, defensa o rescate de la Madre tierra a través de ocupaciones “de hecho” se legitime como alternativa. Y es en este contexto que se debe entender la recuperación de Ima, donde la resistencia por permanecer, subsistir y re-existir como Pijaos en los territorios recuperados se convierte en el centro del proceso social, político, económico y cultural de la comunidad del RISC en el municipio de San Antonio de Calarma.

La recuperación de Ima en el RISC: preguntas y objetivos

La fase actual del proceso de re-existencia del pueblo Pijao en el RISC inicia a mediados de la década de 1970. Algunos líderes²² iniciadores del proceso exponen en sus testimonios una idea-semilla de la lucha: “volver al origen para permanecer como Pijaos”. Allí se encuentra la entrada a un cosmos en re-existencia que tiene sus bases en una concepción particular del mundo, sustentada en la idea Pijao de “crear firmemente en nuestro equilibrio entre el frío y el calor”, que es uno de los ejes centrales de su cosmovisión. Según la médica ancestral del RISC, Islena Villalba Yate, mantener el

²⁰ Este es un decreto complementario a la Ley 1448 de 2011 (conocida como la Ley de Víctimas), que en su articulado no contempló este tipo de atención diferencial para las comunidades étnicas, y que es producto de las luchas jurídicas llevadas a cabo por los pueblos indígenas para el reconocimiento y restitución de sus derechos territoriales.

²¹ En particular la Agencia Nacional de Tierras (ANT) y su Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas (UAEGRTD).

²² Nos referimos a líderes que iniciaron con el proceso indígena en San Antonio de Calarma como Antonio Pedraza, Carmenza Aroca, Gustavo Váquiro, Ángel Granados y Jerónimo Guzmán, entre otros.



equilibrio entre lo frío y lo caliente tiene que ver, entre otras cuestiones, con “aprender y enseñar a respetar a todos los seres que nos rodean, a los que podemos ver y a los que no podemos ver. Respetar a la Madre tierra Ima, dejándonos guiar y proteger de nuestros dioses” (COMUNICACIÓN PERSONAL, JULIO DE 2020).

Para entender la lucha territorial contemporánea en el RISC, es necesario tener en cuenta dos momentos claves. El primero se concreta en el año 1995, cuando el Estado colombiano (por intermedio del Instituto Nacional de Reforma Agraria, INCORA), adjudica al Cabildo Indígena de San Antonio de Calarma la finca Las Palmeras, un territorio de 278 hectáreas. Cinco años más tarde (2000), esta misma entidad “confiere carácter legal de resguardo indígena en favor de la comunidad Pijao de San Antonio de Calarma”, a través de la Resolución 1057 de 2000. Aquí lo que hay es un acto administrativo que reconoce legalmente la constitución del RISC, y la adjudicación de un territorio en el cual concretar el derecho de la comunidad a tener un lugar donde poner en práctica los usos y costumbres ancestrales de su cultura.

El segundo momento está vinculado a la necesidad de ampliar el territorio, de seguir recuperando a Ima, ahora por la vía de la ocupación de facto de los territorios. Esta situación está vinculada con una serie de factores que determinan realizar una “ocupación de hecho”: el crecimiento poblacional, la victimización que sufre la comunidad en el contexto del conflicto armado interno, el abandono institucional, la presencia del narcotráfico en la región, entre otros, que llevan a que en el año 2001 un número significativo de manayax del RISC recuperen el predio Las Delicias (zona rural del municipio de San Antonio, Tolima).

Esta recuperación generó reclamaciones legales por parte de quienes dicen ser los propietarios de las tierras ocupadas (que en el RISC son denominados como “reclamantes con derechos catastrales”). Al tiempo, las autoridades del municipio de San Antonio de Calarma –a cuya jurisdicción pertenece el RISC–, han tenido que atender las demandas de estos reclamantes y ejecutar acciones judiciales que garanticen su “derecho a la propiedad”, por lo que desde el momento mismo de la recuperación del territorio (finca Las Delicias) en el año 2001, el proceso ha tenido que enfrentar, además de la estigmatización, la criminalización y la muerte de algunos de sus participantes, una serie de procesos judiciales de lanzamiento o desalojo territorial que, al ser permanentes en el tiempo (intensificándose a partir del año 2014), han incidido tanto en el proceso organizativo del resguardo como la constitución de las subjetividades de los manayax,



quienes han aprendido enfrentar, impugnar y superar, a través de múltiples estrategias, la posibilidad de ser expulsados del territorio recuperado.

Derivado de estos escenarios en tensión: la recuperación de territorios y la posibilidad de ser desalojados, la comunidad ha venido realizando acciones para re-descubrir lo que para ellos significa ser y estar en el mundo como Pijaos, es decir, re-descubrir lo que significa ser Pijao como parte del pluriverso negado por el sistema-mundo²³ moderno-colonial que, en su exceso ontológico²⁴ (Maldonado, 2007), ha intervenido en la construcción hegemónica del proyecto nacional colombiano y en las formas como los sujetos nacionales deben concebir y relacionarse con el territorio.

En su proceso territorial, los Pijaos del RISC se han visto obligados a re-crear lo que significa ser Pijao, a identificar y reivindicar “su diferencia” a través de un proceso de reindianización/reetnización, en los dos sentidos propuestos por Chaves & Zambrano (2009), los cuales que aplican al caso del RISC: como *resurgencia indígena*, es decir, como reconocimiento individual y colectivo de una identidad que venía siendo ocultada o camuflada (más no condenada ni rechazada) por la influencia de factores externos (como la imposición de la cultura colonial, la usurpación de tierras, la discriminación racial); y como *reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas*, en la que diferentes sujetos y grupos sociales subalternizados buscan ser incluidos en las políticas sociales del Estado a través de la autodeclaración instrumental de su etnicidad (p. 223-225). Este proceso de reindianización-reetnización se da en un contexto donde la comunidad se encuentra asediada por múltiples tensiones y disputas que interpelan su manera propia de estar en el mundo, de entender el territorio y de relacionarse con él.

²³ Aquí la noción de *Sistema-mundo* propuesta por Wallerstein (1998a, 1998b) nos interesa como recurso conceptual, para referirnos a la manera como el modo de producción capitalista y su sistema de relaciones económicas impactó a sociedades no capitalistas. Esto porque, como proponemos demostrar en este estudio, históricamente la dimensión económica del capitalismo ha sido el motor de las transformaciones de los territorios del sur y suroccidente del departamento del Tolima, impactando otras dimensiones sociales de la vida de las comunidades étnicas, ahora en proceso de reindianización y reetnización. Lo que se resalta de la noción de *sistema-mundo* es que la llamada modernización productiva de las naciones ha llevado a la reestructuración no solo de los factores de producción sino, fundamentalmente, de las condiciones culturales, relacionales y onto-epistémicas de los pueblos. Para el caso de los Pijaos, la llegada de la modernización colonial-capitalista a sus territorios transformó la manera «nativa» de entender y relacionarse con el territorio, convirtiéndolo en factor productivo, creando desequilibrios tanto en los sistemas de distribución de riqueza en relación con los recursos territoriales y la fuerza de trabajo, como en el mundo de la vida mismo. Esta es la perspectiva que proponemos para interpretar lo referido al *sistema-mundo* en este estudio.

²⁴ Este exceso ontológico se debe entender en la lógica de la colonialidad del ser. Maldonado-Torres (2007) señala, en este sentido, que la colonialidad del ser no se refiere solamente “a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter” (p. 148).



En este escenario, y buscando aportar en el cumplimiento de los propósitos del Plan de vida del RISC, nos preguntamos: ¿cuáles son las características, actores, factores y contextos en los que se ha desarrollado el proceso de recuperación de Ima en el RISC desde la década de 1970?, ¿qué circunstancias históricas, sociales, económicas, culturales y políticas posibilitaron y dificultaron el proceso de reetnización del pueblo Pijao en el municipio de San Antonio, y cómo han asumido, agenciado y re-existido los manayax del RISC su proceso de reetnización como Pijaos?, ¿qué sabidurías y prácticas de re-existencia vienen re-creado los Pijaos del RISC en relación con el territorio, y en qué se diferencian estas sabidurías de las concepciones occidentales sobre la «tierra» y la «naturaleza»?

A partir de estos cuestionamientos, se propone como *objetivo general* de esta investigación analizar los actores, características, contextos, sabidurías propias y factores socio territoriales que han incidido, a favor y en contra, en el desarrollo del proceso de recuperación de Ima en el RISC desde mediados de la década de 1970.

Como *objetivos específicos* proponemos, primero, identificar los actores, factores y contextos que posibilitaron el surgimiento del proceso de recuperación de Ima en el municipio de San Antonio de Calarma, Tolima. En segundo lugar, buscamos establecer las características de la reetnización y la re-existencia del pueblo Pijao en el municipio de San Antonio y en el RISC, a través de la sistematización de los periodos y narrativas claves que constituyen la memoria del proceso. Finalmente, buscamos identificar y caracterizar las sabidurías propias que sobre el territorio vienen re-creado los indígenas Pijaos del RISC en su proceso de reetnización y re-existencia étnica, con el fin de establecer sus diferencias con las nociones modernas-coloniales sobre la «tierra» y la «naturaleza».

Convite metodológico: etnografía colaborativa, diálogos testimoniales e investigación-acción radiofónica

Esta es una investigación que hace parte de un conjunto de actividades que viene realizando el Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» (TPP²⁵) del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Como iniciativa investigativa,

²⁵ El grupo de Educomunicación e Investigación «Tejiendo pensamiento Pijao» se consolida a través del trabajo de altercomunicación realizado en el RISC desde el año 2018, en el cual se vienen realizando reportajes radiales y escritos, así como participaciones en espacios de discusión indígena y no indígena. Este grupo, compuesto por investigadores y educomunicadores nativos del RISC con el apoyo solidario del colectivo ComoLaCigarraRadio.com, surge por la necesidad de fortalecer las luchas territoriales en el RISC



este proyecto surge de un trabajo militante que se viene desarrollando en el RISC desde el año 2017 por parte del colectivo ComoLaCigarraRadio.com. Junto con esta investigación, el grupo viene realizando un programa de radio, ha editado algunas publicaciones con énfasis en la memoria de las luchas territoriales indígenas y campesinas en el municipio de San Antonio, ha participado de eventos y encuentros ciudadanos y académicos, se ha vinculado a redes de trabajo colectivo con diferentes organizaciones en Colombia y Abya Yala, entre otras actividades. Lo que se quiere resaltar es que esta investigación hace parte de un tejido de labores investigativas, pedagógicas y comunicativas que desde hace aproximadamente cinco años viene realizando el RISC con la participación de algunas organizaciones amigas, y que, en esta dinámica, se ha gestado un entramado de acciones y solidaridades en las que los procesos se autogestionan, involucrando –de manera dispersa y muchas veces indeterminada e inestable– a diferentes actores, medios, estrategias y propósitos.

Es a ese disperso y descentrado encuentro de voluntades y propósitos colectivos, y a la acción colectiva que resulta de ese encuentro, a lo que llamamos *convite*, convite investigativo y educomunicativo, donde el conocimiento y la palabra ofrecido por un mayor o una mayora bien puede hacer parte, al mismo tiempo, de un programa de radio o de un discurso comunitario o de un libro o de una tesis, como en este caso, donde se privilegia el enfoque cualitativo en el tratamiento y análisis de la información, y cuyo carácter epistemológico se sitúa en el paradigma crítico social de la ciencia, al ser participativa, autoreflexiva, radicalmente situada (tanto a nivel territorial como poblacional, temporal y contextual).

Aquí el convite investigativo promueve la acción transformadora, ya que busca aportar elementos de análisis y acción que fortalezcan el proceso de lucha del pueblo Pijao del RISC en defensa de Ima, a través de la comprensión de las experiencias individuales y colectivas de los protagonistas del proceso de recuperación de Ima, de sus trayectorias y representaciones territoriales, socioculturales y políticas.

En este convite investigativo, la participación de los manayax Pijaos del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma ha estado presente en todos los procesos: proyección temática y metodológica, levantamiento de información, sistematización, revisión y validación, ajuste de la información testimonial y etnográfica. Y aunque la

en su dimensión comunicativa, pedagógica e investigativa, además del trabajo agrícola, político y jurídico que se viene realizando por parte de los manayas en defensa de Ima.



mirada etnográfica tiene mucho de individualidad, en el sentido de la observación que hace el investigador del entorno investigativo, hubo una colaboración permanente en el análisis y validación de los datos, con fines de verificación y ampliación de la información resultado del trabajo de campo. En este sentido, y atendiendo al hecho de que la investigación se da en un contexto de vinculación militante con el proceso del RISC anterior al inicio mismo de la investigación, más que hablar de “observación participante” podríamos hablar de “participación observante”, un tipo de intervención permanente en las actividades de la comunidad a través del cumplimiento de unas funciones específicas (en este caso relacionadas con la investigación y la educomunicación), que se realizan según los principios orientadores del proceso de recuperación de Ima que fueron transmitidos al investigador externo/liminal²⁶ cuando se inició el camino investigativo: “hay que aprender a escuchar, pedir permiso y agradecer”.

Son tres los métodos utilizados en el desarrollo de esta investigación: la *Etnografía Colaborativa*, los *Diálogos Testimoniales* y la *Investigación-Acción Radiofónica*. Al ser una *etnografía colaborativa*, se privilegia el trabajo de campo como escenario de co-teorización (RAPPAPORT, 2007), donde las reflexiones sobre el proceso de recuperación de Ima surgen como parte del diálogo entre la comunidad y sus memorias, con la participación del investigador que, a su vez, actúa como activista solidario del proceso. Este diálogo tiene el propósito fundamental generar artefactos conceptuales que posibiliten develar los significados y sentidos propios del proceso de resistencia territorial. No se busca solamente producir descripciones sobre el proceso y sus actores. Se trata de contribuir, a través de la co-teorización, en la comprensión de las

²⁶ Proponemos la noción de *investigador externo/liminal* para resaltar varias cuestiones vivenciales vinculadas con el camino investigativo transitado en este proyecto. La primera es que esta investigación está apoyada por un grupo de sabedores nativos, que serían las figuras equivalentes a los investigadores occidentales. La segunda es que estos sabedores orientan a un personaje externo que ha sido autorizado para realizar labores investigativas en el RISC. La tercera es que la autorización ha sido producto de un trabajo colectivo (nativos y externo) realizado en el territorio con la comunidad por cinco años (dos años en el inicio del proyecto). La cuarta es que el investigador fue preparado por los nativos, durante los dos primeros años de relación, para que cumpliera las funciones investigativas que le iban a ser delegadas. En estos años la comunidad le fue suministrando al investigador información nativa trascendental para el pueblo Pijao, para ver qué hacía con ella. Y no hizo mayor cosa, solo sistematizar y pensar qué significado podría tener esa información. El propósito de haberle compartido esa información nativa al investigador se fue revelando en el camino investigativo, y se ha ido consolidando en esta tesis y otras producciones que viene realizando el grupo Tejiendo pensamiento Pijao. En este recorrido, el investigador ha ampliado sus referentes de interpretación del mundo y la realidad a través de la información que los manayax le han compartido en estos años de trabajo, y, por lo tanto, le ha tocado desechar otro conocimiento aprehendido en el camino de ese otro mundo al que pertenece y que se llama “mundo occidental”. Y en ese proceso, el investigador se encuentra en una frontera entre mundos, sentipensando con recursos de los dos mundos, lo que lo ha convertido en un ser liminal, fronterizo, irresoluto. Por estas cuestiones es que hablamos de un investigador externo/liminal.



acciones y contextos que han motivado y dado sentido a la ocupación y la defensa territorial, para fortalecerlos, e identificar los aspectos problemáticos de la lucha, para armonizarlos.



Figura 7. El diálogo testimonial es una de las técnicas de investigación utilizadas para realizar la etnografía colaborativa en el RISC. Estos diálogos implican un permanente ir y venir de la palabra y la memoria, tanto individual como colectiva. Por lo general no es suficiente con una sola sesión de diálogo, ya que siempre quedan preguntas sin resolver. Por eso las visitas entre compañeros es permanente, ya que luego de la sistematización de la información se vuelve para preguntar por cuestiones que merecen ser profundizadas. En la foto, integrantes del grupo de Tejiendo pensamiento Pijao en visita a la mayora Pijao Carmenza Aroca, para socializar los avances de consultas anteriores, verificar datos y ampliar información sobre diferentes temas. En la foto, de izquierda a derecha: Carmenza Aroca, Adriana Guzmán y Andrés Felipe Ortiz Gordillo. Y tomando la fotografía, Jeimy, hija de la mayora Carmenza. (FOTOGRAFÍA: ARCHIVO GRUPO TPP, 14 DE JULIO DE 2022).

Aquí la co-teorización se entiende como una estrategia de producción de conocimiento sobre la re-existencia Pijao en el RISC. Se trata de una reflexión permanente sobre el proceso, que no tiene como fin último la fabricación artefactos académicos (artículos, ponencias, libros), sino la comprensión profunda y crítica del proceso mismo, para potenciarlo. Hay, por supuesto, momentos de sistematización, análisis y síntesis analítica que devienen en documentos académicos y otros artefactos de socialización de la información (hacia adentro, para la comunidad del RISC, y hacia afuera), que hacen parte de la estrategia de lucha a través de la apropiación y creación de medios de difusión de la información del proceso.

La co-teorización posibilita “traer a la luz una nueva epistemología del trabajo de campo, en la que el campo opera como lugar para crear conceptualizaciones, en contraste con la idea de campo como espacio de recolección de datos” (RAPPAPORT, 2007, p.



207), buscando la comprensión crítica –aunque inacabada, incompleta, fragmentaria, parcial– del proceso colectivo. A través de la co-teorización, algunos de los vehículos conceptuales claves usados en la investigación son resultado de “consensos epistémicos” que surgen de la experiencia de lucha territorial de los propios indígenas, con los cuales se busca abstraer un tipo de sabidurías que, por sus particularidades, merece un esfuerzo de nominación y conceptualización diferencial propia. Esta co-teorización no excluye el uso de teorías y conceptualizaciones “dadas”, esos corpus teóricos y conceptuales que ya tienen trayectoria en los estudios sociales. Por el contrario, lo que se busca es un diálogo crítico (no un trasplante) entre campos de pensamiento diversos, teniendo como matriz de discusión y re-creación categorial la experiencia de los sujetos participantes en el proceso de recuperación de Ima en el RISC.

En lo formal, al ser una etnografía colaborativa los análisis surgidos del trabajo de campo se presentan en primera persona del plural (nos-otros) y eluden, hasta donde es posible y de manera intensional, la exposición de auto referencias y auto reflexiones del investigador externo/liminal en tanto individualidad, a no ser que alguna anotación de este tipo se considere necesaria para ejemplificar algún punto. No se quiere negar aquí la *dimensión emocional* del trabajo etnográfico, esto es, los impactos, incertidumbres, extrañamientos, lazos afectivos, nudos cognitivos, llantos, des-esperanzas, en fin, todos aquellos sentires que el trabajo de campo, en tanto experiencia, genera sobre los investigadores, y que son condición inherente a este enfoque epistémico-metodológico, sobre todo cuando nos enfrentamos a escenarios de encuentro/tensión intercultural en el que conocimientos diversos/diferenciales conviven y se confrontan. Se trata, más bien, de una decisión estratégica por reconocer que esta investigación hace parte del convite Pijao y que, como tal, hay que dar prioridad narrativa a la dimensión colectiva del proceso de recuperación de Ima.

También se trata de reconocer que la investigación, en tanto reflexión colectiva, es una experiencia significativa no solo para el investigador externo/liminal, sino también para los co-investigadores nativos que participaron en ella, razón por la cual esta se considera como una *etnografía compartida* (CAYÓN, 2013) sustentada en el diálogo y la discusión intercultural, orientada a la acción política y a la reflexión colectiva, derivando en aprendizajes tanto para los investigadores externos/liminales como para los sabedores indígenas, quienes orientando el proceso también reafirman sus propias capacidades investigativas, renuevan su interés por indagar a profundidad sobre su propio



mundo, apropian y adaptan a su contexto estrategias y herramientas de pesquisa, contribuyen activamente en la delimitación de los temas de estudio y orientan el trabajo de campo en función de sus propios intereses (CAYÓN, 2013; RAMOS, 2007), a través de estrategias como la co-teorización (RAPPAPORT, 2007), cuestión que se evidencia en diferentes actividades realizadas por el grupo de Educomunicación e Investigación “Tejiendo pensamiento Pijao” (TPP) –del cual soy uno de los participantes–, en el que los manayax Pijaos definen los temas a tratar, las personas a consultar, los cuestionarios de preguntas que consideran pertinentes, organizan las reuniones, implementan las entrevistas, sistematizan la información, producen contenidos (desde reportajes y podcast hasta charlas en procesos internos y externos de formación), discuten las ideas y las comparten en diferentes espacios de reunión.

En este sentido, asumimos que la etnografía colaborativa es, al tiempo, una etnografía compartida. O mejor, asumimos que una condición de la etnografía colaborativa es ser «compartida», en la perspectiva propuesta por Cayón (2013), ya que ésta dinamiza la apropiación por parte de los sabedores nativos de los instrumentos metodológicos y epistémicos occidentales, para que sean usados y ajustados en función de sus procesos, intereses y tiempos. Para nosotros es claro que la etnografía colaborativa agencia y reconoce, como parte de sus apuestas, estos procesos de socialización del saber/quehacer etnográfico e incluso, va más allá, involucrando a los indígenas en la escritura de los informes de investigación colaborativa, tal como lo han propuesto en Colombia investigadores como Vasco (1998), Rappaport (2008), Cayón (2013), Caviades (2013), entre otros.

En el proceso de co-teorización se utilizó un método propio que denominamos *diálogos testimoniales* (ORTIZ GORDILLO, 2022b). Su particularidad está en que los sujetos dialogantes son personas que han participado directamente de los procesos sociales (son partícipes y testigos de los acontecimientos), y deciden sistematizar sus experiencias poniendo en discusión crítica, auto reflexiva, interrogativa, las pretendidas certezas de la memoria individual, para la re-creación de conocimiento colectivo sobre los procesos organizativos.

Aquí el diálogo no se da entre un sujeto que conoce y otro que desconoce el proceso (como sucede en el periodismo o en investigaciones no participativas). Los dialogantes no son sujetos externos que interrogan situaciones o acontecimientos desconocidos, sino sujetos que hacen parte de los procesos que ahora quieren analizar,



usando como materia prima sus memorias, sus recuerdos, que pueden ser confirmados, interpelados e, incluso, negados por parte de los compañeros que también fueron testigos de los acontecimientos. En esta perspectiva, el diálogo no se presenta entre unos individuos que “saben” y otros que “no saben”, o entre unos individuos que preguntan mientras otros responden. Aquí hay sujetos que, por su propia experiencia, confirman, interpelan, aclaran, amplían o rebaten colectivamente la memoria de los otros, para llegar a un consenso sobre el proceso y su interpretación. No se trata de negar ninguna versión. Se trata, más bien, de discutir las versiones para llegar a consensos colectivos sobre los acontecimientos discutidos. Y para eso, quienes dialogan deben haber sido partícipes o testigos del proceso.

Una de las estrategias novedosas que se establecieron para la realización de los diálogos testimoniales fue la vinculación del programa de radio «Tejiendo pensamiento Pijao» al proceso investigativo, dando origen a la técnica que llamamos ***Investigación-Acción Radiofónica***, donde la radio funciona como puente de diálogo entre la el mundo académico y las voces de los sujetos y territorios. Esta técnica de investigación consiste en la realización de entrevistas semiestructuradas a actores claves del proceso, a través de la producción radiofónica. Aquí la voz de los y las invitadas es utilizada para la producción radiofónica, al tiempo que se convierte en material de reflexión y análisis investigativo, ya que las entrevistas se conciben como un espacio de diálogo en el que se encuentran las subjetividades a través de la palabra, “permitiendo que afloren representaciones, recuerdos, emociones, racionalidades pertenecientes a la historia personal, a la memoria colectiva y a la realidad socio cultural de cada uno de los sujetos implicados” (TONON, 2008, p. 49).

De estas entrevistas obtenemos, entonces, dos recursos: las reflexiones de los entrevistados sobre los asuntos consultados, las cuales se integrarán como material de referencia para el análisis de los temas/problemas propuestos y, en segundo lugar, material para la producción de programas radiales (tipo podcast) que contribuirán al desarrollo de los contenidos comunicativos del programa de radio «Tejiendo pensamiento Pijao», que el RISC emite por la emisora comunitaria Tetuán estéreo 106.0 FM del municipio de San Antonio de Calarma (Tolima). Aquí la radio comunitaria es un escenario estratégico para la socialización de los contenidos investigativos, ya que como lo señalan Mateus, Mendoza y Castillo (2021), en ella se agencian procesos ciudadanos que facilitan espacios para el diálogo y debate intercultural, para la articulación de las



comunidades, para la organización y movilización social frente a temas y problemas comunes, facilitando el desarrollo de interacciones pedagógicas y la construcción de estrategias de socialización y participación con y entre comunidades (p. 47), articulándose a ejercicios investigativos, pedagógicos y comunicativos que pueden estimular la conciencia política, la reflexión, la solidaridad, la acción colectiva y la transformación social.



Figura 8. Líderes del RISC realizando diálogos testimoniales sobre el proceso de recuperación de Ima con mayores de la comunidad. Los diálogos testimoniales hacen parte de las metodologías propias que se vienen consolidando en las acciones educomunicativas e investigativos del RISC, y tienen como característica principal que son los mismos manayas quienes realizan las entrevistas, la sistematización, análisis, producción y circulación de los contenidos a través de producciones radiofónicas y reportajes escritos. En estos diálogos se propone un encuentro de experiencias que se confrontan, interpelan y complementan desde las memorias individuales y colectivas del proceso (FOTOGRAFÍAS: ARCHIVO TPP, ENERO DE 2019).

Aquí es importante resaltar el ejercicio investigativo, pedagógico y comunicativo que se viene impulsando el resguardo alrededor del grupo TPP, que lidera un programa de radio homónimo en la emisora comunitaria Tetuán estéreo 106.0 FM del municipio de San Antonio. Este programa radiofónico es, al tiempo, un espacio de recolección de información sobre el proceso de recuperación de Ima a través de diálogos testimoniales con líderes Pijaos de la región, y se articula como estrategia investigativa y educomunicativa a diferentes actividades del RISC, bajo la premisa de que la radio comunitaria puede vincularse al ejercicio investigativo porque posibilita la producción de contenidos comunicativos, así como la recolección, sistematización y socialización de información vinculada a las actividades de los movimientos indígenas locales, en un ejercicio altercomunicativo (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2017) que bien puede situarse en el plano de la investigación-acción, porque constituye una “alternativa académica y comunitaria desde la que circulan y se construyen memorias colectivas con diversas narrativas, ya que el sonido y las voces de los territorios evocan y proponen maneras de comprender los procesos sociales” (MATEUS, MENDOZA Y CASTILLO, 2021, p. 45).



En los diálogos testimoniales no se requiere de un mediador externo para la reconstrucción de la experiencia (un investigador profesional, por ejemplo). Son los mismos dialogantes quienes se hacen cargo de la conversa y del análisis crítico de la información resultado del diálogo, entre otras porque los participantes se han venido cualificando en el mismo proceso. Aquí no es un agente externo el que propone o decide los temas a dialogar, los enfoques interpretativos, las metodologías, técnicas e instrumentos a utilizar e, incluso, las teorías a referenciar, sino que son los mismos manayax quienes, por iniciativa propia e incluso de forma asistemática, deciden reflexionar sobre su práctica y experiencia, cuestión que les da autonomía epistémica.

Esto no impide, de ningún modo, la participación de actores externos, ya que no es una metodología excluyente; pero estos actores se asumen como colaboradores, incluso pueden ser interlocutores que confrontan sus propias experiencias con las de los dialogantes, sin que se conviertan en motivadores u orientadores del proceso. En este aspecto, los diálogos testimoniales se diferencian de otras técnicas de investigación como los “grupos focales” o las “entrevistas grupales”, ya que estas son, por lo general, propuestos y orientados por un agente externo con intereses no necesariamente vinculados a los procesos investigados, y basados muchas veces en criterios de “neutralidad” u “objetividad”. Aquí pasa lo contrario: hay una clara intención de reconstruir críticamente los procesos sin que se exija objetividad, neutralidad o imparcialidad a las memorias y a la experiencia individual, ya que estos intereses particulares se depuran en el debate, es decir, el mismo espacio de diálogo testimonial, que es grupal, se encarga de encausar las interpretaciones personales bajo un criterio de veracidad validado por la colectividad.

Este escenario investigativo entraña, eso sí, algunas condiciones a los participantes. Lo primero es tener apertura al diálogo, bajo el presupuesto de que la memoria es frágil e intencionada, y que en el debate y la confrontación de las memorias debe primar la búsqueda de la verdad (así no haya un consenso inicial sobre ella). Para ello los participantes deben asumir como principio básico ser honesto, leal, honrado (en el sentido de honrar el proceso, las luchas, los esfuerzos, los muertos, la misma memoria), porque lo importante no es tener la razón, sino aportar en la comprensión de la experiencia colectiva para fortalecer las luchas por venir.

En lo que refiere a la implementación, los encuentros cotidianos y espontáneos son fundamentales en los *diálogos testimoniales*. En muchos casos se supera la



convocatoria formal a espacios de encuentro investigativo –aunque existen– y, por el contrario, se aprovechan las reuniones informales, los encuentros de cafetería o de chichería²⁷, los descansos colectivos entre actividades. La información se recopila a través de grabaciones o, en ocasiones, a través de “relatorías” en las que se sintetizan los temas tratados. Aquí la libreta de notas (diario de campo) y la grabadora son fundamentales para el registro. Pero estos instrumentos no son obligatorios.

Otra característica importante de los diálogos testimoniales como técnica de agenciamiento de las etnografías colaborativas (aprehendida del antropólogo Luis Guillermo Vasco [2007]) es que se replantea el esquema clásico de la investigación, que establece unos momentos particulares de implementación: primero se diseña y fundamenta (teórica y metodológicamente) un proyecto, luego se recolecta la información (documental, testimonial, de campo) que en seguida se sistematiza para, a continuación, analizar los datos y, de allí, sintetizar y validar los resultados y presentar las conclusiones del estudio. Al contrario de este esquema tradicional academizado, tanto los diálogos testimoniales como la misma etnografía colaborativa y la investigación-acción radiofónica posibilitan el entroncamiento de los momentos investigativos. Por ejemplo, se asume que la “recolección de información²⁸” por medio del diálogo es, al tiempo, un momento de análisis y validación de esta información. O que el diseño del proyecto y su fundamentación pueden ser no un momento inicial, sino más bien el resultado del trabajo de campo y de los diálogos.

En lo que refiere a la sistematización, el proceso de co-teorización se realiza a través de un sistema de codificación en dos niveles, que hemos tomado prestado de la *Teoría fundamentada* (GLASER Y STRAUSS, 1967; RESTREPO, 2013). Un nivel de “codificación abierta” donde se establecen elementos generales de análisis. Y un nivel de “codificación axial” en el que se identifican y acotan los elementos de análisis centrales o transversales (axiales) de la experiencia, a partir de criterios de recurrencia y significación. Este sistema de codificación atiende a la dinámica de la pirámide invertida,

²⁷ La chicha (*reusa*) es una bebida ancestral a base de maíz fermentado.

²⁸ Aquí la “recolección de información” se debe entender en un sentido «ruralizado», como “cosecha de información”; es decir, se recogen conceptos como quien recoge café en el campo, teniendo en cuenta el contexto situado de los sentidos de la información que se cosecha, planteando nuevos referentes epistemológicos al trabajo de campo, tal como propone Rappaport (2007). Este sentido ruralizado de la “recolección de información” interpela las formas tradicionales y positivistas de hacer investigación que, al cooptar palabras y significados, los vacían de su carácter colectivo, participativo y político-reivindicativo. Lo que proponemos, entonces, es recuperar estos sentidos ruralizados de la investigación.



en donde se identifican primero elementos generales, para ir organizándolos luego en ejes claves para el análisis.



Figura 9. El método de diálogos testimoniales implica verificaciones y contrastaciones de la información recolectada. No se trata solo de compartir y confrontar memorias a través del diálogo de los participantes en los procesos. Se trata de asumir las experiencias que se traducen en el diálogo testimonial como la base de un aprendizaje sobre la acción colectiva en defensa de Ima. Por eso el diálogo testimonial tiene que ser crítico, autoreflexivo y sincero, aunque también es estratégico y reconoce las diferentes posiciones interpretativas de los procesos, por lo que más que buscar consensos de memoria, busca reconocer versiones, tensiones y contradicciones. Allí está el aprendizaje colectivo. En las imágenes vemos a los líderes del grupo Tejiendo pensamiento Pijao del RISC realizando diálogos testimoniales sobre el proceso de recuperación de Ima con los mayores (FOTOGRAFÍAS: ARCHIVO TPP, OCTUBRE DE 2021).

En lo conceptual, son múltiples los debates que hay sobre el uso de fuentes orales como recurso investigativo. Los referentes testimoniales han sido inscritos en el debate de la “historia oral” como recurso para acercarse a la comprensión del pasado, cuestión problemática para las corrientes clásicas de la historiografía, “disciplinadas” desde comienzos del siglo XIX, que con su perspectiva positivista privilegiaron los documentos escritos para conocer el pasado (ARCHILA, 2005). Para el caso de esta investigación, se estableció la importancia actual del testimonio como recurso investigativo en los diálogos testimoniales, reconociendo la importancia de la oralidad en la cultura tradicional de la comunidad, ya que fue por este medio que, durante siglos, milenios, los Pijaos han transmitido sus historias, tradiciones, concepciones del mundo y de la vida. Y sabiendo que es paradójico que estas oralidades terminen escritas, se ha tomado la decisión de considerarlas como estrategia para el diálogo “hacia afuera del resguardo”, para que otros, indígenas y no indígenas, conozcan el proceso y, quizás, se sumen a la defensa de Ima.

En este sentido, la recuperación y escritura de referentes testimoniales tienen un propósito político explícito: “hacer oír las voces silenciadas”, las voces de abajo, de los



explotados, de los desposeídos, ya que permiten “indagar por dimensiones ocultas del pasado como la vida cotidiana y, en últimas, romper con la historia tradicional elitista y las modas estructuralistas que anulaban la acción de los subalternos” (ARCHILA, 2005, p. 299). Esto porque los testimonios, en su condición de experiencias individuales, también reivindican la dimensión subjetiva de la historia, es decir, rescata al sujeto subalternizado y no solo al acontecimiento. Y permite, a la vez, hacer una síntesis del momento histórico, del contexto social, ya que sitúa al sujeto en su dimensión histórica y habla de un tiempo, de una época y de unas luchas específicas.



Figura 10. En el trabajo de investigación y educomunicación del RISC las mujeres tienen un papel preponderante, tanto en su participación como testigantes del proceso como en la realización de actividades investigativas, pedagógicas y altercomunicativas. Vemos en las imágenes el trabajo de entrevistas individuales a mayores del proceso de recuperación de Ima, realizadas por las mismas líderes del proceso, como en el caso de la comunera Yadira Villalba Yate, quien realiza entrevistas a Orfilia Salazar y a la mayor Rosa María Olaya (FOTOGRAFÍAS: ARCHIVO TPP, OCTUBRE DE 2021).

Finalmente señalar que el trabajo de campo se realizó en diferentes periodos: diciembre de 2018 y enero de 2019, febrero de 2020, noviembre de 2020 y abril de 2022 a febrero de 2023. Además de las estadias en el RISC, se han realizado acompañamientos a las mingas, encuentros, diálogos testimoniales, recorridos territoriales, conmemoraciones, celebraciones, reuniones internas y externas del resguardo.

El proceso de co-teorización fue permanente, y estuvo a cargo de los integrantes del grupo de Educomunicación e Investigación «Tejiendo pensamiento Pijao», integrado por Diana Isabel Villalba Yate, José Jerónimo Guzmán Guzmán (exgobernador y actual coordinador de la Guardia Indígena Cacique Calarcá del municipio de San Antonio de Calarma), Adriana Marcela Guzmán Yate, Islena Villalba Yate (médica ancestral), Yadira Villalba Yate, Pedro Patiño Flores (gobernador 2020 y 2023), Jesús Emilio Torres (exgobernador y Consejero Mayor de Derechos Humanos y Gobierno Propio del CRIT), Diego Fernando Granados (médico ancestral en formación) y Andrés Felipe Ortiz Gordillo (ComoLaCigarraRadio.com).



La co-teorización se operó fundamentalmente a través de diálogos testimoniales y entrevistas individuales a líderes históricos del proceso de recuperación de Ima del municipio de San Antonio de Calarma y del RISC. Entre los años 2018-2023²⁹ se realizaron aproximadamente 50 diálogos testimoniales y entrevistas. Se realizaron sesiones de validación, confirmación y ajuste de la información a través de la socialización y revisión de los avances en los textos, sobre todo que lo que refiere a las etapas y narrativas del proceso de recuperación de Ima, y de las *Concepciones-vida* (sabidurías propias del pueblo Pijao en el RISC respecto a las formas de vivir y relacionarse con el territorio, con Ima). La sistematización y análisis de la información se realizó en paralelo a la realización de los diálogos testimoniales y las entrevistas, a través del método de codificación abierta y axial (Teoría fundamentada), cuestión que posibilitó la definición de las categorías de análisis propias expuestas en la investigación.

Estos diálogos testimoniales y entrevistas se realizaron mayoritariamente en el municipio de San Antonio de Calarma, tanto en la cabecera municipal como en el territorio del resguardo (ubicado a 10 km del centro poblado). Algunos diálogos y entrevistas, pocos, se realizaron en municipios como Ortega y Chaparral, y en la ciudad de Ibagué (Tolima).

Los ejes temáticos de las consultas tenían como centro de interés las trayectorias, experiencias y percepciones de los líderes sobre el proceso de recuperación de Ima. Se indagó por las sabidurías que se consideran como propias en relación con el territorio, y por las reflexiones sobre las luchas territoriales indígenas, las relaciones colectivas que se establecen en estos procesos, el surgimiento y consolidación de liderazgos, las motivaciones personales y colectivas, los logros y dificultades enfrentadas. También se consultó sobre la relación problemática con las autoridades y otros actores (internos y externos) críticos del proceso, la garantía de derechos territoriales, y sobre las incidencias del conflicto social y armado de la región en el proceso de recuperación de Ima.

La selección de testimoniantes fue definida colectivamente por los integrantes del grupo TPP, y tuvo como criterio fundamental el reconocimiento de los liderazgos históricos del RISC y a los iniciadores de la comunidad y el resguardo. El criterio fundamental es que hubiesen participado activamente en el proceso de recuperación de

²⁹ Al mes de junio de 2023.



Ima, incluso si actualmente no se encuentran como “miembros activos”³⁰ del RISC. No se realizó discriminación de edad y género, aunque se dio prioridad a la voz y la memoria de los mayores y mayores por su trayectoria, liderazgo y experiencia en el proceso de recuperación de Ima. Desde el grupo Tejiendo pensamiento Pijao se definió colectivamente que la información recolectada en el trabajo investigativo serviría para la creación de piezas comunicativas (videos documentales, spots, podcast, reportajes, entre otros), como parte de la estrategia de divulgación de las acciones del proceso de recuperación de Ima. De hecho, es en este ejercicio de producción desde la investigación que se consolida Tejiendo pensamiento Pijao como grupo, en un ejercicio que ya se venía realizando desde el año 2018.

Finalmente, el diario de campo como instrumento para el registro de información del investigador, fue fundamental. A través de este ejercicio se compilaron buena parte de las Concepciones-vida de los Pijaos del RISC respecto a sus relaciones (epistémicas, vivenciales) con Ima. El diario posibilitó sistematizar referentes temporales, personas y contextos en los que se inscriben estas Concepciones-vida y otras cuestiones claves para los análisis. Fue también un instrumento clave en el registro de observaciones personales, recuerdos, ensoñaciones, que han servido para re-cordar y orientar de mejor forma la escritura de este documento.

El mapa del documento

El documento que sigue está dividido en dos partes. En la PRIMERA PARTE se busca comprender el proceso de recuperación de Ima desde una perspectiva sociohistórica, indagando por las características del proceso de colonización, las luchas territoriales y las re-existencias indígenas en el sur y suroccidente del departamento del Tolima, Colombia. Está compuesta por cinco capítulos.

En el *primero* se presenta al pueblo Pijao y su devenir histórico, desde los primeros relatos de los cronistas de Indias y conquistadores en 1538 hasta la actualidad. En el *segundo* capítulo se analiza el proceso de «colonización cafetera» en el suroccidente del Tolima, su incidencia en la transformación de socio territorial del municipio de San Antonio de Calarma y el impulso que este proceso tuvo en la «campesinización indígena»

³⁰ Por diferentes circunstancias, algunos de los líderes iniciadores del proceso de recuperación de Ima en la actualidad no hacen parte activa del RISC. Algunos mayores y mayores se encuentran enfermos y hace algunos años no participan de las actividades. Otros han tenido discusiones y tensiones con miembros activos y decidieron salirse del RISC, o vincularse a otras comunidades del pueblo Pijao ubicadas en el municipio de San Antonio.



como estrategia de desindianización. En el *tercer capítulo* se establecen las estrategias que utilizó el pueblo Pijao del Tolima para re-existir al proceso de «campesinización» e iniciar, hacia mediados de la década de 1970, su proceso contemporáneo de reetnización, reorganización y movilización social en el sur y suroccidente del Tolima. En el *cuarto capítulo* se realiza una descripción densa del proceso de recuperación de Ima como estrategia del pueblo Pijao para «volver al origen», es decir, para consolidar su proceso de reetnización a través de la recuperación de sabidurías propias y de territorios ancestrales en clave cosmopolítica. Esta primera parte cierra con un *quinto capítulo* en el que se exponen, a modo de estado del arte, los debates contemporáneos sobre territorios indígenas en Colombia entre los años 2010 a 2020, con el fin de establecer la importancia de la dimensión territorial en el debate sobre la re-existencia del pueblo Pijao (y otros pueblos y nacionalidades indígenas) en Colombia.

En la SEGUNDA PARTE se realiza la sistematización del proceso de recuperación de Ima en el RISC. Esta parte permite situar las particularidades de la lucha Pijao del RISC en su contexto local, al tiempo que las conecta con las dinámicas regionales, nacionales y globales, revelando las lógicas y sentidos que impulsan y constituyen el macro relato de la experiencia, para lo cual se proponen tres capítulos.

En el *primero* se presenta una periodización del proceso de re-existencia Pijao en el RISC, a través de un conjunto de narrativas donde se identifican los acontecimientos hito o momentos claves del proceso de recuperación de Ima en el RISC, así como los actores que lo han hecho posible, los aciertos y desequilibrios (dificultades y tensiones internas y estructurales) que la comunidad ha enfrentado³¹. En este ejercicio se establecen y analizan cinco periodos: Los comienzos (década 1970-1985); Reconocimiento y fortalecimiento (1985-1993); Consolidación (1993-2006); Desequilibrios (2006-2018) y Transición hacia la armonización (2018-presente). En este capítulo también abordamos, como apartado especial, el tema de los desalojos como estrategia contemporánea de despojo/usurpación territorial, donde se instituye una ecología de la violencia que incide

³¹ En lo metodológico, es importante señalar que para la identificación de los ítems aquí mencionados se realizó una línea de tiempo que fue construida colectivamente en diciembre de 2018 con integrantes del grupo TPP y otros manayax interesados en la actividad. Esta línea de tiempo inicial ha tenido actualizaciones, también colectivas, en los años 2019, 2021 y 2022. La última ampliación y análisis de la información fue coordinada por los manayax Diana Isabel Villalba, Jerónimo Guzmán y Andrés Felipe Ortiz Gordillo (ComoLaCigarraRadio.com), en septiembre de 2022.



en la configuración de las subjetividades que se encuentran bajo la incertidumbre de la expulsión territorial en el RISC³².

En el *segundo capítulo* se desarrolla la discusión sobre el proceso de re-existencia y reetnización del pueblo Pijao en el RISC, así como su relación con las estrategias de organización y movilización social en clave cosmopolítica. Para ello se establecen las características y formas que ha adquirido la acción colectiva en el RISC, reivindicando la noción de «movimiento indígena nativo» frente a la categorización general de «movimiento social» en la que se inscribió, en el siglo XX, a las luchas indígenas en Colombia y Abya Yala; esto mediado por tres ideas potenciales para la re-existencia cosmopolítica en el resguardo: la ancestralidad, lo nativo y la (i)legalidad como principios de la acción colectiva en defensa de Ima.

El *tercer capítulo* se concentra en las «Concepciones-vida», un conjunto de sabidurías propias que los Pijaos del RISC vienen recuperando en su proceso de re-existencia cosmopolítica territorial. Esta parte de la investigación da cuenta de un corpus de pensamiento propio (sabidurías), de una onto-epistemología local que media en las relaciones entre los Pijaos e Ima, y que constituye la diferencia entre los Pijaos y otras comunidades que cohabitan el sur y suroccidente del Tolima.

EPÍLOGO DE LA INTRODUCCIÓN: “MOLDEAR EL BARRO” O LOS PRINCIPIOS ORIENTADORES DEL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RISC

³² Como parte constitutiva de este capítulo, en el año 2021 se propuso realizar la investigación testimonial y documental para la escritura colectiva de una pieza periodística sobre el proceso de recuperación de Ima en el RISC, aprovechando la asesoría editorial y el apoyo financiero conseguidos en una convocatoria del medio Agenda Propia. Resultado de este ejercicio fue el reportaje titulado: “*Recuperar es armonizar la Madre tierra*”, publicado en la serie “Caminos por la Pachamama. ¡Comunidades andinas en reexistencia!”, lanzada en el mes de diciembre de 2021. Se invita a su lectura en el entendido de que surge en el marco del trabajo realizado desde esta investigación como parte del trabajo realizado por el grupo TPP ([VER AQUÍ](#)).



– Bueno, y ahora sí, ¿a qué fue que vinieron?

–Compita, primero agradecerle por recibarnos –dice la manaya Diana Isabel Villalba–. La idea es que usted nos cuente desde su versión, cómo ha sido el proceso histórico del resguardo, usted cómo llegó a ese proceso, qué era lo que pasaba al principio.

–Bueno. Ustedes me dicen cuándo comienzo a hablar –responde la mayora Carmenza, un poco nerviosa por la entrevista.

–Cuando usted quiera, ya estamos grabando –comenta Adriana, otra de las investigadoras nativas del RISC que participa del diálogo.

Cada proceso social tiene su modo de hacer las cosas según sean las circunstancias y las personas que participan, los recursos con los que se cuente, las estrategias que se propongan. Así las cosas, el proceso de recuperación de Ima también tiene sus particularidades organizativas, sus formas propias de entender las luchas indígenas y la manera como deben estar orientadas. Una de estas formas se expresa en la estrategia de «moldear el barro», que es una actividad que realiza la mayora Carmenza para re-crear “los mitos”, esto es, para moldear con barro a los seres espirituales que acompañan el camino de los Pijaos en Ima: Mohanes y Mohanas, Madremontes, Patasolas, Duendes, Madresdeagua, etcétera. En esa actividad vital de «moldear el barro», se revelan algunos de los principios que orientan la lucha Pijao en defensa de Ima. Así nos lo contó aquella tarde la mayora Carmenza:

Jerónimo me decía el día que fuimos a hacer el primer Mohán y la primera Mohana: “compita, ¿usted es capaz de diseñar ese par de indios sin tener dónde mirar?”, y yo le dije que sí, porque yo ya los he hecho muchas veces. “¿Y los hace en monumento, usted los hace en bulto?”, y yo le decía que sí, que yo los hago en bulto, y él no creía. El día que yo hice el primer mito en bulto él no me perdió parada, él fue mi ayudante para cuando yo hiciera el indio y la india. Y a él le cogió dolor de cabeza, le cogió una cosa, le cogió la otra y yo le decía: “aguántese porque mire, hacer esto no es tan fácil”. Aguante porque si yo le digo a otro compañero pasa lo que pasó con Medina, que dijo que me colaboraba, que él me ayudaba, y eso se le cayó todo este brazo, y ya lo tenía fumando tabaco al mohán. ¿Ah, cómo le parece? Y apenas le armé ese brazo en seguida se me le cayó una pierna. Me tocó decirle a Medina: “compita, me da mucha pena con usted, pero sálgase porque yo no voy a dar cumplimiento con esto porque ¡mire...! Usted no está preparado para esto”.

Y me tocó volveeeeer a amasarlo de nueeeeevo el barro, y volveeeeer a conversar con esa greda, y volveeeeer a pedir permiso pa’ poderlo armar, y Jerónimo fue el único que pasó la prueba para poderme ayudar. Nadie más tiene permiso en esa comunidad de poder ayudar al mohán, sólo Jerónimo. Y Jerónimo ya se partía: le daba escalofrío, le daba fiebre, le daba vómito, eso lo que comía le dolía la barriga. Yo le dije: “Jerónimo, es que la hechura de ellos es así, ellos lo indisponen a uno si no está preparado”.



Yo aprendí con la experiencia que lo último que se les pone a los mitos, cuando los mitos están ya armados totalmente con su peluca, con todo, son los ojos. Los ojos los coloca usted cuando termina de hacerles el monte, cuando termina de ponerles las aguas, cuando termina de hacerles absolutamente todo. Sólo ahí se le pueden colocar los ojos, porque si usted le coloca los ojos antes ellos no se dejan armar, no dejan hacer nada nada nada, y eso está comprobado. Está comprobado que hay que dejarlos ciegos hasta que uno termine. Sólo cuando ya esté todo listo, todo, usted le coloca los ojos y se le ve la tranquilidad al trabajo, pero si usted le pone esos ojos antes ellos no dejan hacer nada: se caen, tiemblan, mejor dicho, eso hacen miles de maricadas. Y quién va a creer que eso pasa con un monumento de tierra como los que se hacían en el resguardo. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).



Figura 11. Según la mayora Carmenza Aroca, para poder re-crear "los mitos" de barro (como los Mohanes y Mohanas que se ven en la imagen), se requiere cumplir con unas condiciones principales, entre ellas "aprender a escuchar, pedir permiso y agradecer". Y así como no todas las personas están preparadas para «moldear el barro» con el que se realizan estas esculturas, no todos los comuneros indígenas están preparados para las luchas que trae consigo la recuperación de Ima. Es por esto que la estrategia de «moldear el barro» trae a la memoria unos principios básicos que deben orientar el camino de los manayax en el propósito de traer nuevamente el equilibrio al mundo seco, tal como lo mandata la Ley de Origen Pijao. (FOTOGRAFÍAS: DUMAR OLAYA OLAYA, ARCHIVO RISC, 2013).

Según el sentipensar de «moldear el barro», los principios que orientan la lucha en defensa de Ima reconocen que el proceso de recuperación no se puede realizar de cualquier manera. Como dice la mayora: “trabajar con el barro tiene sus tiempos y sus modos, eso no se puede hacer de cualquier forma, y necesita de unas personas equilibradas, unas personas que estén armonizadas con el trabajo encomendado que hay que hacer”. Por eso, para empezar a «moldear el barro» se requiere, inicialmente, de “aprender a escuchar, pedir permiso y agradecer”.

Lo primero que hay que hacer para acercarse al proceso de recuperación de Ima es *aprender a escuchar*. Aquí se trata de escuchar con todo el cuerpo, y aprender a escuchar los mensajes de los sueños, de la intuición y el lenguaje de la experiencia. No se refiere sólo al acto de “prestar atención a lo que se oye o atender a un aviso, consejo o sugerencia” (RAE, 2020). Se trata, según se entiende, de ponerse a disposición del mundo, de todo aquello que hace parte del mundo –incluyendo seres y existencias que llamamos mitológicos, a los dioses del principio del mundo Pijao, a las experiencias de



sueño y ensoñación, etc.—, para poder entenderlo desde una perspectiva distinta a la impuesta por las lógicas de sentido del sistema-mundo moderno-colonial.

Asumirse en la disposición de aprender a escuchar es, en resumen, abrirse a la posibilidad de acercarse a un conocimiento que está por fuera de los regímenes de verdad establecidos por la sociedad mayoritaria occidentalizada, a partir del ejercicio de aprender-sintiendo y sentir lo aprendido, o si se quiere, lograr un *desprendimiento epistémico*, “para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad” no universalista³³ (QUIJANO [1992] CITADO POR MIGNOLO, 2010, p. 16-17). Es a partir de ese desprendimiento epistémico que podemos interpretar lo que significa *moldear el barro* en toda su dimensión onto-epistemológica y metodológica.

Aprender a escuchar. ¿Aprender?: “adquirir conocimiento”. ¿Escuchar?: “Prestar atención a lo que se oye. Dar oídos, atender a un aviso, consejo o sugerencia. Del latín *Auscultāre*: Aplicar la oreja, inclinarse para aplicar la oreja”. *Aprender a escuchar* en el proceso de *moldear el barro*: inclinar el oído (la atención) hacia sí mismo y hacia los otros, humanos y no-humanos, para atender a un aviso, experiencia, consejo o sugerencia y adquirir conocimiento.

El proceso metodológico de «moldear el barro», tal y como se interpreta desde el decir de la mayora Carmenza, implica los siguientes principios orientadores: Lo primero es reconocer el elemento fundamental que moviliza la acción política, social, cultural, económica y espiritual de los Pijao, el elemento con el que se moldea o se da forma a la vida de los Pijaos: el barro, o sea, la tierrita, el elemento fundamental del «mundo seco» que hace parte de la cosmovisión del pueblo Pijao, es decir, Ima. La tierrita, Ima, es el lugar material y simbólico de agenciamiento individual y colectivo, es el territorio donde se puede estar al modo Pijao. Ese lugar es la madre/útero de todo lo que somos y lo que hacemos, porque sin ese lugar no podríamos estar en este mundo. Y si no podemos estar, no podemos ser. Por eso hay que recuperar a Ima, la Madre tierra, para poder ser y estar en el mundo al modo Pijao.

³³ Mignolo (2010) hace una crítica a las pretensiones de universalidad de la racionalidad eurocéntrica, y reivindica la necesidad de afirmar aquellas otras racionalidades que fueron desdeñadas por la modernidad-colonial: “nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.” (p. 16-17).



Un segundo principio es el *aguante*, y tiene que ver con la resistencia, con la paciencia, con la necesidad de superar, reconociéndolas, las dificultades permanentes que se presentan en los procesos de re-existencia étnica. Tener *aguante* es sinónimo de tener *berraquera*, para este caso en su acepción de “tener energía y entusiasmo para realizar una acción”³⁴. Sabemos que los procesos son difíciles, que los enemigos son poderosos, y que, con el tiempo, se tiende hacia el desgaste, el cansancio, la desesperación y, a veces, la rendición. Esto no es bueno ni malo. Hace parte de los procesos. Por eso la comunidad tiene que estar fortalecida y hacer relevos de funciones y liderazgos, tiene que movilizarse internamente para ir apalancando a aquellos que, sin rendirse todavía, van aflojando. Sabemos, como le decía la mayora Carmenza al manaya Jerónimo, que nos va a coger dolor de cabeza, nos va a coger una cosa que a veces ni sabemos qué es, pero hay que aguantarse: “porque mire, hacer esto no es tan fácil”.

Otro principio, vinculado al aguante, es *no aflojar*, que tiene que ver, por un lado, con no perder la fuerza o la intensidad del proceso. Los procesos pierden la fuerza cuando están mal amarrados o cuando uno de sus hilos, de sus integrantes en este caso, está flojo, sin ganas, sin fuerza, perezoso. O cuando el Pijao está muy suelto, es decir, lejos del proceso, apartado, desviado o retirado. Igual que con el aguante, se requiere de una comunidad fortalecida, una comunidad que apoye a sus integrantes, quienes a su vez se asumen como parte importante de la comunidad, porque sabemos que hay momentos de debilidad, de flojera, de desequilibrio, que no nos permiten cumplir con las obligaciones que tenemos con la comunidad, con el territorio y con nosotros mismos.

Para no aflojar es necesario *ser porfiado*: “si me sacan de ahí, yo vuelvo y recupero, yo soy porfiada, el indio es porfiado, hasta el día que se muere el indio es porfiado”, dice la mayora Carmenza Aroca reivindicando la necesidad de ser terco y obstinado en la recuperación y defensa de Ima y de los principios comunitarios que sostienen el proceso. Ser porfiado –individual y colectivamente–, genera las condiciones para no aflojar en el proceso.

Un cuarto principio es la *preparación*. Estar preparado es fundamental, ya que no todo el mundo está dispuesto o no es competente o no está capacitado para desarrollar las

³⁴ Según el Diccionario de Americanismos de la Asociación de Academias de la Lengua Española, *Berraquera* (también puede ser *verraquera*) es una expresión popular “vulgar” propia de Colombia, que expresa: I) Excitación sexual. II) Ira, mal genio. III) Energía y entusiasmo para realizar una acción. VI) Persona o cosa excelente, admirable, muy buena. V) Expresa una emoción intensa de diversos estados de ánimo (¡qué berraquera!). En: <https://lema.rae.es/damer/?key=berraquera>



funciones que se le delegaron. La comunidad debe establecer cuál es el papel y la función que le corresponde a cada integrante. Estas funciones pueden ir variando, según el nivel de conocimiento y experiencia que vayan adquiriendo los manayax en el camino de la lucha. Por eso tienen que prepararse, tanto en cuestiones políticas propias del proceso de recuperación, como en cuestiones personales, en su salud física y espiritual, en la alimentación, en el pensamiento, para ir depurando e ir sacando del cuerpo y la mente enfermedades (físicas, mentales, espirituales, intelectuales) dañinas para las personas y los procesos. A eso se le llama estar fortalecido, armonizado, no estar ni caliente ni frío, sino más bien estar equilibrado.

La medicina ancestral es principal en el proceso de recuperación de Ima para estar preparado. Los rituales de limpieza, de fortalecimiento y equilibrio, de orientación, ayudan en la preparación del Pijao, sobre todo a aquellos que van aflojando, que van perdiendo el aguante. Y en muchas ocasiones esta falta de preparación, de fortalecimiento y equilibrio con la medicina ancestral lleva a que el proceso se afecte. Cuando eso pasa, “nos toca volveeeeer a amasar de nueeeeevo el barro, y volveeeeer a conversar con esa greda, y volveeeeer a pedir permiso”, para poder continuar con el proceso, ahora fortalecidos y equilibrados, como dice la mayora Carmenza.

Otro principio clave del proceso de recuperación de Ima es *pedir permiso*, entender que las transformaciones deben estar acompañadas de la orientación de guías espirituales, de los ancestros, de los Mohanes y Mohanas, de Ima misma que orienta los sentidos de la lucha territorial y comunitaria. No existe recuperación de Ima sin la participación de Ima, que orienta el camino, el pensamiento, los sentires y la acción del Pijao. Para este diálogo están los médicos ancestrales, las tradiciones médico-espirituales y las plantas sagradas. Para reconocer el camino que se debe transitar y para saber cómo transitarlo se debe hablar con los antiguos, con los dioses, con los seres espirituales, con los «hermanos menores» (animales) y los elementales de las plantas que habitan Ima. A todos estos seres hay que pedirles permiso a la hora de entrar en sus casas, cuando se recorre el territorio, cuando se les convoca en los rituales o cuando se les trae al pensamiento para pedir su orientación. *Pedir permiso* para conocer, para caminar, para orientarnos por el buen camino. Porque pedir permiso es solicitar al otro, a la otra, a Ima, la Madre tierra, y todos los seres y existencias que la habitan, que nos permita sembrar y cosechar, cazar, utilizar sus aguas, la tierra, entrar en contacto con los animales, con el





PARTE I. COMPRENDER EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA: COLONIZACIÓN, LUCHAS TERRITORIALES Y RE- EXISTENCIAS INDÍGENAS



Figura 12. Los procesos de defensa territorial implican tensiones e, incluso, enfrentamientos de los manayax con la fuerza pública. La fotografía retrata los enfrentamientos que se presentaron en uno de los desalojos realizados por las autoridades municipales de San Antonio, Tolima, en la finca Las Delicias (en proceso de recuperación) por parte de los Pijaos del RISC, en el mes de agosto de 2017. (FUENTE: HELMER PARRA, PERIÓDICO EL NUEVO DÍA).



Ima significa «tierra» en *aveki pinao*, la lengua propia del pueblo Pijao en proceso de recuperación. Y como tierra, Ima trae implícita la noción de madre, ya que es allí donde todo se crea y donde todo nace. Es importante comprender el lugar que le corresponde a Ima en la estructura cosmogónica sobre la cual se sustenta la vida del pueblo Pijao, para comprender su importancia en los procesos de lucha territorial. Ima es para los Pijaos la «Madre tierra», lo que llamaríamos en la actualidad «el territorio», que surge en el principio del mundo cuando todo estaba cubierto de agua y muchos seres no conseguían su lugar; entonces el padre sol, Ta, calienta fuerte para llevar el agua a un solo sitio con la ayuda de Ibanasca (el viento), y así crear el «mundo seco» o “la tierra caliente donde vivimos los Pijaos”, es decir, Ima. Fue así que cuando Ta engendró a Ima,

empezaron a formarse árboles, animales y plantas de todas las especies. La tierra empezó a producir alimentos y por eso es que la tierra seca se llama también Madre tierra. Nosotros decimos por eso: “Madre tierra como me crió, me redimió, me engordó y me fortaleció, me revierte en tierra” (CRIT ET AL, 2002, p. 16).

De aquí se infiere que los Pijaos se asumen como parte de la Madre tierra, porque ellos mismos son la Madre tierra y son “revertidos” a ella. Según la ley de origen, al inicio Ima solamente albergaba animales y plantas, y los espíritus de las capas frías (agua) y calientes (aire) del mundo se la pasaban peleando porque no habían entendido lo que era el equilibrio. Fue ahí cuando los dioses crearon a Ima, la capa seca del mundo que está en el medio, y es allí donde se combinan y equilibran las fuerzas frías y calientes para que nazca el alimento de los dioses y de la gente (humana y no-humana). Y por eso es que la mujer es del frío y el hombre es del calor, y el hecho de estar juntos produce un equilibrio en el mundo. Ima es, entonces, el lugar donde los Pijaos habitan y donde contribuyen “para que se mantenga el equilibrio entre lo frío y lo caliente, como manda nuestra tradición” (CRIT ET AL, 2002, p. 11-21).

En esta primera parte tenemos como propósito comprender el proceso de recuperación de Ima, a partir del análisis de algunos escenarios claves relacionados con la historia del pueblo Pijao, en particular con las comunidades situadas en el suroccidente del departamento del Tolima, Colombia. Para esto, en primer lugar, se propone un recorrido de tipo historiográfico, en el que se resume la historia de los Pijaos a partir de la llegada de los europeos al valle alto del Río Magdalena (sur del Tolima), desde donde avanzaron hacia la conquista de los territorios cordilleranos. A continuación, nos situamos en la historia del municipio de San Antonio de Calarma donde se ubica la comunidad Pijao referente de este estudio, el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma; aquí nos interesa analizar las dinámicas socioculturales y económico



productivas que llevaron a los indígenas Pijaos, en el siglo XIX, a insertarse en el cultivo del café, transformando sus sistemas tradicionales de relacionamiento con el territorio a través de un proceso de «campesinización» de los indígenas.

De las territorialidades mediadas por la colonización productivista y rentista de los territorios del sur y suroccidente del Tolima, pasamos a las respuestas organizativas y de movilización social diferencial que se generaron por parte de las comunidades étnicas que entran en proceso de reindianización-reetnización en la región, generando sus propias estructuras organizativas y reivindicativas, y teniendo como centro de lucha la recuperación de sus territorios ancestrales. Estas luchas han estado mediadas por la recuperación onto-epistémica, en lo que denominamos como un proceso de re-existencia cosmopolítica para «volver al origen», cuestión que ha permitido a los Pijaos de San Antonio de Calarma recuperar una serie de sabidurías propias o *Concepciones-vida* con las cuales redimensionar sus relaciones vitales con Ima. Cerramos esta primera parte con un estado del arte sobre los debates contemporáneos que se han dado sobre los territorios indígenas en Colombia, entre los años 2010 y 2020.



Capítulo 1. LOS PIJAOS: GENTE QUE BROTO DE LAS PIEDRAS

Y la noticia que puedo dar de mi parte será la misma que acá advierto con buen zelo y deseo de que se encaminen los medios necesarios para esta pacificación como cosa que tanto ymporta al servicio de Vuestra Magestad y quietud destas provincias [Al margen: haze relación de la tierra del enemigo y de las parcialidades de los yndios y sus nombres y el número dellos] la que ocupan los yndios reveldes [pijaos] es toda montuosa y de ásperas sierras en distancia de çinquenta leguas de largo desde los términos de la çiudad de Ybagué y Cartago asta los de Timaná y Popayán y tienen su avitacion en muy hondas quebradas de la mayor aspereza y rigor de la montaña. Y los de la parte occidental ynquietan a Cartago, Buga, Cali, Caloto y a Popayán son de diversas parçialidades llamadas Quindio, Canchuma, Bulira, Totorambo, Calotos y Turibios. Y los que confinan (...) a la parte oriental con las çiudades de Ybagué y Timaná son los de las parçialidades de Mola, Cacataima, Otaima, Beuní, Mayto, Amoyá, Ambeima, Yrico, Paloma, Valle de las Hermosas, Ambeche, Cutiva, Carnicerías y Los Horganos asta los términos de otra naçión que llaman paezes circunvecinos a Popayán y Timaná y según la más cierta relación y tanteo serán todos seys mil indios de guerra. [Al margen: abvierte el modo de la guerra que asta agora se a seguido contra estos yndios con limitadas fuerças y confusos medios] Y la que se les ha hecho a sido siempre con limitadas fuerças y confusos medios sin penetrar lo ynterior y dificultoso de la montaña con ydas y vueltas de breve tiempo y de importancia poca dexando al enemigo el animo yndignado y la tierra libre para las ynquietudes y graves daños que de hordinario a hecho a los pueblos y haciendas de españoles y naturales de paz, salteando en los caminos reales a los pasajeros que andan en la comunicación y comercio destos Reynos a los del Piru (ARANGO, 2017a, p. 388).

Quien escribe es el teniente general Domingo de Erazo. Está informando al capitán general del Nuevo Reino de Granada y presidente de la Real Audiencia de Santafé, Juan de Borja, sobre la guerra contra los indios Pijaos. Fechado el 28 de enero de 1607, este es uno de los primeros documentos de la conquista donde se menciona a los indígenas Pijaos, y tiene como fin informar sobre la campaña de “reduçion y castigo de los yndios pixaos por horden del presidente don Juan de Borja” (ARANGO, 2017a, p. 387). Aquí ya se puede entrever la manera como serían representados más adelante los Pijaos por los conquistadores, cronistas y funcionarios españoles: ingobernables, crueles y antropófagos.

Reseñan los Cronistas de Indias que fue hacia el año 1538³⁵ cuando se produjeron los primeros encuentros entre las tropas invasoras españolas y los grupos sociales (tribus) indígenas ubicados en el valle alto del Río Magdalena, los cuales fueron nominados genéricamente como “nación Pijao” por su ubicación territorial y por algunas semejanzas de carácter cultural, costumbres, lengua, expresiones mítico-religiosas, entre otros aspectos³⁶. En los relatos escritos por los europeos, paradójicamente se presentaba los

³⁵ En este año se conocen los primeros registros de fundación de las primeras ciudades, como Timaná, en el valle alto del Magdalena.

³⁶ La identificación y clasificación de las “naciones indígenas” fue un problema común para los europeos en el proceso de conquista del “nuevo mundo”. Para ampliar en el debate sobre este tema, sugerimos la compilación hecha por Christophe Giudicelli (2018) *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas*



indígenas como invasores de su propio territorio, cuestión con la que se justificó su reducción a sangre y fuego hasta su (supuesto) exterminio, tal como lo relata, en 1611, el contador y veedor Andrés Pérez de Pisa en su *Informe sobre la guerra contra los pijaos*, que da cuenta de los avances y retrocesos de las jornadas organizadas por el presidente Juan de Borja para la reducción este pueblo (ARANGO, 2017b, p. 58):

(...) Estos yndios Coyaimas y Natagaimas antes de ser rreducidos estaban poblados en las rriveras de los Ríos de la Magdalena y Cabrera y en otros sytios ocultos cercanos al valle de Neyva y camino que va deste nuevo rreyno a la gobernación de Popayán y provincia del Piru, y acomodados a su defensa y éstos aun más que los de la sierra ynfestaban el dicho valle y camino haziendo en él muchos robos y muertes dificultando y casi imposibilitando la comunicación.

(...) A esta guerra ya no se debe dar nombre de conquista sino de prisión de salteadores y forajidos, que es más difícil de conseguir pues las rreliquias de este viçio no se han podido consumir en estos rreynos con su copiosa poblaçon y fuerça de las justicias de Vuestra Majestad y estos conviene que sean consumidos y acabados syn alçar la mano dellos hasta que no quede ninguno porques sin dubda que si quedasen doçe causarían la misma inquietud que doçientos. (PÉREZ DE PISA [16011] CITADO POR ARANGO, 2017b, p. 76-77).



Figura 13. MAPA. Poblamiento del sur del Departamento del Tolima hasta inicios del siglo XIX. A) Villa de la Purificación; B) Prado; C) Santa Rosa; D) Espinal; E) Guamo; F) San Luis; G) Valle de San Juan; H) Santa Bárbara de la Esmeralda; Y) Miraflores; J) Ibagué; K) Chaparral; L) Ataco; M) Coyaima; N) Natagaima; O) Alpujarra; P) Dolores. (FUENTE: ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, AGN; REF. 370A, 1805).

entre taxonomía, memoria y reapropiación. Por su parte, Arango (2022) propone algunas referencias de casos paradigmáticos sobre este asunto en Abya Yala, en particular sobre los llamados “chichimecas” en México, los “mapuches” en Chile y los “pijaos” en Colombia (p. 116 y ss).



En la actualidad la nominación histórica de los «Pijaos» como agrupación o nacionalidad étnica unificada está sujeta a debate. En concordancia con el estado actual de la discusión y con los procesos de autorreconocimiento y reetnización de este pueblo indígena, utilizamos el etnónimo «Pijaos», por ser la más reconocida en Colombia. Pero, como en el caso de otros grupos indígenas en Abya Yala, el pueblo Pijao se encuentra en proceso de re-descubrimiento de estos referentes. Hasta que se llegue a un consenso mayoritario, seguiremos utilizando la denominación «Pijaos», que es la que se ha posicionado públicamente y que es reconocida por muchas comunidades. Incluso es la que utilizan en su Plan de Vida “El Convite Pijao. Un camino, una esperanza” (CRIT ET AL, 2002).

Para la antropología moderna, por sus características raciales y lingüísticas los Pijaos son considerados descendientes de la familia Caribe (Karib). Hacia la década de 1940, a partir de investigaciones realizadas por Paul Rivet sobre “la influencia Karib en Colombia”, se colocó en duda la pertenencia de los Pijaos a esta familia, bajo el argumento de que, para los cronistas de la conquista y la colonia, el nombre “indios caribes” era utilizado para denominar a todo grupo indígena que practicara la antropofagia. Según Cubillos, estudios lingüísticos, etnográficos y arqueológicos alternos permiten establecer, con certeza, que efectivamente “el subgrupo Pijao pertenece a la gran familia lingüística Karib” (CUBILLOS, 1946, p. 48).

«Pijaos» fue la denominación dada por los ibéricos al conjunto de grupos sociales o tribus que ocupaban los territorios de lo que hoy son los departamentos del Tolima y Huila, así como el noroccidente del departamento del Cauca, el occidente del Valle del Cauca, el eje cafetero y el suroriente de Cundinamarca. En investigaciones actuales, que tienen como sustento las Crónicas de indias y otros documentos históricos, en lo que fueran las gobernaciones de Popayán y Neiva, Cortés Tocarema (2018) reseña que hacia el siglo XVI había presencia de por lo menos 70 grupos sociales o tribus, señalando como principales las siguientes:

Aipe, Ambeyma o Ambeima, Amoyá, Anayma, Anaytoma o Anaitoma, Beuní o Beuini, Behuní o Biuní, Bintima o Bintimay, Baima, Bulira, Vulira o Bolira, Cacatayma o Cacataima, Calarama, Canchuma, Conveyma, Coyaima, Cutiva o Cutiba, Guarro, Guauro, Irico, Luima, Luluma, Lulura, Maito o Mayto, Metayma, Mitayuca, Mola, Natagayma o Natagaima, Otayma, Otaima o Ataima, Poina, Yaporaje, Yaporogo o Aporoje, Quindio, Tamagale o Tamagala, Tamara, Tuamo, Tumbo, Tutumo o Totumo, Umbeche, Ylucuta, Ytaima, Yulima y Yumbo (p. 22).

Por su parte Arango (2000), señala que la “historiografía ha encontrado por lo menos un centenar de grupos que han sido generalizados con el nombre de pijaos” (p.



Algunos de estos nombres hacen parte todavía de la toponimia de la región del Tolima grande (departamentos del Tolima y Huila) y, por ese medio, han pervivido como parte de la cultura del pueblo Pijao, vinculados a sitios sagrados y a nombres de comunidades o resguardos. Así mismo, parte de la memoria lingüística de las tribus ancestrales Pijao se conserva en los apellidos de los Pijaos supervivientes (SALMORAL CITADO POR CORTÉS TOCAREMA, 2018, p. 23).

A pesar de que el etnónimo que se ha posicionado públicamente es el de «Pijaos», en los registros y fuentes historiográficas se identifica que también han sido llamados *pinaos*, *pingaos*, *pixaos*, *bipxaus*³⁷, *bijaos*, *pexaos*³⁸, *pexos*³⁹, *panas/panax* o *panax pexus*⁴⁰. Al parecer, la denominación Pijao corresponde a un cambio que los conquistadores hicieron en la estructura sintáctica del nombre “pinao”, queriendo denotar el hecho de que estos indígenas andaban desnudos, con “la pija” (el pene) sin cubrir⁴¹. Izquierdo (2010) reafirma esta versión citando al sacerdote, conquistador y cronista Pedro Ordóñez de Ceballos, así como al cronista colonizador Fernández de Oviedo, al señalar que:

Por la costumbre de vestir hermosas prendas adornadas de oro que no cubrían sus genitales y pintar sus cuerpos con el tinte vino tinto de la Bija, los conquistadores españoles les llamaron inicialmente Bipxaus (bijaos), que así llamaban los [indígenas] paeces a uno de estos cacicazgos, para finalmente y de manera peyorativa usar la palabra pijao (IZQUIERDO, 2010, p. 105).

Esta versión es aceptada por los mismos Pijaos, quienes en su plan de vida dicen que “los españoles encontraron a los antiguos indígenas de por aquí desnudos y se sorprendieron de verles sus órganos sexuales tan grandes, por lo que desde entonces los llamaron *pingaos* queriendo decir «hombre de pija grande»” (CRIT ET AL, 2002, p. 25).

³⁷ Según Fray Pedro Simón, los Paeces llamaban a los Pijaos como “Ambiguexs”, que significaría Brujos o Bipxaus (citado por Ramírez Sendoya, P., 1952, Diccionario Indio del Gran Tolima).

³⁸ Según reseña Fray Pedro Aguado [cronista de indias] (Bolaños, 1944, p. 50).

³⁹ Reseñado por Espinosa Arango (2009, p. 3).

⁴⁰ El mayor Humberto Tapiero Yate, líder Pijao del departamento del Tolima, señala que el nombre real de los que hoy se conocen como “indígenas Pijaos” es *Panas* o *Panax*. Complementando este aporte, otros mayores Pijaos que han realizado investigaciones (inéditas muchas de ellas) señalan que *Panax Pexus* es la denominación ancestral completa del pueblo Pijao. El mayor Nelson Martínez Criollo, de la parcialidad Pijao de Palmira Alta de San Antonio, aclara frente a esta o cualquier otra denominación que se debe tener en cuenta el hecho de que “pueblo Pijao” como tal no existió. Como se ha señalado, eran múltiples las tribus que habitaban el territorio, cada una autónoma, aunque los juntaban aspectos estructurales de sus cosmovisiones, las prácticas culturales y la lengua, que de todas formas cambiaba en algunas nominaciones y significados, según se ha establecido en el proceso de revitalización del *Aveki Pinao* (habla Pijao). Eso explica que hoy se identifiquen diferentes nombres para algunas plantas, sitios sagrados o animales, tal como lo explican la médica ancestral Islena Villalba y algunos mayores en diferentes espacios de encuentro Pijao en el Tolima.

⁴¹ Los Pijaos de algunas tribus andaban desnudos, ya que el clima de los territorios donde habitaban se los permitía: moraban en las tierras calientes del valle del río Magdalena.



Por su parte, en sus *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Fray Pedro Simón (cronista Franciscano [1574-1628]) dice sobre la nominación de los Pijaos que:



Como se ve, la generalidad del etnónimo «Pijao» es problemática ya que, como señala Arango (2022), no existen evidencias contundentes que permitan establecer con certeza que todos los grupos sociales que habitaban el valle alto del Río Magdalena hayan

pertenecido a una misma “nación”. Sin embargo, es claro que el conocimiento de los recién llegados no era suficiente para identificar las particularidades de las tribus que habitaban el territorio, por lo cual buscaron una nominación inicial que les permitiera identificar y agrupar a los indígenas. Para el caso de los Pijaos, esta nominación general se pudo haber dado por la identificación de características socioculturales comunes en las tribus, tales como la antropofagia, la desnudez y la deformación corporal⁴² (CORTÉS TOCAREMA, 2018; VELASQUEZ, 2020; ARANGO, 2022), que pudieron llevar a pensar a los españoles en una denominación que unificara a estos grupos diversos y dispersos que habitaban el valle alto del Río Magdalena, así como la Cordillera Central de Colombia.

1.1 Organización social y estructura comunitaria frente a la invasión

Sobre la organización social tradicional de las tribus que componían al pueblo Pijao en el periodo de la invasión europea no existen investigaciones a profundidad. Faust (1985) concluye en sus estudios con Coyaimas y Natagaimas (tribus Pijaos), que a partir de las concentraciones de apellidos identificados en regiones diferenciadas se puede inferir que se organizaban en clanes exogámicos patrilineales, con sentido de patrilocalidad (p. 6). A partir del trabajo de memoria con los mayores de las comunidades y a través de revisión de documentos históricos y apoyados en datos antropológicos y arqueológicos, el mismo pueblo Pijao en su proceso de re-existencia ha identificado que su estructura social antes de la invasión europea era “segmentaria”, esto es, que se agrupaban por familias en territorios definidos.

En el Plan de Vida “Convite Pijao” (CRIT ET AL, 2002, p. 22) se argumenta que los grupos familiares estaban conformados por entre 50 y 100 parientes que llevaban el nombre del personaje principal o mayor del grupo. El conjunto de grupos componía una provincia, que se puede entender como un grupo de descendencia común o linaje. Las provincias más grandes estaban ubicadas en el valle del río Magdalena, en Coyaima y Natagaima, en Amoyá, Ambeima, Iríco, Paloma, Maito y Biuni (CRIT ET AL, 2002, p. 22).

Estas agrupaciones familiares pocas veces se juntaban. Y cuando lo hacían, era sobre todo para participar en guerras contra otros pueblos. Esta característica de no tener

⁴² En particular la deformación craneal, que era una práctica consistente en que “a los niños luego que naçen les entablan las cabezas hasta que se les hunda la frente y el cogote y le quiebran y estiran la nariz para que le quede corva y larga” (AGI, PATRONATO, 196, R. 27, f. 991r CITADO POR ARANGO, 2022, p. 118).



una estructura organizativa centralizada contribuyó a la estrategia inicial de defensa Pijao frente a la invasión europea, ya que los españoles tenían que enfrentar a los grupos de forma independiente, y al no tener los Pijaos una autoridad política superior, para los conquistadores era difícil negociar y llegar a acuerdos comunes con todas las colectividades (CRIT ET AL, 2002, p. 22).

Señala Oliveros (2000) que una de las circunstancias de la derrota Pijao por parte de las fuerzas invasoras de Juan de Borja fue la rivalidad que sostenían algunas tribus del valle (zona plana y caliente) contra los Pijaos de la sierra. Así, de Borja logró aliarse con los Coyaima y luego con los Natagaima, bajo la promesa de no someterlos al sistema de encomienda⁴³ y respetar sus territorios, con lo cual:

la división de la nación Pijao, el debilitamiento de los guerreros de la sierra originado por la crueldad de las “estrategias de pacificación” que incluían los métodos de tierra arrasada (quemar cultivos del enemigo) y el secuestro de mujeres y niños a cambio de la entrega de guerreros indígenas, la muerte de Calarcá, jefe de la confederación Pijao y símbolo de su lucha, fueron los principales factores que determinaron la derrota de la resistencia Pijao (OLIVEROS, 2000, p. 113).

Numerosas tribus del pueblo Pijao se caracterizaron por su tesón en la resistencia a la invasión española, y en su condición de guerreros fueron reconocidos por “su valor, bravura y persistencia frente al conquistador” (CUBILLOS, 1946, p. 47), hasta el punto de considerar primero la muerte antes que la servidumbre de la conquista. De la negociación entre conquistadores invasores y algunas tribus Pijaos (Coyaimas y Natagaimas) resultaron, en 1606, los primeros títulos de resguardo, con lo cual se garantizó “una vida cultural relativamente independiente, aunque bajo la influencia de los españoles” (FAUST, 1985, p. 2).

En lo que refiere al funcionamiento de la estructura comunitaria de los Pijaos en el contexto de la resistencia a la invasión de sus territorios, Lucena Salmoral (1964; 1965) analiza los informes que el presidente Juan de Borja envía a la corte española en las primeras décadas del siglo XVII, identificando lo siguiente:

- Al estar compuesto por múltiples organizaciones tribales independientes (o parcialidades, como las llama Lucena), no se puede decir que el pueblo Pijao tuviera una organización social de tipo piramidal en la que el poder fuera ejercido por una sola persona. Al contrario, cada parcialidad contaba con su propio líder. Dice al respecto Juan de Borja: “No le conocen superior.

⁴³ La *encomienda* era una institución de administración social colonial (de carácter feudal) que establecía la servidumbre de los indígenas a los conquistadores y colonos a cambio de protección.



Divídense en parcialidades y aunque esto es causa de que las paces tengan efecto dificultoso y ser intratables y mal seguro cualquier género de pacto, por otra parte nos está bien, porque si se gobernaran por una cabeza, como fuera de muy razonable orgullo, inquietaran fácilmente todo el Reino" (CITADO POR LUCENA SALMORAL, 1965, p. 375).

- Los liderazgos de las parcialidades no eran permanentes sino temporales y cambiantes, por lo que dependían de criterios como “la valentía” y “el poderío (sobre todo espiritual)”: “no reconocen ningún superior, ni cacique, sino al que más valiente fuere y a los mohanés” (JUAN DE BORJA CITADO POR LUCENA SALMORAL, 1965, p. 375).
- Al ser los liderazgos descentralizados y cambiantes, los Pijaos lograron prolongar su resistencia por más de 70 años, “ya que el sometimiento o tratado de paz con una tribu no afectaba en nada a las demás, que luchaban con entera autonomía” (LUCENA SALMORAL, 1965, p. 375).
- En casos excepcionales, los Pijaos se confederaban estratégicamente. Esta juntanza era temporal, así como la elección de los caciques que la lideraban: “Eligieron para esto los indios por su capitán general a un valentón llamado Calarcá, indio famoso entre ellos, por serlo sus hechos en toda ocasión de guerra” (LUCENA SALMORAL, 1965, p. 376).
- La participación de los Pijaos en los combates de la guerra estaba mediada por el trabajo místico de los mohanés (líderes espirituales), quienes a través de diferentes prácticas rituales establecían la pertinencia o no de los enfrentamientos.
- La emboscada era táctica principal de los Pijaos en la guerra. Atacaban de sorpresa en pasos difíciles para, en seguida, retirarse.

1.2 La guerra contra los “bárbaros y belicosos” Pijaos y su territorio

Fue en 1611 que el presidente de la Real Audiencia de la Nueva Granada, Juan de Borja, informa al rey de España que su designio de someter al pueblo Pijao estaba cumplido. De ser un pueblo libre, los Pijaos que no fueron asesinados por las espadas, las balas de mosquete, los virus y los perros de caza a nombre de la iglesia católica apostólica y romana y del rey de España, pasaron a la servidumbre del sistema colonial, viéndose reclusos en su propio territorio, afectándose con ello la estructura sociocultural y el sistema de representaciones cosmogónicas del pueblo:



Los procesos de conquista y colonia europeas eliminaron [las] figuras de autoridad espiritual, cultural y militar [de los Pijao], los mohanés, quienes según el mito de origen se resguardaron en las fuentes de agua salada, junto con sus guerreros. A finales del siglo XIX lucharon por sus tierras y a mediados del siglo XX las perdieron casi en su totalidad. En la actualidad, bajo la preocupación de haberse asimilado a la población mestiza, llevan a cabo procesos de reetnización. La lengua Pijao se considera ya extinta, y sólo se conservan listados de vocabulario de mediados del siglo XX recopilados por Alicia Dussan, Gerardo Reichel Dolmatoff y Roberto Pineda. (MINCULTURA, S.f., p. 1).

Los que no murieron y no lograron ocultarse, pasaron a la servidumbre del sistema colonial; resistieron al exterminio quedándose en sus territorios ancestrales y fueron integrados, forzosamente, al mundo de los invasores que los esclavizaron y evangelizaron. Bajo la sombra de estas imposiciones vivieron los Pijaos durante los siglos XVII y XVIII, y en el siglo XIX fueron considerados extintos por la sociedad mayoritaria de la república de Colombia:

afrontaron la pérdida de su cultura, el poder de decisión sobre su pueblo y, al igual que la serpiente de Yaco-Molana (Natagaima), emergida del lago antiguo del desierto de La Tatacoa, fueron conjurados y convertidos en piedras con alma de indio. Pero la piedra se agrietó y dejó brotar los espíritus indígenas que se reunieron de nuevo a recordar su historia y, por ello, volvieron a escucharse los mitos ordenadores [de su mundo y su cultura] (OLIVEROS, 2000, p. 136).

Es por esto que se dice que los Pijaos son gente que nació o brotó de las piedras. Y también porque los Pijaos que se resistieron a la invasión europea y no quisieron integrarse al sistema opresor colonial, huyeron hacia las montañas de la Cordillera Central, donde se ocultaron. Ya algunas tribus vivían en las montañas antes de la llegada de los invasores, y fueron llamados por los cronistas e historiadores como “Pijaos de la sierra”:

La dicha cordillera [central] donde avitan los Indios Rebeldes es la de mayor aspereza que se conoce en todas las Indias de altísimos cerros y quebradas hondas, espesísimos bosques y muchos riscos y despeñaderos de muy gran peligro sin apacibilidad de tierra llana con más apropiada disposición para fieras que para avitación de hombres humanos (JUAN DE BORJA CITADO POR VELÁSQUEZ, 2018, p. 21)

Vivir en la montaña permitió a algunas colectividades Pijaos resistir con mayor efectividad la invasión europea, porque les impidió hacer uso a los españoles de dos de sus recursos bélicos más importantes: los caballos –cuyo tránsito se dificultaba por los altos cerros, las hondonadas quebradas, los espesísimos bosques y los peligrosísimos riscos y despeñaderos de los que habla Juan de Borja–, y el combate en tierra llana, que había sido perfeccionado por los ibéricos en las sangrientas guerras europeas de los siglos XV y XVI: “esto terminó por reconfigurar el tipo de combate de las tropas de la Corona, las cuales debieron adaptarse, en este caso, a una guerra de guerrillas, de desgaste y de supresión de recursos” (VELÁSQUEZ, 2018, p. 21).



A pesar de los intentos de exterminio del pueblo Pijao y de los empeños por conquistar sus territorios por parte de las huestes de Juan de Borja, los descendientes Pijaos aún re-existen con características étnicas propias en lo que refiere a aspectos socioculturales como la lengua (en proceso de recuperación), los mitos de origen y las formas de organización social:

Todo el territorio del sur del Tolima está lleno de nuestra cultura y de nuestra memoria; no solo de quienes nos reconocemos como Pijaos, sino también la población campesina que no se reconoce todavía como indígena, compartimos esta unidad y un sistema de creencias, compartimos nuestros apellidos y los rasgos físicos parecidos a la tierra, tenemos una herencia familiar de ocupación de un territorio ancestral y la práctica de unas tradiciones culturales arraigadas como el trabajo comunitario, los convites, el uso de la tierra y la organización social alrededor del cabildo quien ejerce autoridad y gobierno (CRIT ET AL, 2002, p. 12).

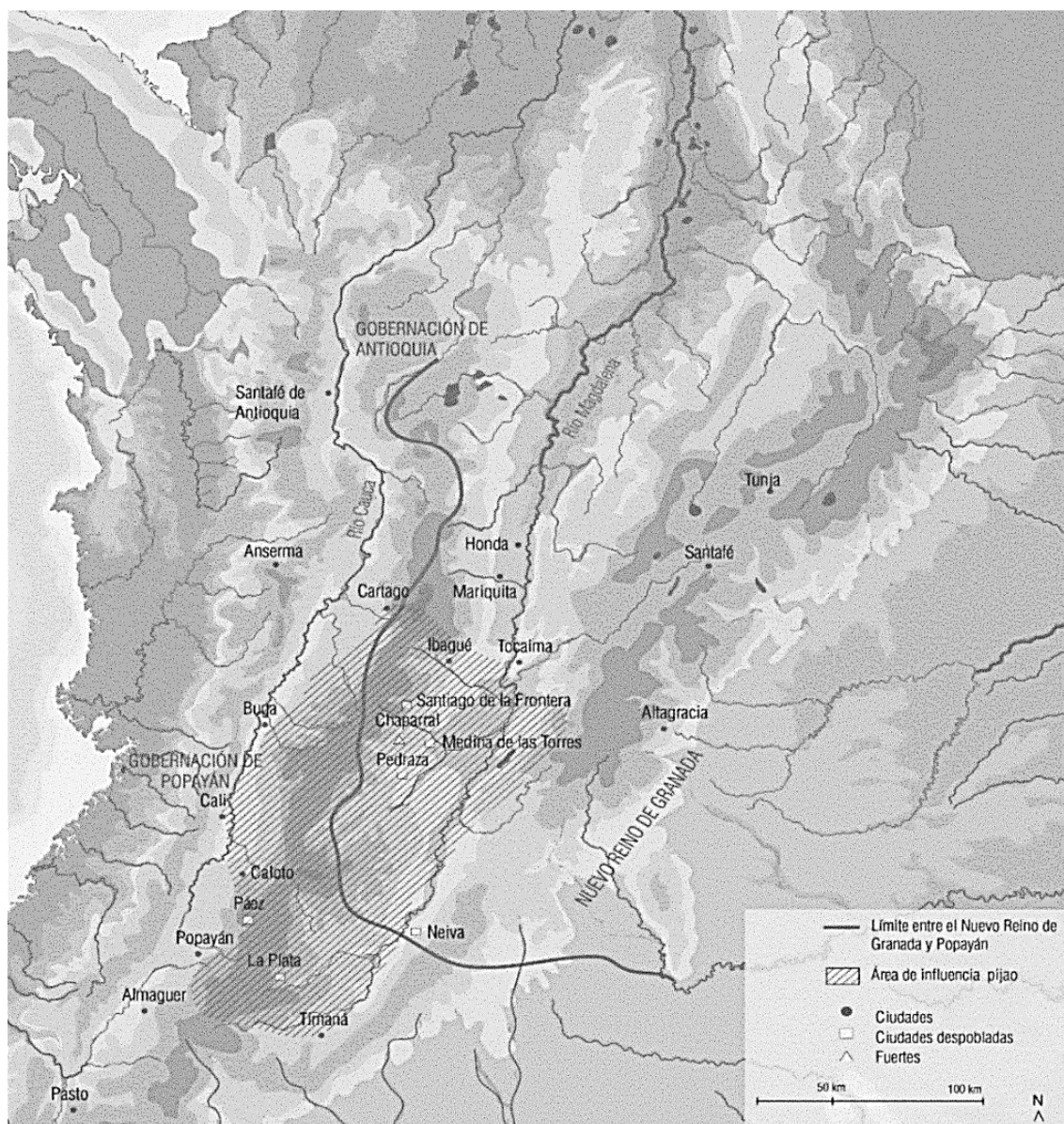


Figura 16. MAPA: Teatro de la guerra Pijao 1562-1611. (FUENTE: MONTROYA, 2022, p. 103).



Los territorios ancestrales y las tribus Pijaos quedaron, en el siglo XVI, a mitad de camino entre Santafé de Bogotá, capital de la Real Audiencia de Granada (Nuevo Reino de Granada), la Gobernación de Popayán y otras poblaciones que, como Quito, se conectaban hacia el sur del continente por el Camino Real del Perú. Eran los tiempos del rey Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico, y en esos territorios que hoy conocemos como los departamentos del Tolima y el Huila, parte de Caldas, Risaralda, Quindío, Valle, Cauca y Cundinamarca, los invasores vieron interrumpidos sus negocios, su comercio y sus comunicaciones por los asaltos, ataques e incursiones realizadas por los guerreros nativos porque, como dice el mayor Humberto Tapiero Yate: “si no peleábamos, nos esclavizaban y nos mataban, y si peleábamos nos esclavizaban y nos mataban. Entonces peleamos hasta la muerte” (2022).

Entre los siglos XVI y XVII, los Pijaos resistieron férreamente a la invasión de sus territorios, por lo cual fueron representados en relatos como las Crónicas de Indias como “bárbaros y belicosos”, gente de “mala inclinación y fiereza” y “traidores”, tal como lo refiere el contador y veedor español Andrés Pérez de Pisa en su crónica *Relación de la guerra contra los indios Pijaos* (1611), que da cuenta de las ofensivas de don Juan de Borja en el territorio Pijao del alto Magdalena (ARANGO, 2017). Pérez de Pisa describe la forma como los invasores construyen una narrativa reivindicativa de sus acciones, al tiempo que denigran y criminalizan la figura del Pijao:

Es tan singular la mala inclinación y fiereça destos yndios pijaos y el odio que tienen a nuestra amistad que habiéndose usado con ellos en esta ocasión y en otras antiguamente términos muy suaves y ofreciéndoles todas las comodidades que se pidiesen así en su población y Estado //f. 539v.// como en el modo de vivir, y dado libertad con muy buenos tratamientos a algunos prisioneros que volviendo a sus tierras desamedrentasen a los otros asegurándoles del buen acogimiento no ha sido posible asegurarse ni venir a obediencia con sana paz antes éstos libertados y beneficiados an acaudillado después tropas y emboscadas donde los soldados han recibido mayores daños, y los que han salido a dar la paz y obediencia han traído falsos designios como lo ha mostrado la experiencia en acaecimientos de tiempos pasados y presentes que no refiero a Vuestra Majestad por excusar prolijidad (CITADO POR ARANGO, 2017, p. 74).

Es claro, en estos primeros siglos, que la conquista y colonización de los territorios “del nuevo mundo” no solo se consolidó por medio de la ocupación territorial y a través de la imposición de un modelo sociocultural y económico-productivo exógeno. La invasión también se dio a través de la construcción de un imaginario que identificaba a los indígenas como “salvajes y peligrosos”. Para el caso de los Pijaos, se fabrica una retórica colonial que hace “una semblanza del varón español frente a la imagen oscura del Pijao”, donde se presenta al europeo como “atlético y equilibrado”, mientras que el



indígena es “deforme⁴⁴ y feroz”, por lo que se convierte en una obligación de la corona aplicar la “corrección justa de los erróneos Pijaos” (BOLAÑOS, 1994, p. 42-48). En este contexto, la imagen del indio Pijao del Nuevo Reino de Granada tuvo fundamentalmente tres rasgos que dominaron el relato historiográfico desde el siglo XVI hasta el siglo XX: el barbarismo, la antropofagia y la delincuencia (BOLAÑOS, 1994, p. 29 y ss).

Lo mismo sucederá con el territorio Pijao. Siendo para las tropas invasoras un factor estratégico para la guerra, De Erazo (1607, CITADO POR ARANGO 2017a) reseña a Ima, el territorio Pijao, como si estuviera describiendo a un personaje cruel e ingobernable, uno más de aquellos que la corona española debía pacificar. De esta forma, con estos calificativos describían a Ima los invasores europeos:

“Destas provincias la que ocupan los yndios reveldes es toda montuosa y de ásperas sierras”. | “Tienen su avitacion en muy hondas quebradas de la mayor aspereza y rigor de la montaña”. | “La escabrosidad de los montes y ásperas quebradas”. | “Y la [guerra] que se les ha hecho a sido siempre con limitadas fuerças y confusos medios sin penetrar lo ynterior y dificultoso de la montaña con ydas y vueltas de breve tiempo y de importancia poca”. | “Tierra tan áspera donde el enemigo haze su habitación y comidas siendo ymposible que las del sustento hordinario de los soldados se puedan meter en cavallos ni en hombros de yndios amigos”. (DE ERAZO [1607] CITADO POR ARANGO, 2017a, p. 387. SUBRAYADO FUERA DEL TEXTO ORIGINAL).

«Monstruosa, honda, áspera, rigurosa, escabrosa, dificultosa». Esos eran los adjetivos con los que los ibéricos se referían a Ima en el proceso de conquista de los territorios Pijaos. Como se evidencia, la tierra y la naturaleza fueron factores estratégicos para la resistencia, y luego para la dominación del pueblo Pijao en tiempos de la invasión europea. Ima, el territorio, fue determinante en la resistencia indígena, ya que cuando los invasores incursionaban en la región, los Pijaos rozaban sus propios cultivos con el fin de impedir que éstos se abastecieran. Con el tiempo, los ibéricos aprendieron estas tácticas de lucha y las aplicaron en contra de los Pijaos. Iniciando el siglo XVII, cuando por fin se concretaba la conquista sobre los indomables Pijaos, las comisiones de españoles que llegaron al fuerte de San Lorenzo de Chaparral informaban, según Ortiz Vidales (2011), que: “se han destruido 970 labranzas de maíz, se han incendiado 184 bohíos y tan solo 50 indígenas han caído prisioneros” (p. 12). Lo mismo sucedió en Ambalema: “se capturó únicamente a 21 indígenas, pero en cambio, la tala de bosques y sembrados ha sido total”

⁴⁴ Refiere a la práctica Pijao de “deformar su figura”. Está demostrado que los Pijaos practicaban intervenciones corporales en sus cráneos y nariz. Esta práctica es presentada por los cronistas europeos o criollos como “deformaciones”: “luego que nacen, les entablan las cabezas hasta que se les junta la frente y el cogote” (Fray Pedro Simón citado por Bolaños, 1994, p. 52). Dice Bolaños (1994) que las “deformaciones” afianzan en la sociedad del Nuevo Reino de Granada la idea de “monstruosidad” del Pijao, convirtiéndolo “en un bárbaro horripilante cuya destrucción todos consideran justa, y, lo que es peor aún, reconfortante (p. 53).



(ORTIZ VIDALES, 2011, p. 12-13). Así, mientras para los Pijaos Ima es una aliada, para los invasores españoles la naturaleza se convierte en un enemigo estratégico más a combatir:

Transcurren los meses y las tropas peninsulares continúan su guerra, no tanto contra los indígenas que son difíciles de sorprender, sino contra la propia naturaleza; pues su acción exterminadora se dirige principalmente contra la flora y la fauna que pueda proporcionar alimento a una tribu que solo pueden derrotar por hambre. Por eso, periódicamente, cuando se acerca la época de recolección de las cosechas, parten destacamentos “pacificadores” a luchar contra los sembrados de maíz y las manadas de animales montaraces, pues su propósito es borrar de la faz de la tierra no solo a la nación indomable, sino también a todos los recursos que la favorezcan (ORTIZ VIDALES, 2011, p. 13).

La estrategia de “barbarizar” y “beligerar” a los Pijaos y a sus territorios, contribuyó a consolidar una estrategia de “fabricación del enemigo” (MONTROYA, 2022) a través de su “representación monstruosa” (BOLAÑOS, 1994), en la que se recalca insistentemente que los Pijaos son “gente áspera y que comen carne humana” (MONTROYA, 2022, p. 98), y que, además, “vendíanse los hijos mutuamente para comerlos asados o en viudos clásicos” (BEDOYA, 1950 CITADO POR BOLAÑOS, 1994, p. 49), con lo cual se legitimó la violencia de la conquista –el genocidio– y la incorporación forzada al sistema colonial de aquellos Pijaos que no fueron reducidos en combate, lo cual llevó a su supuesta “extinción”.

Hay que decir, también, que en el proceso de conquista de los Pijaos hubo alianzas entre los indígenas y las huestes invasoras⁴⁵. Quizás el caso más conocido sea el de “Baltasar”, cacique de los Coyaimas, así llamado por haber recibido el sacramento del bautismo por parte de los españoles. La historiografía reseña que su conversión se dio al contraer matrimonio con una blanca española, convirtiéndose, por esta vía, en un traidor para los indígenas, sobre todo para el cacique Calarcá, uno de los más importantes guerreros Pijaos que vivió entre los siglos XVI y XVII:

Calarcá odiaba profundamente a don Baltasar por haberse este casado con una española, de la que hubo un hijo. Su venganza fue robar al niño y comérselo, devolviendo los huesos al afligido jefe Coyaima. Esto fue lo que indujo a don Baltasar a lanzarse a la guerra contra los Pijaos, del lado de los españoles (LUCENA SALMORAL, 1964, p. 1266).

⁴⁵ Arango (2022) propone un interesante análisis, desde una perspectiva historiográfica, sobre las alianzas entre Pijaos y españoles. En una crítica a historiadores colombianos que han trabajado estos procesos, su propuesta señala que calificar de “traición” las “alianzas” entre actores de la conquista (conquistadores y conquistados), lleva a ocultar “los procesos de entrelazamiento sociocultural que experimentan todos los grupos humanos que por conveniencia o azar tienen encuentros, cohabitan y luchan por mantener privilegios como el territorio o las costumbres” (p. 370).



Por medio de estas alianzas con indígenas, los españoles aprehendieron algunas de las estrategias bélicas de los nativos, sustentadas fundamentalmente en la técnica de la emboscada, y en la dependencia del territorio para el abastecimiento de los guerreros. De este modo, como señala Lucena Salmoral (1964), los Pijaos “no fueron aniquilados en una batalla espectacular, sino en infinidad de escaramuzas y, principalmente, por hambre, ya que la táctica de las tropas españolas era cortar y quemar sus sementeras” (p. 1268).

En 1610, con la muerte del cacique Calarcá a manos del capitán Diego de Ospina⁴⁶ en la mesa del Chaparral (hoy municipio de Chaparral, Tolima), inicia el declive de la resistencia Pijao que durará, por lo menos, hasta 1615, según los informes enviados a la corona española por presidente Juan de Borja y otros documentos históricos. Y surge, en este periodo, la versión de que “la nación de los pijaos desapareció sin dejar vestigio de la civilización que hubiera alcanzado” (HENAO & ARRUBLA, 1929, p. 198), la cual se reprodujo hasta por lo menos la década de 1940, cuando Richel-Dolmatoff y Dussan recolectan en el Quindío y el Tolima datos etnológicos y lingüísticos “que nos lleva a considerar la hipótesis de que aún hoy quedan restos Pijaos en Colombia”, tal como lo reseña Lucena Salmoral (1964, p. 1268).

Hoy sabemos que entre los siglos XVIII y XIX los Pijaos sobrevivientes fueron integrados a la sociedad colonial y, en este periodo, se enmascara su singularidad como pueblo étnico, fundamentalmente por dos motivos: la imposición colonial, que niega usos y costumbres socioculturales propias y, en segundo lugar, la puesta en práctica de la estrategia de ocultamiento o camuflaje de los Pijaos como respuesta a la imposición y la violencia colonial.

En lo que refiere a la imposición colonial, hacia mediados del siglo XIX las comunidades indígenas habitantes de la región que hoy se conoce como el departamento del Tolima fueron integradas a las lógicas de la economía global. Para aquellos que habitaban sobre la Cordillera Central y en la Serranía de Calarma (municipio San Antonio de Calarma), el proceso se dio a través de lo que hemos denominado como “la colonización y territorialización productivista del Tolima”, que se da a través del cultivo del café como dispositivo productivo y sociocultural, situación que contribuyó en la consolidación de la “colonización cafetera” (PALACIOS, 2009; CATAÑO, 2012), al

⁴⁶ Diego de Ospina (1567-1630) fue un criollo conocido como “el Rey Chico”, encargado de la Justicia Mayor en las gobernaciones de Cimitarra, Timaná y Neiva. Fue capitán general, alguacil, alcalde de la Real Audiencia de Santa Fe, canciller del Nuevo Reino de Granada y encomendero de Calamoima. Fundó la ciudad de Neiva el 24 de mayo de 1612 (OSPINA, 2001).



tiempo que promovió, en gran medida, la pérdida de la identidad indígena y su consecuente integración al “campesinado”.

En el siglo XIX, los territorios Pijaos fueron apropiados por los hacendados y terratenientes vinculados al sistema feudal que regía entonces la muy incipiente economía colombiana, que apenas se integraba a las dinámicas del mercado mundial y comenzaba a sentar las bases de una industria nacional que se consolidó, hacia mediados de este siglo, “con el desarrollo de nuevos productos de exportación, entre ellos el tabaco, la quina, el café y una minería de oro y plata más moderna” (OCAMPO, 2019). Y casi un siglo después, en la década de 1940, la etnología colombiana, sorprendida, informa a la nación colombiana que ha encontrado núcleos sobrevivientes de unas tribus (Coyaimas y Natagaimas) que podrían ser consideradas descendientes del indomable pueblo Pijao.

1.3 Ley de origen Pijao: el lugar de Ima en la cosmovisión Pijao

El cosmos Pijao es complejo tanto en los elementos que lo componen como en las relaciones que se establecen entre estos elementos. Este cosmos tiene como característica central su composición en capas o niveles (lugares), que se instituyen como escenarios para la ubicación y relacionamiento de los sujetos actantes⁴⁷ (humanos y no-humanos) que participan de él. Por otro lado, la estructura relacional de este cosmos está fundamentada en la dialéctica “calor/frío”, que determina funciones y tipos de relacionamiento específicos entre los sujetos actantes, según sean las condiciones de cada capa y las características de cada sujeto actante.

El principio fundamental que sostiene el cosmos Pijao es la búsqueda de equilibrio entre fuerzas que habitan en tensión (calientes/frías; equilibradas/desequilibradas; salud/enfermedad). La capa intermedia (el mundo seco, la Gran Laguna seca, el territorio o Ima), es aquella donde habitan los humanos junto con los «hermanos menores» (animales) y los elementales de las plantas, y cumple una función mediadora, reguladora de las tensiones entre el frío y el calor.

⁴⁷ Para Latour (2005), la noción de “actante” se diferencia de la de “actor” (social) en la medida que reconoce la capacidad de agencia, la facultad de realizar acciones (hacer hacer), a actores humanos y no-humanos, en contraste a la noción de “actor”, que remite fundamentalmente a los humanos. Los actantes pueden ser humanos, pero también seres y existencias no-humanos (animales, plantas, sitios geográficos, objetos, máquinas, etc.), e instituciones, colectivos, organizaciones y demás estructuras sociales. En este sentido, el actante es un elemento participante, a través del diálogo y la acción, en una red social de relaciones.



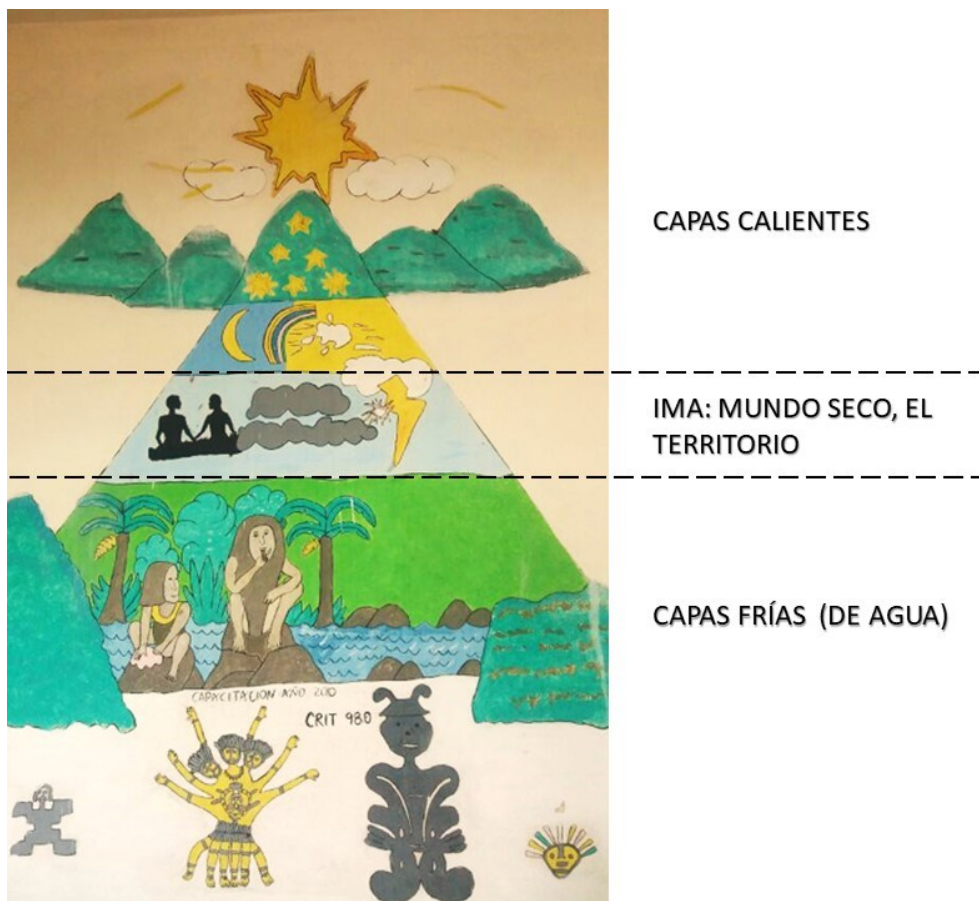


Figura 17. Representación del cosmos Pijao desde la Ley de Origen y sus capas constitutivas. (FUENTE: MURAL UBICADO EN LA EMISORA DEL CRIT 98.0 FM, ORTEGA, TOLIMA, 2018).

Presentamos a continuación una versión textual de la Ley de origen del pueblo Pijao, que fue consignada en su Plan de vida “El convite Pijao: un camino, una esperanza” (CRIT ET AL, 2002, p. 16-21). Este texto se acompaña de algunas representaciones gráficas del cosmos Pijao recuperadas de distintas publicaciones y en el trabajo de campo, las cuales posibilitan visibilizar algunos de sus elementos constitutivos y su estructura, así como entrever el sistema relacional que allí se expresa. Más adelante se explicará el sistema de calor/frío en relación con el lugar que ocupa Ima en la cosmovisión Pijao.

1.4 Ley de origen Pijao⁴⁸

Hace muchos años la faz de la tierra estaba cubierta de agua. Nuestros dioses no tenían un lugar sobre el mundo en dónde descansar y solamente gobernaba el espíritu del agua (frío), en una gran laguna, que era como estaba entonces el mundo. En ese entonces solo había aire y agua.

⁴⁸ La cosmogonía Pijao, tomada del Plan de Vida “Convite Pijao: un camino, una esperanza” (CRIT& ONIC, 2002, p. 16-21).



Todo este territorio de nosotros antes era pura agua. Además de los espíritus que existían, también estaban el Sol (Ta), el viento, el trueno, el arco iris y la Luna (Taiba) quienes miraban todo el tiempo esa gran laguna, pero ninguno quería vivir en la capa de agua.

Todos necesitaban un territorio, pero no lo encontraban porque no existía, había era una pelea entre la gente de arriba. Dicen los viejos que la luna se miraba todas las noches en la laguna, y había una pelea con el Sol porque él quería abrir campo entre el agua para descansar y para entrar al fondo para engendrar la laguna y la Luna quería en cambio mantener la laguna como un espejo para ver su figura; la Luna siempre ha sido vanidosa.



Figura 18. Representaciones de la cosmología Pijao. (FUENTE: CRIT [2000]. "FUNDAMENTOS Y PRÁCTICA DE LA MEDICINA TRADICIONAL PIJAO", P. 14-16).

Desde esa época hay esas peleas por los celos y las envidias. Entonces la Luna viendo el peligro de perder a su laguna decidió mandar a su regidor llamado Chirí (frío), al que algunos llaman también Tol o Dul, para que se sentara en la orilla a cuidarla. El Sol (Ta) igualmente llama a su regidor llamado Chajuá (calor), al que otros llaman Ima, quien penetró al fondo de la laguna y evaporó parte del agua convirtiéndola en nubes y en hielo (Dul), y otra en lagunas subterráneas ubicadas en lo que hoy es Coyaima, Ortega y Calarma en [el municipio de] Chaparral.

El arco iris se encargó de chupar el agua y los pescados para llevarlos de un sitio a otro. Al acabarse la laguna, Chirí o Tol quedó tan avergonzado con la Luna (Taiba) que se convirtió en un casquete de hielo y se cubre de nubes que están desde el principio y ahí van a quedar por todos los siglos.



Así fue como el Sol (Ta) calentó tan fuerte que evaporó parte del agua y subió al cielo convertida en nubes, y como el viento (Ibanasca) sopló tan fuerte formando un huracán que arrastró el agua hacia un solo sitio formando los mares y las lagunas; el mismo viento creó muros de contención quedando así el agua junto con sus espíritus en un solo sitio, apareciendo de esta manera la Tierra caliente donde vivimos (Ima).

*En la capa más profunda (**primera capa**) siguieron viviendo dos gigantes del principio del mundo, los suspiros de los amantes donde el agua es salada. Son Locombo y Lulomoy. Lulomoy se aparece en [el cerro] Órganos, un lugar que hoy es un centro de sabiduría; allí es donde los mejores curanderos reciben su formación. En la **segunda capa** de agua ha vivido desde entonces la gente sin “rabito”, que se alimenta de sólo del olor de la comida y preparan los alimentos tapando las ollas con hojas de plátano, a las que le han abierto un hueco, por donde respiran el humo.*

*La **tercera capa** es la capa seca, lo que llamamos la tierra, que se formó por el fuerte viento que onduló y secó la superficie de la Gran Laguna, creando así las llanuras y las cordilleras. La tierra está sostenida por tres vigas de oro, una está bajo el cerro de Pacandé, en el municipio de Natagaima, otra bajo el pueblo de Coyaima, y la última bajo los cerros de los Abechucos, en el municipio de Ortega. Allí “el trueno tiene su cama”, y vive el gigante “Guimbales”.*

Esas vigas se unen en lo más hondo de la Gran Laguna; según los abuelos, esas vigas se romperán algún día y la tierra se hundirá en el agua porque la capa seca es muy delicada, muy delgada y se puede romper con nada. Las capas de agua tratan todo el tiempo de recuperar lo que antes era de ellas.

La Gran Laguna sigue influyendo en la tierra seca con el arco iris, que desde cuando se formó el mundo lleva el agua y los peses que agarra de los ríos y lagos al aire, que es de donde respira la tierra.

En las nubes hacen sus fiestas los truenos y devuelven a la tierra los pescados y otros animales de agua, y a veces es así como otros seres van de un lugar a otro. El trueno tiene forma de persona, es muy peludo, con dientes de tigre. Él es el duelo del oro, y se alimenta de oro; por eso vive en el cerro de Los Abechucos donde está una de las tres vigas que sostienen la tierra. Posee además una macana de oro que son los rayos. Se le llama también cacique de tierra o duende.



A la tercera capa pertenece también la luna. Existe un rezo que dice: “Nuestra Madre Luna que nos dio el manto de la noche con tu fresco apacífico, noche tranquila, Madre de todo lo creado en tu corazón está mi espíritu, confío mi alma y mi noche tranquila”.

*La **cuarta capa**, ubicada encima de la tierra seca, es la de las estrellas. Estos están muy relacionados con los seres humanos. Con cada niño que nace aparece una estrella y con cada persona que muere desaparece otra.*

La forma de ser de cada persona depende de su estrella; los médicos tradicionales conocen las estrellas de los Pijaos. Únicamente los curanderos logran visitarla y conocerla cuando están haciendo un trabajo. Los astros más brillantes pertenecen a las personas fuertes y los de poca luz a los ancianos.

*Existe una **quinta capa**, donde están Jesús y sus Apóstoles, que vivieron cuando los trajeron los españoles. Bien arriba está el Espíritu Santo⁴⁹. Esta es la última capa, la capa más alta, donde está el Sol, el “Padre Sol, que es el Dios que da vida... nos crece y nos sostiene”.*

Es el Sol el que proporciona toda la energía, calor o fuerza vital a las demás capas que forman el mundo. La capacidad de cada capa para asimilar la fuerza vital está determinada por la distancia al Sol. Es así como las capas superiores reciben más calor que las inferiores.

Cuando estuvieron todas esas capas hechas, el Sol (Ta) engendró a la Madre tierra (Ima) y empezaron a formarse árboles, animales y plantas de todas las especies. La tierra empezó a producir alimentos, y por eso es que la tierra seca se llama también Madre tierra. Nosotros decimos por eso: “Madre tierra como me crio, me redimió, me engordó y me fortaleció, me revierte en tierra”.

⁴⁹ Las referencias a Jesús, los apóstoles y el espíritu santo judeocristianos evidencian una clara influencia de la colonización religiosa sobre los Pijaos. Esta colonización incide en la integración de elementos exógenos en las historias de origen por parte de algunos mayores y mayores que, aun reconociéndose como indígenas, se declaran católicos o cristianos. No se puede olvidar que “bajo el cielo de Tol-Ima la vida de la comunidad fue habitada por la barbarie y la técnica bélica del invasor, que a punta de espada y del Evangelio sometió la resistencia, (...) impuso otra cultura, satanizó los ritos tradicionales y dejó el equilibrio sin control al volver al Mohán un mero personaje de leyenda” (CRIT ET AL, 2002, p. 26). Por supuesto, la inclusión de estos personajes religiosos occidentales en la Ley de origen genera rechazos por parte de algunos líderes Pijaos, como es el caso de la médica ancestral del RISC, Islana Villalba, quien sugiere dejarlos por fuera, o que se aclare el por qué de estas presencias en las narraciones de origen nativas.



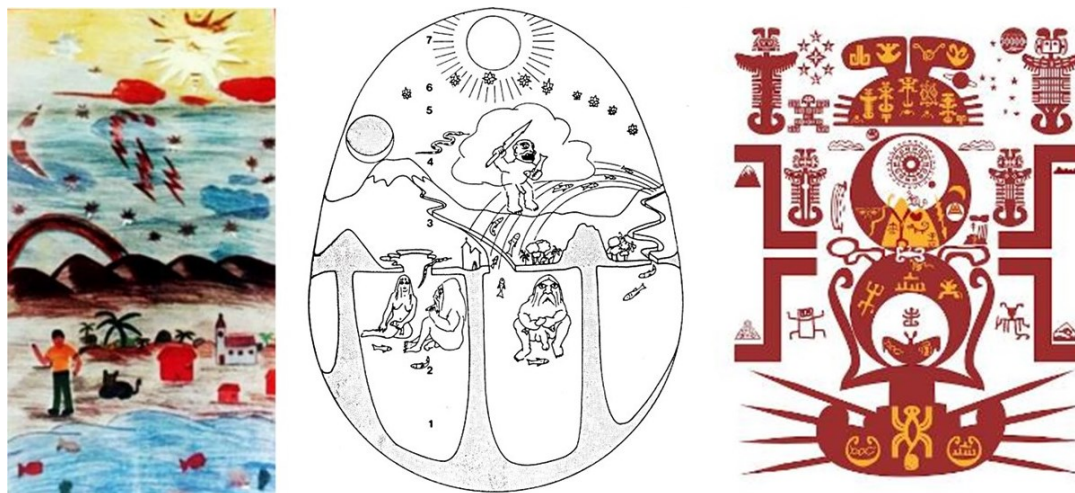


Figura 19. Representaciones del cosmos Pijao. IZQUIERDA: El cosmos Pijao (FUENTE: CRIT. (S.F.). ASÍ PENSAMOS). CENTRO: Ley de Origen pueblos del sur del Tolima (FUENTE: VELANDIA Y SILVA, 2004, p. 14). DERECHA: Omboo, el Cosmos Espiritual Pijao - Panche (FUENTE: ARANDA, 2015. WWW.INVESTIGACIONPIJAO.BLOGSPOT.COM).

Es cuando aparecen también los espíritus fríos y los espíritus calientes. Estos espíritus fríos y calientes se pusieron a pelear a cada rato; otra vez era como una pelea entre la gente de arriba y la gente del agua. Viendo ese pereque que armaban los espíritus fríos y calientes, es cuando el Sol (Ta) engendra nuevamente a la tierra: es donde aparece el hombre y la mujer, los primeros Pijaos: el Mohán y la Mohana, quienes traían el encargo de mantener el equilibrio entre los espíritus fríos y calientes dándoles un espacio a cada uno.

A partir de entonces todo fue armónico, los Pijaos encontraban la cura de todas las enfermedades con plantas frías y calientes, tenían contacto con los espíritus fríos y calientes manteniendo el equilibrio con la madre naturaleza. Es decir que el origen de todo se debió a la combinación del frío (agua) y lo caliente (sol).

Ahí empezó a haber equilibrio y armonía, los mohanes encontraban alimento y la cura de todas las enfermedades con el uso de las plantas frías y calientes, manteniendo contacto con los espíritus fríos y calientes. Ellos dieron muchos hijos, originando una gran descendencia que pobló todo el territorio de la Gran Laguna Seca, los cuales eran de piel trigueña, robustos y belicosos, nosotros, los Pijaos.

1.4 Sistema de «calor/frío» como estructura relacional de la cosmogonía Pijao

A través de los estudios historiográficos y antropológicos modernos, de las memorias de los mayores y de los rastros de cultura material que aún perviven en el territorio, se han podido recuperar algunas –aunque pocas– evidencias sobre la cosmogonía del mundo Pijao. Una de ellas es un relato de 1608, informado por el



presidente Juan de Borja, en el que los Pijaos contaban el “mito de Nacuco”, quien es considerado como uno de los dioses del principio del mundo, dios de lo material, a quien se atribuye la creación del mundo, y de quien se dice que “existió en realidad y fue un indio poseedor de dotes sobrenaturales, que predecía los acontecimientos y hacía milagros” (LUCENA SALMORAL CITADO POR VARELA, S.f.):

...por causa de otra abducción del demonio, introducida por tradición antigua de que hubo entre ellos un indio llamado Nacuco, con la cabeza herida, que hacía muchos prodigios y milagros tomando varias formas y profetizando las cosas y sucesos futuros, al cual atribuyen la creación del mundo y que habiéndose aficionado de una india que se llamaba Ibamaca, le engañó ella en defensa de su castidad, mandándole entrar en una cueva para acudir a su ruego y afición y que le dejó dentro encerrado con mucha piedra y tierra, donde quedó ahogado, y añadiendo a esta otras fábulas torpes y bárbaras, fingiendo que de allí salieron un volcán grande y dos fuentes de agua caliente y fría, que están en la sierra de Ytaima jurisdicción de la ciudad de Ibagué en el camino que va a la de Cartago. (AGI, PATRONATO, 196, R.27, f. 989v CITADO POR VARELA, S.f.).

Como señala Arango (2022), este relato permite distinguir –desde una perspectiva historiográfica– la concepción de los Pijaos sobre el origen del mundo, su ordenamiento sobre la base del sistema «calor/frío» y su relación con la dimensión territorial (p. 58). Y a pesar del sincretismo sociocultural al que se vio forzado el pueblo Pijao a través de múltiples estrategias –la más contemporánea, su “campesinización”–, se ha evidenciado que los Pijaos cuentan con su propia estructura de interpretación cosmogónica, con elementos espacio-temporales, actantes y sistemas de relacionamiento claramente definidos en un *axis mundi* que se ordena y opera a través de:

- Cinco capas, con características diferenciales entre ellas,
- En estas capas se ubican congruentemente elementos constitutivos antagónicos (calor/frío, masculino/femenino, equilibrio/desequilibrio),
- En estas capas se sitúan estratégicamente los actantes, humanos y no-humanos (animales [hermanos menores] y plantas; dioses y otros seres y existencias supra e infra terrenales), constituyendo un cosmos que opera como ordenador de relaciones,
- El cosmos constituido define un sistema de relaciones sustentado en la lógica del “sostenimiento del equilibrio”,
- Para los Pijaos, un punto central del cosmos es «el mundo seco», el territorio, Ima, ya que este es un lugar de mediación entre las fuerzas frías y calientes que confluyen en su mundo.



Miremos a continuación un esquema en el que se resume la estructura del cosmos Pijao (FIGURA 20), con el fin de visualizar, de manera general, algunos de sus elementos constitutivos. Ese esquema es construido a partir del texto de Ley de origen presentado anteriormente, y actualizado con la versión testimonial de los médicos ancestrales Pijao Islena Villalba Yate del RISC (2022) y Dagoberto Moreno de la comunidad de Mesones del municipio de Ortega, Tolima (2017); además fue contrastado con los análisis académicos de Faust (1986) y Velandia y Silva (2004):



Figura 20. Sistema de «calor/frío» en la cosmología y la medicina Pijao del Tolima. (FUENTE: ELABORACIÓN COLECTIVA CON LOS MÉDICOS ANCESTRALES ISLENA VILLALBA (2022) Y DAGOBERTO MORENO (2017). SE CONTRASTA INFORMACIÓN DE FUENTES COMO EL PLAN DE VIDA "CONVITE PIJAO" [CRIT ET AL, 2002], Y LAS VERSIONES ACADÉMICAS DE FAUST [1986] Y VELANDIA & SILVA [2004]. ESCULTURAS DE DIOSSES: OLMER ROJAS LOZANO, PURIFICACIÓN, 2023).

Como han señalado Faust (1986) y Velandia & Silva (2004), entre otros, este sistema de relaciones se sustenta en la dialéctica «calor/frío», y aplica a todas las dimensiones de la vida Pijao, sean ellas del orden sociológico-territorial, socio-cultural, económico-productivo, político-organizativo, histórico-mítico o religioso-espiritual, tal como explica la médica ancestral del RISC, Islena Villalba:

el equilibrio es muy importante en todos los ámbitos de la vida, no solo en la medicina ancestral, ya que si permitimos que el desequilibrio nos abrace no podremos ayudar a nadie, ni siquiera a nosotros mismos. (...) Nuestro mundo está compuesto de fuerzas *chirí*



y *chajuá*, que son fuerzas frías y calientes en un 50/50, y siempre debe ser así, porque si *chirí* es más que *chajuá* habrá un exceso de frío y esto generará un desequilibrio. Al contrario, si *chajuá* es más que *chirí*, habrá un exceso de calor y esto producirá un desequilibrio o enfermedad por exceso de calor. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON GRUPO TPP, SAN ANTONIO, NOVIEMBRE DE 2022).

Como se lee, la dialéctica «calor/frío» hace referencia a la lógica de armonización entre bienestar-malestar, salud-enfermedad, equilibrio-desequilibrio, cuestión que aplica a todas las dimensiones de la existencia Pijao en búsqueda de la armonización y el equilibrio de la vida, tal como lo analiza Faust (1986), quien señala que:

para este pueblo enfermedad y curación están íntimamente relacionadas con su cosmovisión. La razón fundamental se basa en la ubicación que los humanos tienen en el orden del mundo. Dado que la capa seca a que pertenecen se encuentra entre las capas superiores, que asimilan más fuerza vital, y las capas acuáticas inferiores, que reciben menos de esta fuerza, el bienestar de las personas consiste entonces en mantener cierto nivel de la energía proveniente del sol. Toda falta o exceso de esta "energía, fuerza vital, calor o espíritu" o un perder y recibir demasiado rápidamente, crea un desequilibrio que conduce a la enfermedad. Es así como, para este grupo étnico, todo lo que significa pérdida y falta se relaciona con frío y todo lo que implica exceso y recibir se relaciona con calor. (FAUST [1986, p. 12] CITADO POR VELANDIA Y SILVA, 2004, p. 13).

Por otro lado, los Pijaos, como muchos pueblos originarios de Abya Yala, conciben como sagrados y mágicos diferentes elementos naturales: astros, eventos meteorológicos, fuentes de agua, seres vivos, vegetales, minerales. Su propia existencia forma parte una sola unidad: Ima, la Madre tierra. Para los Pijaos en particular, su cosmogonía presenta una relación directa con elementos naturales como el agua (salada y dulce), la tierra y el sol, los cuales constituyen las 5 capas (o niveles) de su mundo, en cuya interacción se desatan fuerzas sobrenaturales.

Si se comparan estas particularidades con las de otros pueblos indígenas colindantes con la cultura Pijao, encontramos elementos comunes, por lo menos en lo que refiere a los referentes naturales que sustentan las cosmogonías de origen. Por ejemplo, para los Nasa (grupo étnico del vecino departamento del Cauca) la Madre tierra (*Uma Kiwe*), el sol, el agua y la luna son elementos constitutivos de su *axis mundi*. Para los Misak o Guambianos (también caucanos), “el agua y su papel en la vida es de relevante importancia, porque estos se consideran a sí mismos hijos del agua y porque con ella se relaciona *Pishimisak*, el dueño de todo” (DAGUA, ARANDA & VASCO, 2015, p. 13).

Con todo y que las culturas indígenas del centro y sur occidente colombiano evidencian aspectos cosmogónicos comunes, sobre todo en lo que respecta a los referentes de la naturaleza que constituyen sus mitos de origen (agua, tierra, sol, luna), cada pueblo constituye una forma particular de relacionarse “simbólicamente” con estos elementos, y un modo, también particular, de integrarlos a su cultura.



Capítulo 2. SAN ANTONIO: COLONIZACIÓN CAFETERA Y TERRITORIALIDADES EN DISPUTA



Figura 21. Foto panorámica de la cabecera municipal de San Antonio de Calarma, Tolima, Colombia. Según el censo poblacional del año 2018, el municipio cuenta con 12.570 habitantes, de los cuales 4.265 se ubican en la zona urbana y 8.305 en la zona rural (FOTOGRAFÍA: R. RUBIO, FBK SAN ANTONIO MÁGICO, 2021).

Fue un sacerdote católico el que le puso nombre a San Antonio, iniciando el siglo XIX. Reseña la historia oral y documental que cuando venía desde el municipio de Chaparral, al cual pertenecía el naciente poblado, al sacerdote Leónidas Blanco se le perdió una mula. Dicen que fue tanta la devoción con la que el sacerdote rogó por la aparición del jumento y tan eficientes sus súplicas a San Antonio, patrono de las cosas perdidas, que el animal apareció algunos días después sin daño alguno. En agradecimiento, el sacerdote bautizó el poblado con el nombre del santo que le hizo el milagro (RODRÍGUEZ, 2015, p. 17), al cual se sumó luego el apelativo de Calarma, una serranía vinculada al ecosistema de la Cordillera Central de los Andes colombianos en su costado oriental, sobre la que está ubicada el municipio.





Figura 22. Fotos históricas de San Antonio. En la foto derecha se ve la plaza central y la Iglesia, en el centro se ve un grupo de sanantonianos con trajes típicos de los campesinos de la región. En la foto de la izquierda se ve nuevamente la plaza central y algunas actividades económicas. (FUENTE: JUAN VARGAS, JUANVARGAS.CO, 2023).

Así quedó bautizado este municipio que se encuentra ubicado en el suroccidente del departamento del Tolima, a una distancia de 109 kilómetros de la ciudad de Ibagué (capital del departamento del Tolima) y 230 kilómetros de la ciudad de Bogotá (capital de Colombia). En sus inicios fue un caserío del municipio de Chaparral, fundado en 1825 por el colono italiano Pedro Miccus, razón por la cual, se dice, a San Antonio también se le conoce como “de los micos”. En 1906 recibió la categoría de corregimiento del municipio de Chaparral, y en 1915 adquiere la categoría de municipio, con una superficie total de 389 Km², que corresponde al 0,65% del territorio departamental.

Según el Plan de Desarrollo Municipal 2020-2023 “San Antonio por buen camino” (2020), del total del área, 385.03 Km² corresponden a zona rural (98.97%) y 3.97 Km² a la cabecera municipal (1.03%). El Área rural del municipio está integrada por 3 centros poblados (Florida Baja, Villa Hermosa y Playarrica) y 28 veredas (p. 19). A 2020 se ubicaban 4.265 personas (el 34%) en la zona urbana, mientras que 8.305 personas (el 66%) habitaban la zona rural (CONCEJO MUNICIPAL DE SAN ANTONIO, 2020, p. 22-23). De acuerdo con el último censo poblacional realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en 2018, San Antonio cuenta con 12.570 habitantes, de los cuales 1.730 son indígenas (13.76% de la población). En comparación con el censo del año 2005 (donde se registraron 15.331 habitantes), en los últimos 15 años hubo una disminución poblacional indígena de 2.761 personas (18% de la población indígena del municipio).



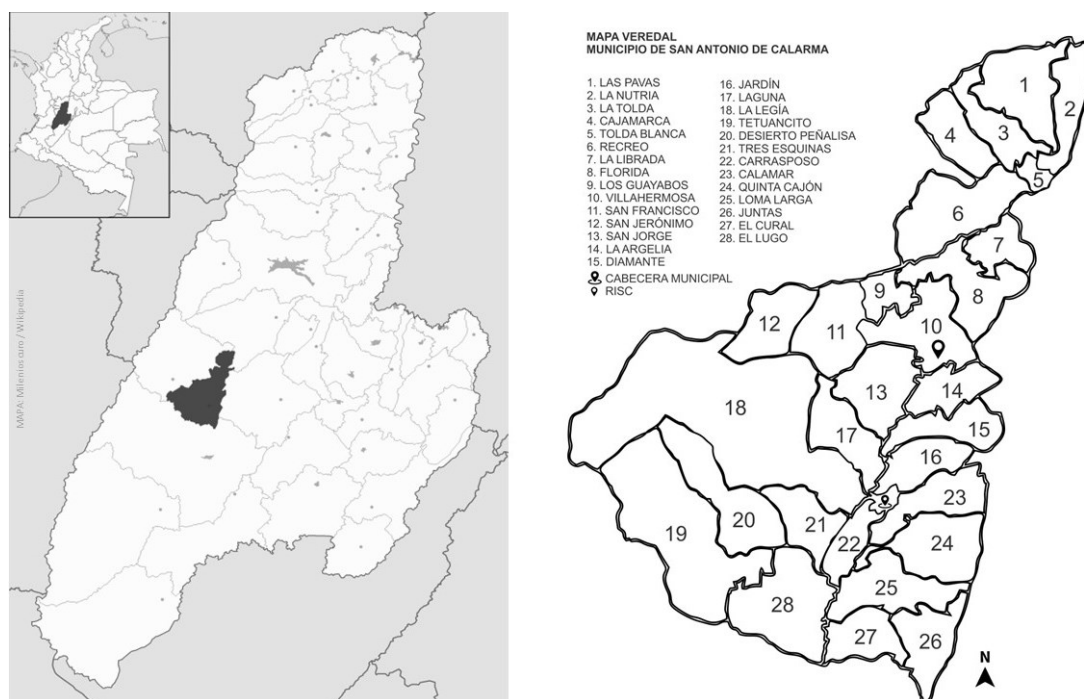


Figura 23. MAPA IZQUIERDA: Ubicación espacial del municipio de San Antonio de Calarma en Colombia y el departamento del Tolima. MAPA DERECHA: Veredas del municipio. San Antonio se encuentra localizado al suroccidente del Departamento del Tolima, a una altura de 1400 msnm por lo que su temperatura media es de 23 °C. Cuenta con un área total de 389 km², de los cuales 385,03 corresponden a zona rural y 3,97 a la cabecera municipal. (FUENTES: MILENIOSCURO & ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE IGAC).

La administración municipal ha identificado que en la zona rural un 28.24% de la población vive con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), mientras que el 6.08% de la población vive en condiciones de miseria. El Índice de Pobreza Multidimensional (IPM) está en 53.7% en todo el municipio, siendo las variables más preocupantes: el trabajo informal (94.7%), el bajo logro educativo (76.4%), la inadecuada eliminación de excretas (37%) y la falta de acceso a fuentes de agua mejorada (31%) (CONCEJO MUNICIPAL DE SAN ANTONIO, 2020, p. 30).

En lo que refiere a la economía local, el Producto Interno Bruto (PIB) de San Antonio para el año 2017 fue de \$115.000 millones de pesos, que corresponde al 0.62% del PIB total del departamento del Tolima para ese mismo año (que fue de \$18.5 billones de pesos). Según expresa la administración municipal, las fuentes de ingresos de los habitantes de San Antonio provienen, fundamentalmente, de la agricultura y la ganadería. La base de la economía del municipio está sustentada en cultivos permanentes, entre los que destacan el café (3.708 toneladas en 3.903 hectáreas para un rendimiento promedio de 950 Kg/Ha); el banano (1.120 toneladas en 160 hectáreas para un rendimiento promedio de 7.000 Kg/Ha) y el plátano (1.060 toneladas en 151 hectáreas para un rendimiento promedio de 7 Ton/Ha). Dentro de los cultivos transitorios destacan el fríjol



(1.245 toneladas/año 2016) y el maíz (312 toneladas/año 2016), según se referencia en el Diagnóstico Económico Municipal del Plan de Desarrollo 2020-2023 (CONCEJO MUNICIPAL DE SAN ANTONIO, 2020, p. 31).

Como se resalta en los informes económicos y de desarrollo locales y departamentales, San Antonio de Calarma es un municipio cafetero y hace parte del circuito de producción que ubica al Tolima como el tercer productor de grano del país, con 108.141 hectáreas cultivadas en 38 de los 47 municipios del departamento, y una participación del 12.8% de la producción nacional para el año 2021. Según el Comité de Cafeteros del Tolima (CCT), en la actualidad “el café es la mayor economía del departamento. Más de 61 mil familias viven de esta actividad” (FNC, 2021). Para el caso de San Antonio, el municipio tiene 3.729 hectáreas sembradas de café y cuenta con el 3,34% de la producción a nivel nacional, con aproximadamente 59.413 sacos de “café verde”⁵⁰, según datos del comité de cafeteros local.

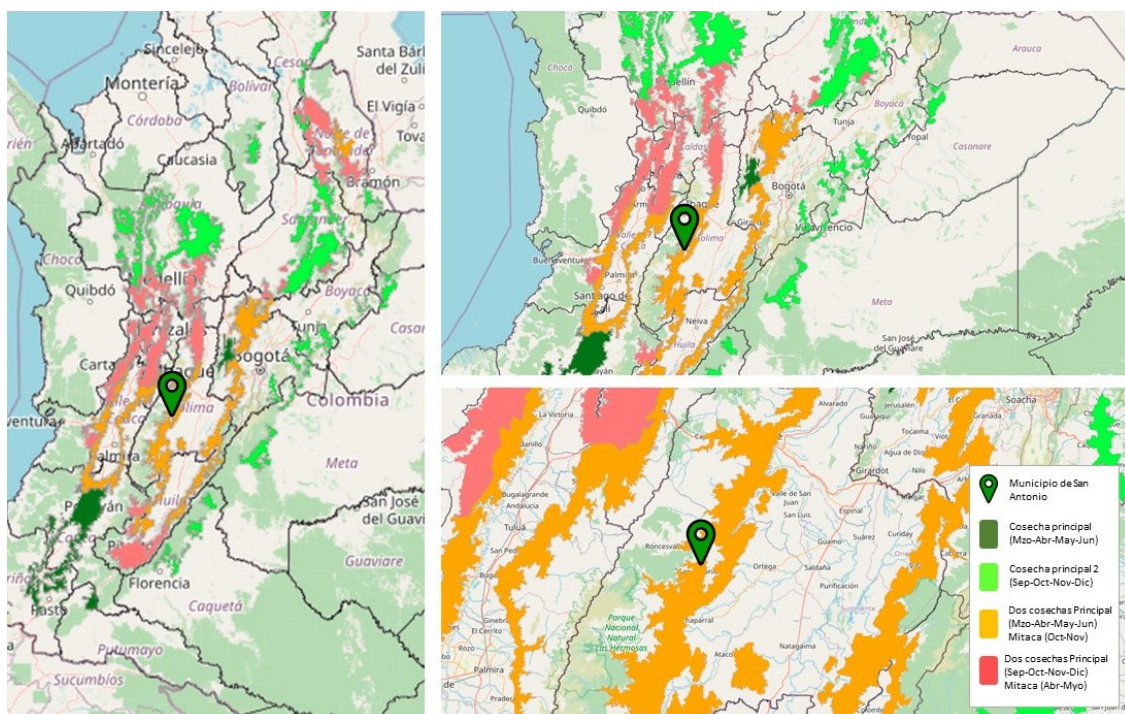


Figura 24. MAPA: Época de cosecha cafetera en centro de Colombia (2022) (FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE MAPA INTERACTIVO DE LA FEDERACIÓN DE CAFETEROS DE COLOMBIA).

2.1 El café como infraestructura económica y sociocultural

Caminando por las calles de San Antonio de Calarma se hace manifiesta una infraestructura destinada a la producción y comercialización del café, que es la base de la

⁵⁰ El “café verde” es café de exportación, es decir, café sin cascarilla y sin defectos.



economía de la región. Esta infraestructura es de tipo económico-productiva, sociocultural e institucional. En el municipio tiene presencia el Comité de Cafeteros, que es el organismo rector del sector cafetero y tiene como funciones las de “servir de voceros a los productores de café, cooperar para el buen éxito de las campañas realizadas y gestionar programas y acciones que beneficien a los cafeteros” (FEDERACIÓN NACIONAL DE CAFETEROS DE COLOMBIA [FNC], S.f.a). También se encuentran centros de acopio del grano y, por supuesto, espacios para la comercialización y el consumo del café.



Figura 25. Infraestructura institucional vinculada a la producción y comercialización del café en el municipio de San Antonio de Calarma. Encontramos el Comité de Cafeteros, centros de acopio y comercialización, así como espacios y productos para consumo.

El parque principal de San Antonio de Calarma es una buena muestra de cómo el café interviene en la infraestructura sociocultural de la región. Es un lugar emblemático, no solo por ser uno de los espacios de encuentro más importantes del municipio, sino también porque en su infraestructura se revelan símbolos que representan la historia y la cultura de la región. Allí se encuentra un busto del libertador Simón Bolívar, en representación de la historia republicana. Está también la presencia colonial de la religión católica, representada en el busto de San Antonio de Padua, el santo de las causas perdidas, con el niño Jesús en brazos, y la parroquia que lleva el mismo nombre del santo portugués.





Figura 26. Bustos del libertador Simón Bolívar y de San Antonio de Padua. A la derecha, la parroquia principal del municipio.

Dentro de la infraestructura sociocultural que ocupa el territorio san antoniano, también se revela el carácter campesino e indígena de la región, y permanentemente aparece el cultivo del café como eje articulador de la vida cotidiana. Por ejemplo, en el parque principal se encuentra el monumento “Raíces de mi pueblo”, creado con motivo del centenario de fundación del municipio (conmemorado en el año 2015). Este monumento contiene elementos significativos de la cultura regional que, como su mismo nombre lo propone, se relacionan con las raíces de la cultura campesina cafetera y con la ancestralidad indígena de estos territorios, a la cual se representa no desde su presente sino desde la historia, como algo del pasado.

Este es un asunto importante, ya que en la actualidad social del municipio sólo en las últimas décadas se ha venido reconociendo la presencia y la incidencia de los indígenas, de sus comunidades y procesos organizativos políticos y territoriales, en la vida municipal, sobre todo a partir del momento en que el Cabildo del RISC fue reconocido como entidad territorial autónoma de carácter indígena (resguardo) y comenzó a recibir recursos públicos del Sistema General de Participaciones (SGP)⁵¹. Una muestra de que al pueblo Pijao se le entiende no en su actualidad sino desde el pasado se

⁵¹ El *Sistema General de Participaciones* está constituido “por los recursos que la Nación transfiere a las entidades territoriales [en este caso el RISC], para la financiación de los servicios [de educación, salud, saneamiento básico, entre otros] cuya competencia se les asigna en la ley” (LEY 715 DE 2001). Sistema por medio del cual se transfieren a los departamentos, distritos, municipios y resguardos indígenas recursos provenientes de los ingresos corrientes de la Nación, en cumplimiento de los art. 356 y 357 de la Constitución Política.



expresa, incluso, en la vida cotidiana municipal, a través de imaginarios sociales desde los cuales se rechaza o se pone en duda la presencia indígena actual, motivados por factores diversos, entre ellos, quizás el más importante, sus reclamaciones territoriales, viendo a los indígenas como “roba tierras, invasores, perezosos, mantenidos e ignorantes”. Por esto, no es extraño escuchar expresiones como: “eso de los indígenas es una mentira”; “aquí no hay indígenas, eso era antes, hace siglos”; “esos son unos vagos que quieren aprovecharse diciendo que son indígenas para invadir tierras”; “se roban las tierras pero no las trabajan, solo las dejan enmontar”; “esos que dicen ser indígenas son unos perezosos que quieren todo regalado...”

Más allá de estos imaginarios excluyentes, estigmatizadores y hasta criminalizadores, hay que reconocer que el pueblo Pijao hace presencia en los devenires municipales, y viene ocupando espacios materiales y simbólicos como parte de su proceso de re-existencia social y territorial. Por ejemplo, vemos en la cúspide del obelisco conmemorativo una escultura del cacique Calarcá, uno de los grandes guerreros Pijaos de antigua que resistieron, hasta la muerte, a la invasión de los europeos.

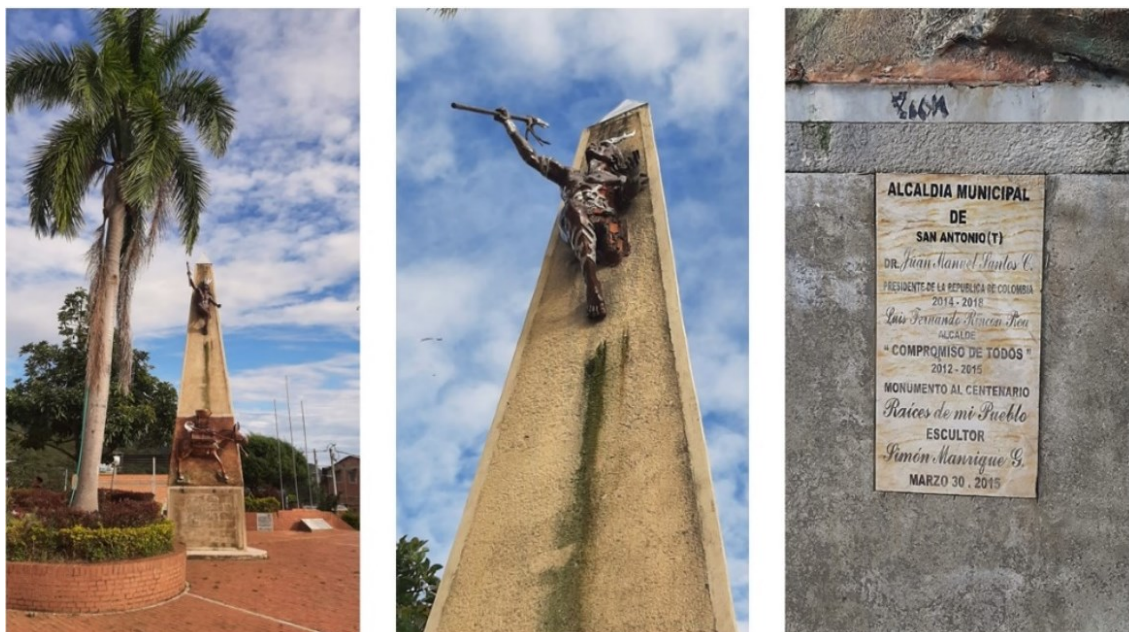


Figura 27. Monumento “Raíces de mi pueblo”, del escultor Simón Manrique, en homenaje al centenario de fundación del municipio de San Antonio de Calarma, ubicado en el parque principal.

La referencia que se hace en este monumento al cacique Calarcá es clave, ya que incluso se dice desde la memoria oral de los Pijaos del municipio que “Calarma”, nombre dado a una serranía que hace parte de la Cordillera Central de Colombia y que es donde



está ubicado el municipio de San Antonio, es una deformación de “Calarcá” (o Kalarcá), con lo cual se reconoce la presencia de los pobladores originarios de estas tierras.

En el monumento, el cacique Calarcá está ubicado en la cúspide, en actitud guerrera: lleva en su mano derecha la lanza con la que combatió a los invasores europeos e, incluso, a algunas tribus Pijaos consideradas como traidoras (las de Combeima, por ejemplo, quien se convirtió a la religión católica, fue bautizado con el nombre de Baltasar y se alió con las huestes ibéricas). En la base del monumento, unas referencias a la cultura campesina y cafetera de la región. El obelisco tiene forma de pirámide de tres caras. En una de ellas se encuentra una familia campesina (hombre, mujer e hijo), quienes, pareciera, están huyendo (el padre lleva en la mano una lámpara de petróleo). Esta actitud haría referencia a las diferentes etapas de la violencia a la que se ha visto expuesta la comunidad campesina e indígena del municipio. En otra cara se encuentra una mula que lleva en la enjalma pico y pala (herramientas símbolo de la colonización) y una despulpadora de café. En la tercera cara se ve a una res, representando la ganadería como otro de los sectores económicos importantes del municipio, y un perro, animal de compañía de la familia, los cuales están atravesando la cordillera.



Figura 28. Composición del monumento “Raíces de mi pueblo”, en el que se revela el carácter campesino e indígena del municipio de San Antonio, así como su vocación cafetera y ganadera.

Como vemos, en San Antonio de Calarma se encuentra toda una infraestructura económico-productiva, institucional y sociocultural que reivindica el carácter campesino e indígena de sus gentes, en una vinculación estrecha con el cultivo del café, cuestión que



se evidencia también en los símbolos municipales. Por ejemplo, en el himno de San Antonio de escucha: “Y el campesino con la frente altiva, / lleva el trabajo como escudo y arma. / Trabajaron los abuelos estos campos, / con el sudor de sus frentes los regaron”. Al tiempo, en el escudo del municipio se ve, sostenido por manos campesinas, un grano de café que en una de sus mitades tiene una cabeza de ganado y en la otra un paisaje montañoso atravesado por un río. Otro ejemplo, de los muchos que se encuentran, es el logotipo de la emisora comunitaria del municipio, Tetuán estéreo 106.0 FM, en el que se ve un grano de café con audífonos franqueado por las aguas de un río (que puede ser el Río Tetuán que pasa por la región).



Figura 29. Escudo del municipio de San Antonio de Calarma y logo de la emisora comunitaria del municipio de San Antonio, Tetuán estéreo 106.0 FM. Como se ve, en estos dos artefactos comunicativos se referencia el café como símbolo distintivo de la cultura de la región. En los dos se ve el grano del café acompañado de las aguas que crecen y bañan la serranía de Calarma. También aparece en el escudo del municipio la referencia al ganado, otra de las actividades productivas importantes de la región.

Pero la cultura cafetera no solo se expresa mediante símbolos. En San Antonio encontramos, también, una serie de prácticas socioculturales cotidianas relacionadas con el cultivo del café. En épocas de cosecha no es extraño encontrar granos de café extendidos sobre las calles de cemento del área urbana. Para quienes viven en la cabecera municipal, esta es una de las maneras más efectivas para secar el grano. En las casas rurales, además de los cultivos se dispone, por lo general, de beneficiaderos⁵² para el tratamiento del café, y de marquesinas o silos para el secado del grano.

⁵² “Beneficiar el café” consiste en transformar la cereza del café en café pergamino seco. En el proceso se separan las partes del fruto y se baja la humedad del grano para conservarlo. Según la Federación de Cafeteros de Caldas (S.f.), “en Colombia se utiliza el beneficio por vía húmeda, que comprende las siguientes etapas: despulpado, remoción del mucílago (por fermentación, natural o remoción mecánica), lavado y secado. El beneficio permite obtener el café pergamino seco, el cual es vendido por los caficultores





Figura 30. Prácticas relacionadas con la producción y comercialización del café en el municipio de San Antonio. Vemos el sitio de despulpe del café, el concurso de arriería en las ferias y fiestas y el secado del café en las calles del municipio.

En épocas de ferias y fiestas, que están dedicadas a la conmemoración de las tradiciones y manifestaciones culturales, algunas de las actividades más significativas tienen como centro la cultura cafetera y a los arrieros, aquellos personajes que tienen como oficio el uso de mulas para el transporte de los productos del campo y otras diversas mercancías, sobre todo en lugares donde las vías de comunicación modernas son escasas. Pero, ¿cómo llega San Antonio a convertirse en un municipio cafetero?, ¿qué tipo de territorialidades se constituyen en los procesos de colonización del suroccidente del Tolima?, ¿en qué difieren estas territorialidades colonizadas por el capital agroindustrial cafetero de los sistemas de relacionamiento territorial vivenciados por los Pijaos?

2.2 Colonización cafetera en el suroccidente del Tolima⁵³

San Antonio de Calarma es un municipio ubicado en el suroccidente del departamento del Tolima (Colombia). Desde antes de su declaración como municipio, en 1915, hizo parte del entramado económico y productivo generado por el cultivo de café en el centro occidente de Colombia. En este sentido, el municipio se inserta en las lógicas

en las cooperativas o a los comercializadores privados. Luego, el café pergamino es trillado para extraer la almendra que se exporta”.

⁵³ Este apartado fue incluido en artículo resultado de la presente investigación: ORTIZ GORDILLO ET AL. (2023) “*Ahí está la diferencia, en el joke...*” *El joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima*. En: Boletim Museu Paranense Emílio Goeldi Ciências Humanas, 18(2), Belém, Pará, p. 1-20. DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0062.



productivas de la macro región conocida como el «eje cafetero»⁵⁴, que sostuvo la economía nacional desde mediados del siglo XIX, cuando según la Federación Nacional de Cafeteros (S.f.b) se pasó de 60.000 a más 600.000 sacos de café al año, hasta finales de la década de 1980, cuando el mercado cafetero mundial entra en crisis por el desmonte del sistema de cuotas de exportación establecidas por la Organización Internacional del Café (OIC), en beneficio de compañías transnacionales que entran a regular el mercado cafetero mundial (PEREZGROVAS Y CELIS, 2002).



Figura 31. MAPA. El «eje cafetero» es una región geográfica, económico productiva, sociocultural y ecológica que comprende principalmente los departamentos de Caldas, Quindío, Risaralda, el norte y oriente del Valle del Cauca, norte, centro y suroccidente del Tolima. (FUENTE: MILENIOSCURO, 2015).

⁵⁴ No debe confundirse con la macro región sociocultural conocida como “Tolima grande”, de la cual hacen parte los departamentos del Tolima y Huila, que corresponde al imaginario social creado a partir de la división administrativa conocida en el siglo XIX como el Estado Soberano del Tolima (1861-1886). Ubicamos a San Antonio en este énfasis del “eje cafetero” queriendo resaltar la incidencia del cultivo del café en el desarrollo de la región.



La región de lo que hoy se conoce como los departamentos del Huila y Tolima (el Tolima grande) fue durante los siglos XVII y XVIII un territorio relativamente olvidado. Luego de la declaración de su pacificación por las huestes de Juan de Borja en 1607, “el país de tierra caliente” (como fue llamado en contraste con las tierras frías de la sabana de Bogotá, centro del poder colonial) siguió siendo un territorio por conquistar. Su desarrollo en el periodo colonial se dio principalmente en los centros poblados de las entonces provincias de Mariquita (minera y agrícola) y de Neiva (aurífera y ganadera), hasta las vísperas de la independencia:

Eran tierras ricas en metales y con la plata de Mariquita enfrentó el virreinato la crisis del oro de Santa Fé de Antioquia. Eran también tierras del ganado cimarrón que se reproducía a sus anchas en las llanuras, pero las alturas de la cordillera habían quedado prácticamente despobladas por el avance de los conquistadores: los bosques se cerraron por siglos; y solo en la segunda mitad del siglo XIX colonos antioqueños y caucanos volvieron a hollar esas montañas dando comienzo al cultivo del café como lo estaban haciendo también en el costado occidental de la cordillera, creando ese eje cafetero que muy pronto se convertiría en la riqueza principal del país (OSPINA, 2011, p. 12-13).

La ocupación capitalista de estos territorios se concentró, inicialmente, en las tierras llanas del valle alto del Río Magdalena, donde tuvo auge, primero, el cultivo del tabaco y la minería aurífera, y luego la producción petrolera hacia mediados del siglo XX⁵⁵ (VÁSQUEZ, 1994). Desde el siglo XIX esta ocupación se trasladó a la cordillera, donde se desarrolló principalmente a través del cultivo del café.

Pinto y Kalmanovitz (2017) han definido al Estado Soberano del Tolima (1861-1886) como uno de los más pobres y conflictivos de la Colombia federal, en los que “su principal fuente de riqueza fue la exportación de tabaco y añil durante breves periodos de auge, cuyo declive subsanó en parte la colonización antioqueña” (p. 175), la cual dio algún dinamismo económico al norte y occidente del Estado a través de la implementación del cultivo del café. Antes del café, en la transición entre la colonia y la independencia, la economía de la región había estado sustentada primordialmente por el cultivo del tabaco, el cual se concentraba en el valle del río Magdalena, teniendo como centro de producción a Ambalema, Purificación y Neiva, y de comercialización el puerto de Honda (PINTO Y KALMANOVITZ, 2017, p. 176-178).

El componente demográfico de la región también es diciente respecto a la presencia indígena en sus territorios ancestrales durante la colonia. Para el año 1778, el

⁵⁵ Según Vásquez (1994), en agosto de 1947 se adjudican los primeros pozos petroleros en el Tolima a la Concesión Tetuán (Ortega, Tolima), administrada por la Cartagena Petroleum Company, los cuales tenían una extensión de 49.685 Hs y una producción inicial de 239 barriles/día (p. 103).



censo de las provincias de Neiva y Mariquita⁵⁶ señalaba que el total de la población de la región, que en la época sumaba 47.501 habitantes, era en su mayoría “mestiza y libre” (26.215 personas), que había “una alta proporción de blancos” (12.769 personas), mientras que los indígenas (4.636 personas) y los esclavos (4.103 personas) eran grupos poblacionales minoritarios (ORTIZ VIDALES, 2011, p. 16).

En lo que refiere al territorio y las relaciones productivas en la región, se identifica que hacia el año 1845, luego de la independencia y como consecuencia de movimientos en las economías regionales producto del proceso libertario, hubo un aumento en los precios internacionales del tabaco, por lo cual el Estado promovió el acceso a capitales privados sobre el negocio, cuestión que conllevó a “la concentración de la propiedad y la proletarianización de pequeños cosecheros, que de ser arrendatarios pasaron a ser jornaleros al servicio de terratenientes” (BEJARANO Y PULIDO, 1986, p. 122), cuestión que para el país significó el aumento de la producción y las rentas nacionales, pero derivó en la pérdida de las tierras de los parceleros pobres, entre ellos los indígenas.

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la nascente bonanza cafetera requirió de nuevas tierras para el cultivo. Surge en ese periodo la colonización de territorios en el centro occidente colombiano, principalmente de lo que hoy se conoce como el sur del departamento de Antioquia y los actuales departamentos de Caldas, Risaralda, Quindío. De este circuito productivo también hace parte el occidente del departamento del Tolima y el oriente del Valle del Cauca. A este proceso se le conoce genéricamente como “la colonización cafetera”⁵⁷, que fue fundamental –aunque no exclusivamente– promovida por colonos antioqueños y se concentró en el café, que era acompañado por otros cultivos para el comercio local (frijol, caña de azúcar, cacao, yuca, maíz, plátano), siembra de pancoger y ganadería, que es otro los renglones productivos importantes de la región.

⁵⁶ Que en 1861 pasarían a ser parte del Estado Soberano del Tolima como resultado de su separación del Estado Soberano de Cundinamarca.

⁵⁷ Que también ha sido nombrada como “la colonización antioqueña” en el sentido de reconocer que muchos de los colonizadores del centro occidente del país fueron antioqueños. Pero esta circunstancia desconocería que otros actores regionales también participaron del proceso de colonización. Preferimos la denominación “colonización cafetera” por el énfasis que tiene en el proceso productivo en torno al cultivo del café, que es el centro del análisis y el factor productivo al que están ligados los territorios de referencia del estudio.



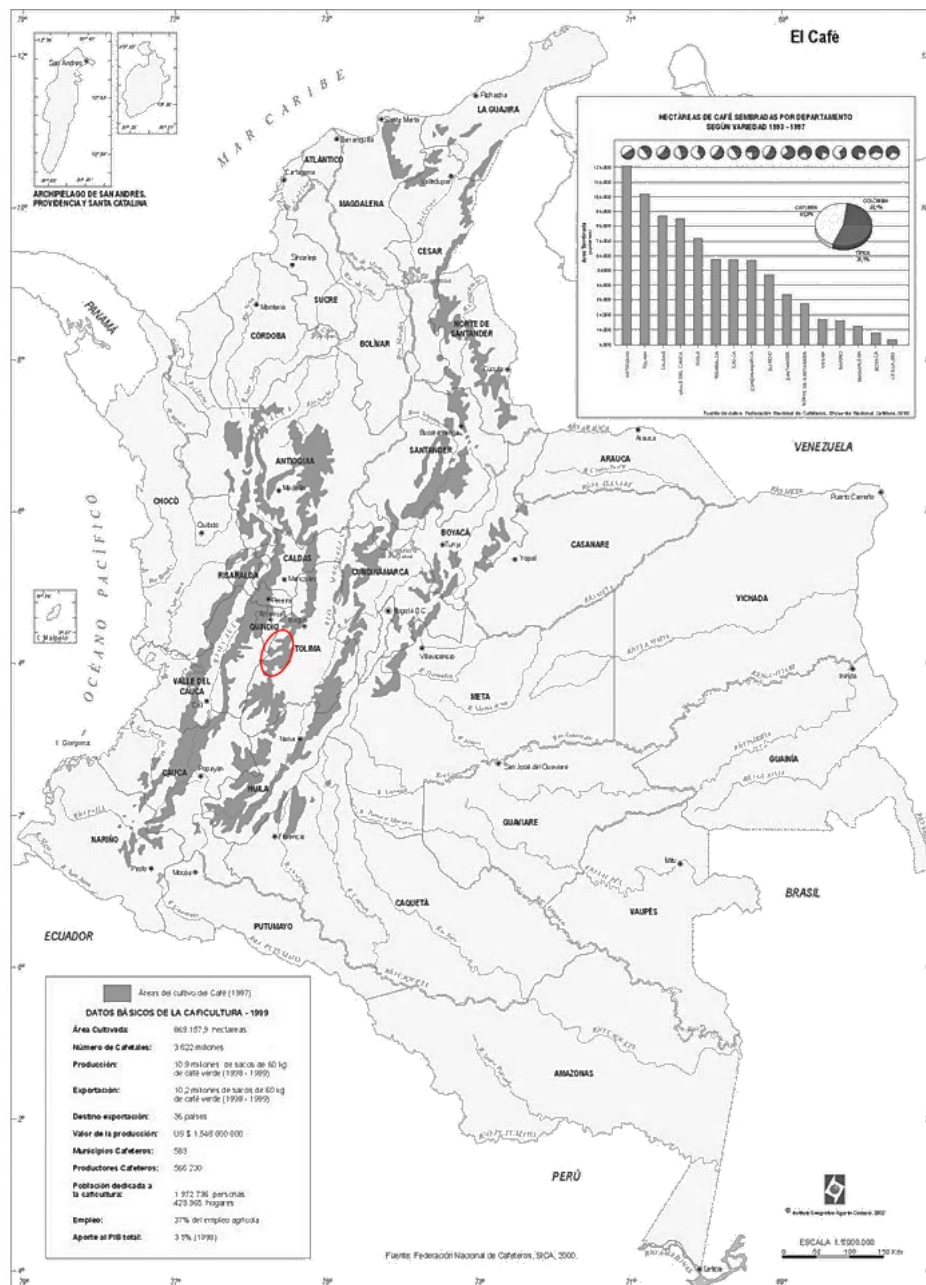


Figura 32. MAPA. Área histórica de cultivo de café en Colombia (1999). En la imagen se ubica (en rojo) el suroccidente del departamento del Tolima como área de referencia de esta investigación (FUENTE: IGAC).

Según Palacios (2009) el café llega al departamento del Tolima después de 1870, producto de su posicionamiento como centralidad agro productiva nacional, con su consecuente expansión territorial:

del noroeste cundinamarqués pasó al suroeste y atravesó el Magdalena para arraigar en los confines del sur de Tolima. (...) El café valoriza las tierras a lo largo del [Río] Magdalena donde aparecen nuevos puertos y centros comerciales, y finalmente, articula una red de empresas comerciales y financieras sobre la base de las cuales se desarrollará en el siglo XX la alta burguesía empresarial (p. 121-122).

Esta colonización, además de transformar las bases de la economía del país insertándolo en las dinámicas del naciente mercado global, constituyó nuevos referentes



socioculturales, políticos e institucionales, dando como resultado la “cultura cafetera” que definió buena parte de la identidad colombiana a lo largo del siglo XX. Palacios (2009) señala que el café, como producto insignia, incidió en aspectos claves del desarrollo nacional como la infraestructura del transporte, el ingreso de divisas e ingresos fiscales, la consolidación de la industria y la generación de empleo (p. 31). Así el café, además de ser el producto nacional insignia, posibilitó el desarrollo capitalista colombiano, ya que con él surgieron

los caminos, los ferrocarriles, las carreteras, los fondeaderos sobre los ríos y los puertos marítimos sobre el Atlántico y el Pacífico. (...) El cultivo del café amplió, además, la capacidad de consumo y, tras ello, la industria y la actividad urbana. Aumentó el número de heredades y se democratizó la propiedad. El colono que llegaba a las deshabitadas tierras de las vertientes y descuajaba la selva con su familia, legitimaba la alquería recién abierta mediante el trabajo y la ocupación. Esto produjo una clase media rural de pequeños propietarios con ideologías de afirmación e independencia personales ajenas a la mentalidad feudal (CATAÑO, 2012, p. 260).

El avance de la industria cafetera en Colombia tuvo impactos tanto en la propiedad como en la concepción cultural sobre la tierra. La configuración del proceso de territorialización y los complejos engranajes socioculturales que se generan en a partir del proceso de colonización, trae consigo un sistema de relaciones y conflictos que exige transformaciones sobre la manera como se entiende la espacialidad en disputa. Palacios (2009) señala, por ejemplo, que en lo que refiere a los resguardos indígenas “debe destacarse la idea de que se trató de un proceso súbito y sin transición en que una mayoría de cultivadores pobres [entre ellos los indígenas empobrecidos] fueron desalojados de sus tierras por gamonales y comerciantes que las adquirieron a vil precio” (p. 224).

En contraposición, diversos analistas del tema cafetero en Colombia (NIETO, 1971; PALACIOS, 2009; POSADA, 2012) señalan que el cultivo del café y el proceso de colonización que este implicó, contribuyó en la democratización de la propiedad de la tierra en el país, ya que “es la pequeña propiedad el eje del cultivo cafetero. (...) La democracia colombiana se estaba transformando en una democracia de pequeños productores agrícolas. (...) El café habría promovido al propietario territorial liberal” (POSADA, 2012, p. 244).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX fueron las haciendas cafeteras las que dominaban el panorama productivo en Colombia. Las grandes haciendas ubicadas en el occidente del departamento de Cundinamarca, en algunos municipios de Santander, el suroccidente antioqueño y en el municipio de Chaparral, en el sur del Tolima (del cual hacía parte el municipio de San Antonio hasta su secesión en 1915) definieron la



consolidación y la ruta de expansión cafetera en este periodo, para dar paso, hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, a la dinámica del minifundio, como resultado del proceso colonizador que amplió la frontera agrícola nacional (PALACIOS, 2009, p. 58-59). El departamento del Tolima estuvo, pues, en el centro del desarrollo de la industria agrícola colombiana, y participó de las diferentes dinámicas que ella impuso en cuestiones como la organización y usufructo de la fuerza laboral, los sistemas de ocupación de la tierra y la conflictividad social.

Según Palacios (2009), al contrario de regiones como Santander, en el Tolima como en el Cauca y otros departamentos con presencia indígena del centro y suroriente de Colombia, se implementaron “contratos precapitalistas” (p. 59) del tipo terraje⁵⁸ o arrendamiento, que involucraron a los sujetos indígenas que habían hecho un tránsito cultural forzado a la condición de campesinos, cuestión que influyó, en el siglo XX, sobre los factores de conflictividad social: en el sur del departamento los conflictos estuvieron ligados a las luchas agrarias, mientras que en el norte del departamento, más cerca al centro de la producción cafetera nacional, el carácter del conflicto tuvo impronta política (PALACIOS, 2009, P. 63-64).

⁵⁸ Según el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2008), el terraje es “una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes, relación que subsistió hasta que fue barrida definitivamente por la lucha indígena que comenzó a desarrollarse a partir de 1970” (p. 373).



Capítulo 3. DE LA «CAMPELINIZACIÓN» AL MOVIMIENTO INDÍGENA: OCULTAMIENTO, REETNIZACIÓN Y ORGANIZACIÓN INDÍGENA EN EL SUR DEL TOLIMA

Yo empecé en el año de 1974, me parece. Sí, fue el 10 de diciembre de 1974. Me mandaron a capacitarme a Sutatenza, Boyacá. Yo cuando eso todavía no era de identidad indígena, no. Lo que pasó es que yo una vez fui al hospital y había mucho enfermo. Entonces a mí me llamó la atención que había un ancianito que pagaba las fichas para la consulta con un cartoncito, una cartulina con un sello. Entonces, como yo era muy amiga del doctor Caballero, el médico que atendía aquí en San Antonio, le pregunté que por qué ese ancianito pagaba la consulta, la droga y la atención de él y otros ancianitos con un cartoncito al que le ponían un sellito. Entonces el doctor Caballero me dijo que lo que pasaba era que esas personas eran indígenas.

—¿Indígenas cómo? —le pedí que me explicara.

—Mire, hable con ese ancianito que está ahí que él le explica —me dijo el doctor.

El ancianito se llamaba José Díaz. Era líder de las comunidades indígenas en el Tolima.

—¿Por qué usted paga con ese papelito? —le pregunté.

—Es que la gobernación del Tolima, con el gobierno de Bogotá, nos dijeron que mientras nos llega un carné⁵⁹ podemos pagar la salud con ese cartoncito y el sellito de la gobernación.

—¿Y yo me puedo vincular?

El viejito me dijo que sí, que me vinculara, y ahí nos afiliamos.

Y entonces yo le comenté a mi mamá. Le dije que había un ancianito que se hace ver como líder de comunidades indígenas y que me había comentado que al fin de los años íbamos a ser muy bien defendidos.

—Bueno, hija, yo le voy a comentar la historia de mi vida —me dijo ese día mi mamá—. Yo pertenezco al cabildo indígena Pijao del Tamarindo, en Coyaima. Yo soy indígena, y entonces usted también es indígena, hija, pero yo no le había contado.

Y entonces más amor me cogió por meterme al proceso. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).

El proceso de reindianización-reetnización en el municipio de San Antonio, Tolima, inicia en la década de 1970, impulsado por la necesidad de algunos sujetos y comunidades por acceder a servicios sociales, tal como se evidencia en el testimonio de la mayora Carmenza Aroca, líder fundadora del proceso Pijao que, décadas después, llevara a la constitución del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC). Si bien los procesos contemporáneos de reindianización-reetnización en Colombia se ubican hacia finales de la década de 1980, y se consolidan a partir de la promulgación de derechos expresamente indígenas en la Constitución de 1991, donde el reconocimiento de una “nación pluriétnica y multicultural” obliga al Estado a generar acciones para hacer efectivos tales reconocimientos, sobre todo en lo que refiere a los derechos territoriales,

⁵⁹ Hace referencia a la Resolución 10013 de 1981, donde se establecen condiciones diferenciales para la prestación de servicios de salud a comunidades étnicas.



inscripciones políticas, afirmaciones culturales y asignación de recursos a los grupos étnicos (CHAVES, 2007, p. 5), el inicio del proceso de posicionamiento público-político Pijao se puede ubicar hacia mediados de los años 70 del siglo XX.

Para Chaves (2007), la *reindianización* o *reindigenización* es una dinámica identitaria en la que individuos y comunidades que no se reconocían como indígenas comienzan a hacerlo, en un proceso de “desblanqueamiento” que hace frente a las dinámicas étnicas y raciales impuestas por el mestizaje. Por su parte, la *reetnización* se entiende como una etapa más elaborada del proceso de reindianización, ya que estos sujetos, sabiéndose ya indígenas, comienzan a reivindicar identidades étnicas específicas (p. 2). Es decir, el sujeto *reindianizado* se reclama como indígena, mientras que el sujeto *reetnizado* se reclama, para nuestro caso, como Pijao, ya que el proceso de recuperación étnica está focalizado en las particularidades sociohistóricas y políticas de este pueblo. En este sentido, asumimos aquí la reetnización como una forma particular de agenciamiento de los procesos de reindianización. Por ser más explícito y evidentemente más cercano a los procesos que se llevan a cabo actualmente por parte del pueblo Pijao del Tolima y, en particular, en el RISC, aludiremos a la *reetnización* como categoría de análisis clave para dar cuenta del modo como los Pijaos han venido concibiendo su estrategia de «volver al origen», es decir, su proceso de re-existencia como estrategia de reivindicación étnico-política.

Este proceso es, también, producto de las políticas étnicas impulsadas por la Constitución de 1991. En la década de 1990 se presentó en Colombia una intensificación de las demandas reindianizadoras-reetnizadoras, donde diferentes grupos sociales comenzaron a reivindicar sus identidades indígenas, en un proceso de diferenciación étnica que, en muchos casos, ha estado mediada por “la competencia en el acceso a recursos y derechos del Estado, acentuando la construcción y ratificación de fronteras étnicas y raciales, que han entrado a funcionar como marcadores para grupos hasta entonces aparentemente «no marcados» de la población colombiana” (BARTH [1987] CITADO POR CHAVES, 2007, p. 2). Estas marcaciones étnicas diferenciales han sido discutidas desde diferentes frentes (comunidades históricamente auto-reconocidas como indígenas, el Estado, la academia), bajo el argumento de que estos procesos neo-identitarios corresponden a intereses instrumentales, lo cual problematiza la constitución de las fronteras étnicas y raciales contemporáneas, tal como lo señala Chaves (2007).



Estos escenarios de «reindianización-reetnización estratégica-instrumental» se convirtieron en un problema para el Estado, ya que los criterios sobre los que se ha planteado definir las pertenencias étnicas son amplios y, pareciera, ingobernables en contextos de mestizaje: “se refiere a la identificación de las personas como integrantes de uno de los grupos étnicos, legalmente reconocidos. Los criterios de identificación son: el autorreconocimiento (identidad étnica), la lengua, usos y costumbres, la territorialidad y los rasgos físicos” (DANE, 2005). Para Chaves (2007), la vaguedad en la definición de los términos sobre los cuales considerar o no a un sujeto en su filiación étnica, abrió las puertas para que muchas personas ingresaran en los censos indígenas y fueran sujetos de las políticas diferenciales (p. 7), tan solo a partir de criterios como el autorreconocimiento que, como se ha dicho, es en muchas oportunidades un criterio instrumental.

Seguramente esta situación ha influido en la recomposición de las características demográficas del pueblo Pijao en el Tolima, ya que según el censo nacional realizado en el año 1993, un total de 24.663 personas se identificaban como indígenas en el departamento (Pijaos y Nasas, fundamentalmente), mientras que en el Censo General de Población y Vivienda realizado en el año 2005, fueron 58.810 los indígenas registrados; esto es un incremento del 58% de la población indígena para el Tolima en doce años. Este número disminuyó en el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2018, en el cual se registran 51.635 indígenas en el departamento (12,2% menos respecto al año 2005).

Para el caso de Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, el proceso contemporáneo de reindianización-reetnización es *sui generis*, ya que se presentan diferentes rutas de desarrollo. La primera es la de los sujetos que se saben Pijaos, pero se ocultan o camuflan estratégicamente para paliar el racismo, la discriminación y criminalización que sufren los indígenas en Colombia. Tal como revela el testimonio de la mayora Carmenza con que inicia este apartado, su madre ya se reconocía como Pijao, al punto de pertenecer a un cabildo Pijao (El Tamarindo, en el municipio de Coyaima). Indagando por las circunstancias que habían llevado al “ocultamiento” de esta información a la hija, se revelan asuntos ya conocidos: la estigmatización, el racismo, la xenofobia e, incluso, la criminalización y la violencia que vivían los indígenas en el Tolima, sobre todo desde el momento en que comenzaron a reclamar sus tierras, apropiadas por hacendados y terratenientes desde el siglo XIX, en un proceso histórico



de ocupación productivista del territorio que ha transitado por el cultivo del tabaco y la minería, la industria petrolera y, en la cordillera, el cultivo del café.

La segunda ruta es la de aquellos sujetos en los que el proceso de reindianización-reetnización se da en paralelo, como en el caso de la mayora Carmenza, quien se entera por intermedio de su madre que es indígena-Pijao. Es decir, al tiempo que recupera su marcación étnica «indígena», queda inscrita en las particularidades de la etnia Pijao por la vía de las prácticas socioculturales que su familia le ha venido inculcando desde el nacimiento, sin ella saberlo. Para el caso de la mayora Carmenza Aroca, el proceso de reindianización es relevante por cuanto revela que su interés inicial es instrumental (acceso al servicio de salud, según el testimonio citado).

La tercera ruta es la que hemos llamado «reindianización-reetnización estratégica-instrumental», que se relaciona con aquellos sujetos que, por su situación de marginalidad socioeconómica, reclaman una “identidad étnica” esperando obtener beneficios de la “ciudadanía multicultural⁶⁰” promovida por la Constitución de 1991 (CHAVES, 2007; CHAVES & ZAMBRANO, 2009). Hacia dentro del proceso Pijao esta ruta de reindianización ha sido criticada por algunos líderes de antigua, mayoras y mayores que iniciaron el proceso de reetnización en los años 70, “cuando ser indígena era hasta pecao”, según dice el médico tradicional Dagoberto Moreno (Comunidad de Mesones, Ortega), porque consideran que se permitió la entrada al proceso étnico de «indígenas de barriga o de bolsillo», que son personas que realmente no están interesadas en el fortalecimiento del proceso indígena, pero sí en los beneficios (personales) que pueden obtener de él (ORTIZ ET AL, 2022b, p. 53-55).

La identificación de estas rutas sirve como preámbulo al análisis del proceso “moderno”⁶¹ de reindianización-reetnización en el RISC, como expresión de la reetnización Pijao en el municipio de San Antonio de Calarma. El análisis se realiza

⁶⁰ Según Margarita Chaves (2007), la “ciudadanía multicultural” se debe entender como el reconocimiento que hace la Constitución de 1991 de “derechos en la diferencia” o “derechos diferenciales” para comunidades étnicas. A pesar del énfasis en la política social que promulgó la Constitución, la apertura económica y las privatizaciones impidieron su real aplicación. Uno de los sectores en los que se logró algún tipo de descentralización y redistribución de recursos públicos fue, precisamente, el étnico, debido al carácter multicultural de la Constitución, el cual operó a través de transferencias a los resguardos y servicios de salud indígena, cuestión que derivó en una “movilidad identitaria” de sectores históricamente marginalizados y excluidos hacia identidades indígenas (CHAVES, 2007, p. 4-5).

⁶¹ Llamamos proceso «moderno» de desindianización y reindianización-reetnización a aquel que se desarrolla en el siglo XX y lo que va corrido del siglo XXI. Esto entendiendo que en el proceso histórico del pueblo Pijao ha habido otros momentos de declive y resurgencia de la identidad indígena, que involucran otros contextos, tiempos, factores y actores.



tomando como referente los momentos que Chaves (2007) y Chaves & Zambrano (2009) utilizan para indagar por los “desdibujamientos y la ratificación de las fronteras étnico-raciales⁶²”, a saber: un primer momento de «desindianización o deindianización», para identificar los modos, tiempos y actores que incidieron en la des-identificación (individual y grupal) de la cultura indígena; y un segundo momento de «reindianización-reetnización» para identificar los modos, tiempos y actores que incidieron en la re-identificación (individual y grupal) con la cultura indígena.

3.1 La «campesinización» como estrategia de «desindianización» en el sur del Tolima

En sus cien años de historia como municipio, San Antonio ha tenido una base económica y sociocultural de tipo rural, con una profunda intervención antrópica y agroindustrial sobre el territorio producto del proceso de colonización cafetera. Como consecuencia de ello, su carácter sociocultural se ha definido principalmente como campesino, con presencia indígena. Esto porque los indígenas del Tolima fueron integrados tanto en la colonia como en la república a los sistemas económico-productivos de cada época, teniendo como base, en la mayoría de los casos, la economía agropecuaria y, en menor medida, la explotación minera, con lo cual se configura una región conformada poblacionalmente por lo que Triana (1993) ha denominado como “comunidades indígenas campesinizadas” (p. 100).

Es a partir de la década de 1970 que los indígenas del Tolima entran en un proceso de auto reconocimiento de sus raíces, de su cultura, de sus tradiciones y del lugar al que pertenecen. El auto reconocimiento es un factor importante en los procesos de re-existencia étnica, por cuanto la «reetnización» (GROS, 2000), la «resurgencia indígena» (RAPPAPORT, 2005) la «reindianización-reindigenización/reetnización» (CHAVES & ZAMBRANO, 2009) es consecuente con las emergencias sociales producidas ante las crisis sociopolíticas de finales del siglo XX, así como de los nuevos reconocimientos que los Estados-nacionales latinoamericanos hacen, a partir de la década de 1990, de su condición pluriétnica y multicultural.

La *reetnización* se ha posicionado como categoría clave en el debate de los estudios sociales y culturales para hacer referencia a la recuperación de conocimientos, tradiciones, usos y costumbres de comunidades étnicas (indígenas, negras, gitanas, etc.)

⁶² El caso analizado por Chaves (2007) se ubica en el departamento del Putumayo, al sur de Colombia. Para el caso de Chaves y Zambrano (2009), el estudio se ubicó en el Putumayo y la ciudad de Bogotá.



que fueron “desechados” por la modernidad colonial. Eso ha llevado a que muchas comunidades hagan explícitas sus reclamaciones y filiaciones (antiguas o nuevas, históricas o contingentes) a los mundos indígenas, como expresión de la politización de sus identidades, en respuesta a un contexto donde el mestizaje, además de haber sido posicionado como signo distintivo de la identidad colombiana, se asumió como “dispositivo ideológico central de los proyectos de nación en Latinoamérica” (CHAVES & ZAMBRANO, 2009, p. 215).

Para Chaves (2007), en los procesos de reindianización-reetnización se presenta una tensión entre “la ratificación y el desdibujamiento de la frontera étnica” (p. 2.), porque al tiempo que nuevos sujetos (campesinos, colonos) se autoidentifican ahora como indígenas (tomando como base la reivindicación de descendencias étnicas remotas, por ejemplo), se problematiza y flexibiliza socialmente lo que significa “ser indígena”, en un contexto social mediado por la idea de mestizaje que ha sido gestionada institucionalmente desde el Estado, para dar cuenta de la diversidad racial, étnica y cultural de su nación, lo que Silvia Rivera (2018) llama el *asedio de la diversidad*: “la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles” (p. 17). Diversidad que, además, ha sido complejizada por las mixturas resultantes de los encuentros (raciales, étnicos y culturales) producto de los procesos de colonización territorial.

El mestizaje como dispositivo ideológico a través del cual las élites políticas latinoamericanas gestionaron la diversidad constituyente de sus naciones, fue agenciado socialmente desde diferentes perspectivas, ya fuera presentándolo como una forma de democracia racial, o como obstáculo civilizatorio, o como mecanismo para la reproducción de las desigualdades, de las jerarquías raciales, de la homogenización y el blanqueamiento (CHAVEZ, 2007, p. 8). En este escenario, el mestizaje funcionó como estrategia para disimular el proceso de *desindianización*⁶³ de sujetos y comunidades indígenas (también de desnegrización⁶⁴), esto es, para ocultar la enajenación que los indígenas hacían de su identidad, en respuesta a presiones externas (CHAVEZ, 2007, p. 10).

La desindianización es, pues, uno de los procesos fermento de la reindianización/reetnización, y se concibe aquí desde la perspectiva de Bonfil Batalla

⁶³ Chaves (2007) le llama “deindianización”

⁶⁴ Sobre “la experiencia del hombre y la mujer negras sumergidas en el mundo blanco”, sugerimos ver: FANON, F. (1952) *Piel negra, máscaras blancas*.



(1994), para quien la desindianización tiene que ver con la “pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial” (p. 13). Siguiendo a Bonfil Batalla, Chaves & Zambrano (2009) aclaran que la desindianización “tiene poco que ver con el mantenimiento o el rechazo de la cultura indígena, pues esencialmente es un proceso ideológico relacionado con la identificación personal y de grupo” (p. 223). En este sentido, a la desindianización se le puede homologar históricamente con las ideas coloniales de “civilizar”, “evangelizar”, “ilustrar”, “culturizar” al salvaje.

En el proceso inicial de colonización del “nuevo mundo”, la desindianización se da a través de la integración forzada de los nativos indígenas al sistema religioso, lingüístico, económico y cultural de los colonizadores, acompañado del ejercicio de la violencia⁶⁵. Un ejemplo histórico que permite observar la manera como se agenció institucionalmente el proceso de desindianización en tiempos coloniales, es el decreto titulado “*Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano*”, del año 1769, en el que el rey Carlos III de Borbón:

prohibía terminantemente el uso de lenguas indígenas en sus colonias americanas. Entre las prerrogativas de la dinastía de los Borbones no se encontraba ya la evangelización de los indios en sus propias lenguas, sino la unificación lingüística del Imperio con el fin de facilitar el comercio, desterrar la ignorancia y asegurar la incorporación de los vasallos americanos a un mismo modo de producción. Las lenguas vernáculas aparecían, así como un obstáculo para la integración del Imperio español al mercado mundial y el castellano se convirtió en la única lengua que podía ser hablada y enseñada en América (CASTRO-GÓMEZ, 2005, P. 13).

El proceso de desindianización como práctica colonial se fue actualizando con el tiempo, y ha avanzado con el proceso civilizatorio occidental como respuesta del *establishment* al asunto de “la diversidad” constitutiva de las sociedades del Abya Yala. En este transcurso, la desindianización también ha funcionado como dispositivo para justificar la exclusión de sectores subalternos que se resisten a aceptar las lógicas modernizantes del desarrollo occidental, a través de la negación de sus cosmovisiones y prácticas socioculturales, así como de los sistemas ritualizados de relacionamiento con el entorno que, en la lógica del capital, hay que desacralizar para ponerlos en función de la producción y del consumo, su fin último.

⁶⁵ Una de las grandes paradojas de la “civilización” eurocéntrica: ser agenciada a través de la violencia incivilizada. De los múltiples análisis producidos en el mundo académico sobre el tema, sugerimos ver: DUSSEL, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*.



La desindianización tiene que ver, entonces, con un apartamiento (impuesto o autónomamente inducido) del individuo y la comunidad de la cultura a la que pertenece, para integrarlo en la civilización del dominador en condición de subalterno. A esto se le llamó mestizaje, y facilitó al *establishment* resolver cuestiones de primer orden para el modo de vida capitalista, como lo es el acceso a la tierra y a los recursos de la naturaleza como motores de la producción. Esto es importante porque la desindianización viene acompañada, por lo general, de un proceso de desterritorialización, entendido aquí en dos sentidos complementarios: como usurpación de la tierra y como desvinculación identitaria de los sujetos desindianizados con el territorio.

Para el caso del sur del Tolima, y en particular suroccidente donde se encuentra ubicado el municipio de San Antonio, se identifica que las causas que produjeron la desindianización tenían que ver más que con negaciones autónomas de la propia identidad⁶⁶, con presiones externas relacionadas con un conjunto de factores vinculados al racismo, la violencia, la discriminación, el “anacronismo histórico” impuesto a los pueblos indígenas, entre otros. Para nuestro caso, los factores de desindianización identificados son:

- a) condiciones del contexto sociocultural, en el que las expresiones de racismo y xenofobia son cotidianas en los espacios sociales. Un ejemplo recurrente lo referencia la mayora Carmenza Aroca, quien nos cuenta que durante mucho tiempo su mamá le ocultó su “identidad indígena”, ya que “eso era considerado como malo, como salvaje”. Lo mismo dice el comunero Jerónimo Guzmán, quien insiste en que a los indígenas se les sigue tratando como salvajes:

A los particulares [campesinos] el Estado les brindan el apoyo económico y nosotros siempre es difícil, porque nos tienen y nos tenían hasta hace poco como salvajes. Usted sabe que solamente desde el 1991 para acá es que nos reconocen como personas, antes a nosotros nos llamaban los salvajes. Y nos siguen tratando así. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

- b) decisiones estratégicas de ocultamiento de los indígenas frente a situaciones de xenofobia y racismo;
- c) el desconocimiento histórico de las identidades indígenas en la construcción del proyecto nacional (por lo menos hasta la Constitución de 1991), al presentar a los indígenas como grupos sociales “del pasado”, anacrónicos, “comunidades

⁶⁶ En este aspecto coincidimos con estudios realizados en otras regiones del país. Ver: RAPPAPORT, 2005; CHAVES, 2007; JARAMILLO, 2011; GROS, 2013; ACHICANOY, 2020.



históricas” que, en ocasiones, hay que conmemorar, pero a las cuales no se les reconocía un lugar en el presente;

- d) contextos de violencia enmarcadas en el conflicto armado interno, que llevaron a los indígenas a realizar desplazamientos forzados de sus territorios originarios;
- e) contextos de violencia vinculados con la estructura de tenencia de la tierra y procesos de usurpación y despojo territorial en la región. Estas violencias se ejercieron fundamentalmente contra los líderes de los procesos de reclamación, recuperación y restitución de tierras, quienes fueron encarcelados, intimidados, amenazados e, incluso, asesinados y desaparecidos;
- f) por otro lado, se presentaron casos de cooptación de algunos liderazgos que fueron dejados solos en sus gestiones, y que son entendidos como traiciones al interior de los procesos organizativos;
- g) desplazamientos forzados como producto del olvido institucional: los indígenas se ubican en zonas donde el acceso a los servicios sociales (salud, educación, etc.) son precarios. Estos desplazamientos se dan, en muchos casos, buscando “una vida mejor”;
- h) la dispersión organizativa y crisis política interna generada por los ataques a los procesos organizativos que se gestaron en la década de 1920 en el plan del sur del Tolima, llevaron a un cierto desencanto del proceso indígena, el cual resurge, nuevamente, en la década de 1970 y que se sostiene hasta la actualidad.

Estos factores vinculados a la desindianización facilitaron, al tiempo, el proceso de mestizaje como dispositivo para la regulación de las “diferencias (étnicas) nacionales”, promovido por el Estado colombiano desde su institucionalidad político-jurídica y sociocultural para dar cuenta de la diversidad, buscando su homogenización o disolución en las lógicas del proyecto nacional; como señala Wade (2003), el mestizaje promovía “el ocultamiento de una realidad de exclusión racista detrás de una máscara de inclusión” (p. 273). Producto de este proceso que pretendió subsumir la experiencia de la diversidad nacional en el mundo blanco-patriarcal-colonial-capitalista dominante, surgen tensiones que todavía buscan ser resueltas desde diferentes lugares, sujetos y estrategias, haciendo evidentes reivindicaciones diferenciales frente a las políticas de Estado, con lo cual las lógicas institucionales del mestizaje comenzaron a ser cuestionadas en sus contradicciones, concibiéndose ahora como “una pluralidad de procesos localizados y



como un terreno disputado de interacciones entre discursos y prácticas de élite y subalternas, atravesadas por desigualdades de género y relaciones de poder” (CHAVES & ZAMBRANO, 2009, p. 217-218).

Para los indígenas de la región del sur del Tolima, la transición entre el mundo indígena y el campesino no fue uniforme y, por supuesto, estuvo llena de tensiones internas. En las conversaciones con los mayores y los líderes de las comunidades Pijao de San Antonio, hemos identificado tres “tipologías actitudinales” respecto a este proceso de transición del mundo indígena al campesino⁶⁷: 1) los “camuflados o escondidos”, 2) los “apóstatas o traidores” y 3) los “afirmados o porfiados”. Los primeros son aquellos que se vincularon a las nuevas condiciones que les imponía el entorno, pero supieron guardar “una esencia” representada en prácticas rituales y medicinales, historias de origen, saberes culturales y territoriales ancestrales, fabricación y uso de artefactos de trabajo, técnicas de construcción tradicionales. Ellos no renegaban de su condición indígena, aunque no la exponían ni legitimaban públicamente. Utilizaron la técnica del camuflaje para poder sobrevivir al nuevo mundo moderno que se les imponía, así como lo hicieron algunos de sus antepasados en el proceso de invasión de sus territorios y exterminio de sus comunidades y tradiciones por parte de los conquistadores europeos en los siglos XVI y XVII.

Los “apóstatas o traidores” fueron aquellos que decidieron dejar sus tradiciones y renegar de sus raíces, para juntarse al mundo de los invasores. También los ha habido que además de renegar del ser Pijao, han traicionado a sus manayax y comunidades, los han entregado para que los encarcelen o los maten, o para que se apropien de sus territorios. Son aquellos que han facilitado con sus acciones y sus alianzas la dominación de un pueblo que había sido históricamente considerado como “ingobernable”. Se les ha denominado así, bajo la salvedad de que algunos comuneros, mayores y mayoras no están de acuerdo con el apelativo de “traidores”, ya que no se considera justo hacer un señalamiento o juicio histórico a quienes han tenido que padecer los vejámenes de la invasión, la violencia, el desprecio y la criminalización. Otros afirman que sí se puede hacer este juicio y esos señalamientos, ya que por algunos Pijaos que “se vendieron” o

⁶⁷ Estas “tipologías actitudinales” también se pueden aplicar a otros momentos transicionales vividos por los Pijaos, como en el caso de la invasión europea, o el momento actual de reetnización.



“se entregaron”, aquellos que resistieron hasta la muerte no pudieron vencer a los invasores⁶⁸ (sea en la conquista o en otros momentos de la re-existencia Pijao).

También se encuentran los “afirmados o porfiados”, aquellos que han resistido como Pijaos ingobernables. Son aquellos que han luchado por sus tierras, por su cultura, por sus tradiciones sin renegar de lo que son y sin esconderlo. En algunos momentos han tenido que salir corriendo, refundirse, esconderse, pero nunca han ocultado o camuflado lo que son y por eso mismo los han perseguido. Son, además, aquellos líderes que buscan “despertar el sentimiento y la sangre indígena de sus compañeros”. Dice la mayora Carmenza Aroca que el indio porfiado es como la cucaracha: “que lo echaban para afuera y él volvía y se metía en el resguardo. [Es] que a uno no lo sacan cuando otro quiere sino cuando pueden, cuando lo puedan sacar de ahí”. Una figura histórica emblemática del indígena porfiado sería la del Cacique Calarcá, líder de la resistencia Pijao contra la invasión ibérica de finales del siglo XVI e inicios del XVII, y más recientemente la del mayor Manuel Quintín Lame Chante, líder indígena Nasa que contribuyó grandemente en las luchas de los pueblos indígenas en Colombia en el siglo XX. Se dice que fue retenido más de cien veces por las autoridades de los departamentos del Cauca, Tolima y Huila por sus acciones (jurídicas y de resistencia armada) en defensa de la indianidad. Pero nunca renegó ni escondió su condición indígena: era un indio porfiado.

Ahora bien, ¿cómo fueron asimilando las comunidades indígenas del Tolima la condición de “campesinos”? Señala el Instituto Nacional de Antropología e Historia (ICANH) que “el campesinado se constituye históricamente. Su génesis y transformación están relacionadas con el proceso de acumulación de capital de cada periodo histórico y con las distintas formas de vida campesina asociadas a ellos” (2017, p. 2). En tanto “producto histórico” asociado a los procesos productivos del capitalismo, es claro para este momento de la discusión que fue en el siglo XIX cuando inició la transición del indígena al mundo campesino en territorio tolimese, mediante su inserción en la industria del algodón, la minería y la ganadería extensiva. Para el caso del suroccidente del departamento, el proceso se consolida hacia las últimas décadas del siglo XIX, por la vía de la colonización cafetera.

⁶⁸ En esta tipología se toma como referencia ejemplificadora clave el caso de Baltasar, quien traicionó al Cacique Calarcá facilitando su muerte. A Baltasar se le conocía como el Cacique Combeima antes de convertirse al catolicismo.



Podríamos decir, entonces, que la introducción de nuevos modos de producción a la región transmutó las identidades colectivas e individuales, colocando a los indígenas en una nueva condición: la de campesinos, donde el trabajo se convierte en elemento definitorio de las nuevas identidades contemporáneas. Es en este momento histórico de consolidación del capitalismo en la región cuando, a través del sometimiento de la naturaleza, del proceso de aculturación y la inclusión de la fuerza de trabajo indígena como fuerza productiva en el proceso agroindustrial, a los Pijaos se les comienza a asimilar con “el campesinado”, en sus dimensiones sociológico-territorial, socio-cultural, económico-productiva y político-organizativa⁶⁹.

El reclutamiento de los indígenas en estos escenarios de producción contribuyó grandemente en su disociación cultural, en su desindianización. A esto se suman las presiones socioculturales de los grupos poblacionales mayoritarios (mestizos y blancos), con los cuales se fueron relacionando e integrando históricamente, en un complejo proceso en el que ellos mismos también fueron interviniendo las otras culturas, con lo cual la desindianización no fue completa. Es más, las evidencias permiten plantear que las expresiones dominantes de la cultura de la región tolimense están profundamente influenciadas por las sabidurías indígenas (Pijao y Nasa), en cuestiones como la arquitectura (bohíos y construcciones en guadua), algunos artefactos para la caza y la pesca, y en las prácticas medicinales tradicionales, donde sobreviven todavía las parteras, las sobanderas y los curanderos, además de los médicos ancestrales, Mohanes y Mohanas, que guardan el equilibrio entre las fuerzas frías y calientes del mundo, “mantienen su conocimiento sobre nuestro cuerpo y espíritu, (...) y tienen la capacidad de tratarnos contra muchas enfermedades que generalmente no reconoce la medicina tradicional” (CRIT, 2000, P. 12), tal como lo recuerdan tanto indígenas como campesinos en las zonas rurales y urbanas del Tolima. También hay evidencias de la permanencia de una botánica medicinal importante, la cual se viene sistematizando en tratados botánicos tradicionales o de “hierbatería”, realizados a partir de trabajos de memoria oral⁷⁰.

Estas prácticas configuran el cotidiano de los sujetos y las comunidades que las agencian, y no se entienden como un asunto contingente o extraordinario. Por el contrario,

⁶⁹ Para ampliar información sobre las dimensiones constitutivas del campesinado que aquí se proponen, sugerimos ver: ICANH. (2017) *Elementos para la conceptualización de lo “campesino” en Colombia. Insumo para la inclusión del campesinado en el Censo DANE 2017*. Bogotá: ICANH.

⁷⁰ Por ejemplo: CRIT. (1995). *Ideas y acciones en la cultura: el Médico Pijao*; CRIT. (2000). *Fundamentos y práctica de la medicina tradicional Pijao*; CASTRILLÓN, F. (2014) *Escuela de Formación Territorial y Agroecológica Manuel Quintín Lame. Propuestas de Desarrollo Local del sur del Tolima*.



hacen parte del día a día: “tomamos harta chicha en el resguardo, recuerden que la cultura de nosotros los indígenas ha sido el maíz, la yuca, el arroz y el cachaco”, nos cuenta el mayor Erminso, de la comunidad Pijao Cacique Yaima de San Antonio. Por supuesto, hay una reflexión sobre lo que se ha venido perdiendo, entre otras por la imposición de modelos y prácticas socioeconómicas y culturales vinculadas con los circuitos económicos globales: “se ha cambiado [la cultura tradicional de la chicha y el guarapo] por el café”.

Con todo y estas imposiciones históricas, los Pijaos del RISC consideran vigentes y actuales sus vínculos con la cultura campesina, no reniegan de ella, no la desprecian ni la resisten. Al contrario, la sienten como parte de su cultura, o mejor, sienten que ellos hacen parte de esta cultura, pero como indígenas. Este proceso de identificación “abigarrada”⁷¹ se puede definir como *ch'ixi*, según lo ha definido Silvia Rivera Cusicanqui (2018), ya que hay allí una tensión perenne, irresoluble, entre lo que significa ser indígena y ser campesino. La de los Pijaos del RISC podría ser una identificación *ch'ixi* por cuanto expresa una connivencia sociocultural y espacio-temporal entre los mundos indígenas y campesinos. Para Silvia Rivera Cusicanqui (2018) lo *ch'ixi*

literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez, y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo (p. 310-311).

En esta lógica *ch'ixi*, la mejor forma de definir la manera como se agencia el proceso de reindianización-reetnización en el RISC es señalar que lo indígena “está manchado”, intervenido, salpicado, interferido, incluso ensuciado (pero también limpiado) por el mundo campesino. Y viceversa. Vistos de lejos, el mundo campesino y el mundo indígena parecen uno solo, sugieren una sola colectividad homogénea, aunque multicultural (tal como propondría la lógica del mestizaje y la de la globalización). Pero al acercarse a ver y escuchar y oler y sentir las formas como cada grupo sentipienso la vida y su lugar en el mundo, se denotan las diferencias que, siendo radicales, han logrado convivir sin pretender, como vocación estructural, subsumir la una a la otra. Son

⁷¹ Rivera Cusicanqui (2018) acude a René Zavaleta y su concepto de *lo abigarrado*, para comprender “la heterogeneidad de nuestra sociedad en toda su profundidad histórica”, donde “la irrupción del pasado se hace recurrente; a veces de manera metafórica pero siempre como juicio del y desde el presente” (p. 13-14).



identidades que se articulan sin fusionarse. Y ahí está, precisamente, su potencialidad emancipadora, que retoma lo mejor de los dos mundos (“lo mejor” en el sentido histórico de los procesos sociales) y los pone en función de su re-existencia, proceso que no se puede sustraer de las realidades y contradicciones históricas de la época en la que se agencia.

Para el caso de los manayax del RISC, su relación con el mundo campesino se presenta como un “conflicto armonioso”, agónico (o agonístico) en la perspectiva de Chantal Mouffe (2007; 2014), donde al otro contradictor no se le entiende como enemigo o antagonista radical que hay que eliminar, sino como adversario, aquel con el que se convive “adversarialmente y en tensión”, en un contexto de abigarramiento producto de la multiplicidad de interpretaciones que sobre lo social tienen grupos de actores diferenciados (indígenas y campesinos, en este caso) que están en permanente conflicto y negociación.

En el trabajo de campo se han identificado conflictos estructurales relacionados, por ejemplo, con las concepciones que sobre la tierra y su propiedad tienen estos dos mundos, pero no se releva una disputa antagonista radical entre ellos. Entre otras cuestiones, por el reconocimiento que se hace –por lo menos por parte de los indígenas en su proceso de re-existencia– de su confluencia con el mundo campesino, al cual consideran profundamente intervenido por el mundo indígena en su dimensión cultural, al tiempo que advierten que la dimensión económico-productiva de su propio mundo está atravesada por las lógicas del capitalismo.

Podríamos decir, entonces, que lo *ch'ixi* como posibilidad identitaria en contextos de abigarramiento social ha posibilitado que la cuestión indígena y el indio no se hayan disuelto ni desaparecido en la modernidad-colonial, y que, muy al contrario, sus discusiones y propuestas de vida se planteen como alternativa de pensamiento y acción a la crisis civilizatoria agenciada por la globalización neoliberal, cuestión que también ha determinado los procesos contemporáneos de reindianización/retnización, y las discusiones sobre la “cuestión indígena”. No es que lo indígena se disuelva en una nueva categoría, es más bien el reconocimiento de que el mundo indígena y sus sujetos han sido penetrados por otras culturas, al tiempo que ellos han impregnado algo de su esencia en esos otros mundos. Pero cada mundo sigue siendo y pretendiendo ser “propio”, sin dejar de pertenecer un poco a “lo otro”. Todos son, diría Rivera Cusicanqui (2018), “mundos manchados” (p. 16), aunque algunos más manchados que otros.



3.2 La desindianización de Ima, la Madre tierra Pijao

El factor territorial ha sido clave en los procesos de desindianización de los Pijaos. Los procesos de usurpación y despojo de tierras y demás factores vinculados a la campesinización indígena en el sur del Tolima, generó un reacomodo de la propiedad e impulsó transformaciones en su uso, cuestión que determinó el reacomodo de las concepciones que sobre el territorio tenían los indígenas. La transformación de las condiciones de trabajo fue cambiando las prácticas sociales y como las simbologías respecto al mundo y las identidades de los sujetos. El modo de producción capitalista de la región tuvo como base la tierra y la fuerza de trabajo de los lugareños, quienes no tuvieron mayores alternativas económicas para su subsistencia. Esta situación, sumada a los procesos de evangelización y los intentos de “ilustración” y “culturización” impulsados por la República, generó el terreno fértil para la transición de las mentalidades indígenas respecto a Ima, la Madre tierra, y respecto a sí mismos en tanto indígenas. El resultado: el desvío hacia el mundo y la cultura campesinas.

Como se ha señalado, fueron múltiples las estrategias que se utilizaron para despojar a los Pijaos de sus territorios. Estas estrategias tienen un componente sociocultural fuerte, por cuanto procuraron no solo imponer un modelo político-económico exógeno, sino también intervenir el sistema de creencias sobre el cual se sustentaban las relaciones sociales del pueblo Pijao. Esta situación se ha mantenido en el tiempo, por lo cual los abuelos y abuelas identifican estrategias de dominación territorial que intervinieron sobre la vida cotidiana de los indígenas.

Hubo estrategias político-económicas para el despojo territorial, entre las que se cuentan el cobro de impuestos que eran impagables para los Pijaos, cuestión que llevó al remate de sus tierras en favor de particulares o de los municipios; el sistema de arrendamientos, que para apropiarse de las tierras indígenas acudía a una estrategia donde el blanco arrendaba la tierra y ponía a producir al indígena. Cuando este no cumplía con la producción acordada, el blanco se iba quedando con la tierra en pago de los acuerdos incumplidos (CRIT ET AL, 2002, p. 34). También cuentan los abuelos y abuelas en el Plan de Vida Convite Pijao, que cuando se hicieron las primeras mediciones del Gran Resguardo de Ortega-Chaparral eran los indígenas quienes tenían que pagar por este trabajo, y como no tenían plata, terminaban pagando con parte de los territorios que les estaban midiendo y que les correspondían (CRIT ET AL, 2002, p. 34).



Otro factor fue la construcción del ferrocarril en el antiguo Estado Soberano del Tolima, que pagaba a los contratistas constructores “a razón de 100 hectáreas de baldíos por cada kilómetro de vía férrea construida” (TRIANA, 1993, p. 127). A esto se suma un decreto de marzo de 1882, en el que se requería la división de los resguardos existentes en el Estado Soberano del Tolima, a través de un sistema de empadronamiento que, según Triana (1993), permitió el registro “de indígenas, hijos naturales de mujeres indígenas, mestizos o indígenas descendientes de una sola línea y todos los que hubieren comprado y que pudieran acreditar su derecho”, quedando los indígenas a merced de las autoridades locales que administraban el proceso, así como de los compradores, rematadores, agrimensores, jueces y vecinos blancos interesados en estas tierras, sin que hubiese siquiera una indemnización por la segregación territorial de las tierras indígenas (p. 128-129).

En el plano cultural, como parte de las estrategias de despojo se cuentan los “matrimonios arreglados”, donde a las mujeres indígenas se les casaba con el interés de apropiarse de las tierras de sus familias; también se usó la violencia como estrategia de apropiación de las tierras Pijaos: cuando un blanco estaba interesado en un terreno ofrecía la compra de la posesión, y si el Pijao se negaba, era expulsado violentamente de su propio territorio. A otros los emborrachaban y les hacían firmar promesas de compraventa sin que recibieran dinero alguno, o les aplicaban la estrategia de “las cueradas”, en las que se cambiaba carne de res por tierras. La técnica que se usaba para establecer el valor de la carne era el cuero de la res, la cual se cordada en hilos finos y la extensión que saliera en la sumatoria de esos hilos era la tierra con la que el blanco se quedaba como pago por la carne (CRIT ET AL, 2002).

Señalan los Pijaos que la justicia ordinaria también fue utilizada para la usurpación de sus territorios: si a un terrateniente le interesaba un terreno, acusaba al indígena de algún delito para que fuera detenido unos meses por la policía; cuando éste recuperaba la libertad, ya su tierra estaba ocupada, o había sido juntada a las grandes haciendas, o había sido vendida (CRIT ET AL, 2002, p. 34-36).

Con la reseña de estas situaciones se quiere plantear que la campesinización de los indígenas implicó, al tiempo, la desindianización de Ima, la Madre tierra Pijao, generándose un distanciamiento de los Pijaos de las sabidurías propias relacionadas con el territorio. Y por esta razón es tan importante para el pueblo Pijao actual recuperar a Ima y sus sabidurías, aquí llamadas *concepciones-vida*, a las cuales se les entiende como



parte constitutiva del proceso de re-existencia de los Pijaos en el RISC. La hipótesis que se plantea aquí es que existe una relación directa entre el proceso de identificación de *concepciones-vida* como referentes de un sentipensamiento propio de la comunidad, su proceso de reetnización y sus luchas en defensa de Ima, en el sentido de que las luchas territoriales pasan necesariamente por la apropiación de un conocimiento relacional, complementario y recíproco que posibilita un bien-estar en el territorio, desde una perspectiva diferencial o «nativa», con el propósito de «volver al origen». En estas búsquedas, se identifica que este conocimiento relacional está integrado en las vivencias prácticas cotidianas de los Pijaos, y se expresan a través de una serie de sabidurías denominadas como *concepciones* [sobre y para el cuidado de la] *vida*, que analizaremos en la segunda parte de esta investigación.

3.3 El «ocultamiento» como salvaguarda indígena frente a la campesinización

El «ocultamiento» como táctica y estrategia de supervivencia de los indígenas, ha sido una de las más importantes acciones para salvaguardar la vida y parte de las tradiciones y la cultura de los pueblos. El ocultamiento y otras estrategias de re-existencia como el camuflaje son muy importantes en el propósito de la subsistencia física y cultural, al punto de ser reivindicadas por los mayores y mayores Pijaos de las comunidades, quienes insisten y reiteran que lo que pasa es que la historia del pueblo está escondida, ocultada, refundida⁷² o dormida. En tanto táctica, el ocultamiento tiene diferentes formas de agenciarse; para el caso de los Pijaos, en la memoria oral y documental se identifican dos fundamentales: 1) Esconderse y, 2) Camuflarse. Sobre la primera, luego de enfrentar a las huestes invasoras algunos Pijaos deciden, estratégicamente, esconderse en la cordillera, lugar inhóspito y difícil de conquistar con las técnicas que los ibéricos habían aprehendido de sus experiencias bélicas en Europa. Y allí permanecen, ocultos, hasta bien entrada la colonia

Cuando llegaron los españoles lo primero que se desequilibró fue el pensamiento, porque nos prohibieron hablar con nuestra lengua propia y nos obligaron a hablar la de ellos. Nos volvieron cristianos a los trancazos (...) pero seguimos pensado como Pijaos y para que no nos mataran nos tocó ocultarnos (CRIT ET AL, 2002, p. 44-45).

Con la llegada de don Juan de Borja como presidente de la Real Audiencia de Santa Fe en octubre de 1605, la situación [de resistencia efectiva de los Pijaos frente al invasor⁷³]

⁷² Colombianismo que significa perder o extraviar algo, o no recordar dónde se encuentra algo por haberlo cambiado de sitio.

⁷³ Velásquez se refiere a la resistencia Pijao: “Su estrategia y tácticas, basadas en emboscadas, asedios y reducción de la mano de obra indígena al servicio español, demostró ser considerablemente efectiva para diezmar a su oponente” (2018, p. 10).



tomaría otro rumbo. (...) Muchos de los pijaos fueron muertos en batalla, ejecutados en los caminos y fuertes, o esclavizados. Los pocos supervivientes huyeron hacia otras tierras y terminaron por mezclarse con diferentes grupos indígenas (VELÁSQUEZ, 2018, p. 10).

La segunda táctica del ocultamiento la aplicaron quienes fueron integrados forzosamente al sistema colonial, donde camuflaron algunas de sus sabidurías, buscando que ellas pervivieran hacia adentro de sus comunidades. Fueron varias las formas de agenciar el camuflaje. Por ejemplo, sus ritos al padre Ta (sol), a la madre Taiba (luna), a la Madre tierra (Ima) los encubrieron en las celebraciones cristianas a San Juan, a San Pedro, a San Isidro Labrador. Como cuando el Cacique Nátaga colocó la figura de un dios Pijao (que pudo ser Guimbales o Lulomoy o Locombo) entre los ricos ropajes de San Juan, en la primera conmemoración que se hizo a este santo en Natagaima y que dio origen a lo que hoy se conoce como la celebración del San Juan o el Sanjuanero. Dice la historia oral que fueron muchos los indios que ese día asistieron a la ceremonia, porque el santo cristiano llevaba entre sus lujosas enaguas a los dioses Pijaos (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON NÉLSON MARTÍNEZ, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2023).



Figura 33. Matachines del Tolima. Los antiguos Mohanes Pijaos usaban máscaras para realizar sus rituales de curación (GIRALDO, 2022). Mayores como Nelson Martínez y Carmenza Aroca recuerdan que los trajes de los matachines son una alegoría a los camuflajes naturales que utilizaban los Pijaos en tiempos de la conquista, cuando usaban arbustos, musgos, hojas, bejucos, palmas para refundirse con la naturaleza y hacerse invisibles a los ojos del invasor. Esta fue una de las estrategias de ocultamiento en épocas de la invasión europea. Hoy los matachines son parte fundamental de las festividades de origen cristiano de la región, lo que demostraría su efectividad en términos de estrategia para salvaguardar conocimientos culturales de los Pijaos (FUENTE FOTOGRAFÍAS. IZQUIERDA: FOTOGRAFÍA DE GERARD REICHEL DOLMATOFF DE INDÍGENA DE LA REGIÓN DE MACULE, MUNICIPIO DE ORTEGA, TOLIMA [ORTEGA & BUSTOS, 1949, p. 241]. DERECHA: GRUPO SEMILLAS).



Otra muestra que aún pervive de este camuflaje de los Pijaos en la cultura mayoritaria mestiza es la figura de los Matachines, personajes de trajes coloridos y máscaras zoomorfas que participan en diferentes espacios festivos y religiosos en el Tolima, tales como el Festival Folclórico, el Corpus Cristi, el San Juan en el mes de junio –cuando coinciden el natalicio de San Juan Bautista del santoral católico, y la entrada del solsticio de verano, temporada de buena cosecha para los indígenas–, o el San Pedro. El matachín,

se remonta a la sabiduría chamánica, a las estrategias de guerra y los rituales religiosos de los indígenas Pijao. (...) Con la llegada de los españoles a las tierras de los Otaima (Ortega), los Nataima (Natagaima) y los Coyaima, los Pijaos tuvieron que enfrentarse a la ambición europea y basados en el camuflaje de la iguana y del camaleón, popularizaron entre sus prácticas el uso de los trajes conocidos como los primeros matachines del Tolima (GIRALDO, 2022).

Son, pues, muchas las expresiones de la cultura Pijao camufladas en la cultura y en la memoria común de lo que hoy se conoce como el gran Tolima. Hay en particular una que llama la atención por su relación con la antropofagia Pijao, y que vincula uno de los platos típicos tradicionales de la región: la lechona⁷⁴. Dicen los mayores que la técnica para hacer lechona está relacionada con un antiguo ritual de guerra Pijao, el cual se traslapó en una expresión gastronómica con la cual, sin saber, los habitantes del Tolima grande siguen rindiéndole culto a sus antepasados nativos. Así nos contó la historia Nelson Martínez Criollo, médico ancestral de la comunidad Pijao de Palmira Alta de San Antonio, en el programa de radio *Tejiendo pensamiento Pijao* del RISC⁷⁵:

Los Pijaos hemos sido legendarios, guerreros por naturaleza. A través de la lechona, que es un ritual de guerra que sin darse cuenta [los occidentales] la celebran y la conmemoran en San Juan, San Pedro, en navidad y año nuevo, se organizaron, como nos estamos organizando hoy con otros pensamientos y otros avatares, el cacique Pijao supremo, en 1772, cuando hacen la junta de caciques para decir “nos vamos a defender contra el enemigo, nos están matando, no nos respetan, qué vamos a hacer, entonces vamos a matar y a comer del muerto”. Se congregan en una gran confederación o «Concejo de ancianos» como decimos nosotros y sacan el «Decreto ley canibalesco a muerte», ley que está vigente hasta el día de hoy. Entonces en combate mataban al capitán o al jefe de la excursión española, lo sacrificaban, le sacaban su sangre, se la untaban en la mejilla para coger la misma fortaleza, el poder de los espíritus guerreros de ellos y hacerse también invencibles; después sacaban las entrañas, las vísceras, repartían, se comían en pedacitos el hígado y el corazón, crudos, para coger la fortaleza, así como hoy nos tomamos un caldo de pajarilla o de entreverado que llamamos. Y el cuerpo lo embalsamaban con verduras y leguminosas de la región; no había arroz en ese tiempo entonces usaban los

⁷⁴ La lechona es un plato típico tradicional de los departamentos del Tolima y Huila (territorio ancestral Pijao), compuesto principalmente por carne de cerdo, arveja amarilla y arroz. Con estos ingredientes se rellena el lechón (cerdo), que es preparado en épocas de festividades. Es tan importante este plato en la gastronomía de la región, que la Asamblea del Departamento del Tolima, mediante Ordenanza 020 de 2003, institucionalizó el 29 de junio como el día de la lechona tolimense (misma fecha en la que los católicos conmemoran a San Pedro).

⁷⁵ Puede escuchar esta historia en el Podcast 31 “Revitalizando el aveki (habla) Pijao” del programa TPP: <https://www.comolacigarraradio.com/revitalizando-aveki-pijao/>.



fríjoles cachas que llamamos, el maíz tierno, guisantes, y lo rellenaban y lo ponían a azar y lo repartían y se lo comían mientras hacían el ritual de guerra, la danza del sol, la danza de la perdiz, la danza de la caña y demás rituales. Hoy se conmemora eso y no se dan cuenta de que lo que están haciendo es un ritual Pijao. Y ustedes se pueden dar cuenta de que es un ritual oriundo del Tolima grande. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON EL MÉDICO ANCESTRAL NELSON MARTÍNEZ, SAN ANTONIO, 17 DE FEBRERO DE 2023).

De este modo, en la memoria de los Pijaos está presente el ocultamiento como expresión de sus procesos de re-existencia. Los mayores cuentan que fueron muchas las cosas que dejaron de enseñarle a sus hijos, para que no los fueran a castigar como a ellos cuando hablaban de sus dioses, de sus Mohanes y Mohanas, de sus rituales, de su medicina, cuando querían practicar su manera propia de cultivar, de entender los ciclos de la siembra, o cuando resolvían los desequilibrios del cuerpo y el espíritu con las plantas frías, frescas y calientes. Dicen los y las mayores en el Convite Pijao que

preferían enseñar a cultivar, a mirar al cielo para conocer si iba a llover, sin decirle a los hijos que eso era conocimiento propio. Así fue como muchos Pijaos siguieron viviendo como nosotros, tienen la misma pasa que nosotros, los mismos apellidos, siembran igualito que nosotros, van donde los Mohanes para que los curen con sus yerbas y rezos tradicionales, pero les da pena reconocer que son Pijaos y dicen que son campesinos (CRIT ET AL, 2002, p. 45).

Ahora, ese proceso de apropiación y resignificación de elementos socioculturales ocultados que resurgen como parte de la vida pública de los pueblos étnicos, no está exento de debates y contradicciones frente a lo que representan para comunidades y sujetos en proceso de re-existencia. Estas tensiones se pueden ubicar en la discusión propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui (2015) frente a las “clandestinidades culturales”, que tienen que ver con los olvidos sociales a los que se ven expuestos tanto los procesos de resistencia cultural como los sujetos que les agenciaron y quienes hoy recuperan esos relatos, formas, estéticas, símbolos, para movilizar sus reclamaciones. Se trata de identificar la carga colonial intrínseca que trae ese elemento que se reivindica, el cual podría estar intervenido, como producto mismo del proceso de ocultamiento, por interpretaciones que le son ajenas. El asunto es que, al haber estado ocultos, siempre es difícil dilucidar los significados “reales”, “autóctonos”, “propios” que los elementos ocultados tenían inicialmente para la comunidad, quedando como alternativa las posibles interpretaciones que se hagan de estos elementos (relatos, formas estéticas, símbolos, comidas, expresiones dancísticas y rituales, cerámica y orfebrería, etc.), según las necesidades del momento histórico donde resurgen estas sabidurías.

Rivera Cusicanqui hace un llamado para “perder la inocencia” con respecto a la imagen y aquellos otros elementos que se consideran autóctonos (al igual que se hace con



los foráneos), sabiendo que detrás de ellos “hay mecanismos deliberados de control de conciencias, de captura de deseos y de pulsiones del alma, lo cual permite que el sistema de propaganda sea tan eficaz” (2015, p. 317). Esto porque el rescate o la recuperación que se hace de los símbolos antiguos, ancestrales, autóctonos que fueron ocultados, pueden perder su sentido (ritual, colaborativo, solidario, recíproco, de complementariedad, de búsqueda de equilibrio y armonía) en el uso que de ellos se haga, y ser instrumentalizados en acciones que vacíen de sentido aquello que fue guardado.

Con estas salvedades, hay que reconocer que en el proceso de re-existencia Pijao hay tradiciones, elementos rituales, personajes y prácticas culturales que se reivindican como parte de una ancestralidad vinculada con la resistencia sociocultural, y se presentan como argumento para señalar que estas expresiones diferenciales de la cultura les permiten a los Pijaos reafirmarse como tales, más allá de las características comunes que efectivamente tienen y reconocen en su relación con el campesinado. Las reafirmaciones identitarias tienen como sustento, entonces, la efectividad de los procesos de ocultamiento desplegados históricamente por el pueblo Pijao para salvaguardar sabidurías propias que, ahora, resurgen para ser apropiadas y resignificadas como símbolos de su re-existencia, en una lógica que reconoce más la “Pijaonización” del campesinado que la “campesinización” de los Pijaos: no son los indígenas quienes se parecen a los campesinos del Tolima –como dicen el gobierno, los investigadores y los antropólogos–, sino que “los campesinos del Tolima siguen compartiendo toda la tradición indígena de los Pijaos y por eso son nuestros hermanos en cultura y en derechos” (CRIT ET AL, 2002, p. 49).

3.4 El proceso de reetnización en el sur del Tolima

Nos interesa ahora establecer cómo se ha dado históricamente el proceso de reetnización de los Pijaos en el sur del Tolima, para entender luego su influencia en el RISC, sobre todo en dos generaciones que confluyen actualmente en el resguardo. En el proceso de reetnización sanantoniano se pueden establecer varias “camadas⁷⁶”, cada una con sus particularidades. Tenemos la primera camada de “*los fundadores*”, que inicia su proceso a mediados de la década de 1970 hasta mediados de la década de 1990, cuando empiezan a surgir los nuevos liderazgos, que se pueden dividir en dos grupos: la camada

⁷⁶ Una *camada* es un conjunto de seres nacidos en un mismo parto. Es una expresión utilizada en ambientes rurales para expresar que algo (por lo general seres vivos, aunque puede aplicar a cosas) pertenece a un mismo grupo o “camada”.



de los que se consideran “*nativos*” del resguardo, por ser hijos y familiares de los fundadores del proceso y haber nacido y crecido en condición de “resguardados”, a diferencia de sus padres (primera generación), a quienes les correspondió el proceso de “auto reconocimiento” inicial; y la camada de los “*llegados*”, que son manayas que ingresaron al proceso del RISC hacia la década de 1990 por diferentes medios: unos fueron vinculados por familiares que ya pertenecían al resguardo; otros hicieron familia con personas vinculadas al resguardo y fueron afiliados; otros que no generaron lazos de consanguinidad se vincularon por invitación de personas vinculadas al resguardo.

Estas camadas (fundadores, nativos y llegados) vivieron su afirmación étnica en un contexto multicultural (atendiendo a la fuerte presencia campesina en el territorio tolimense), en el que se aludió de manera estratégica a la diferenciación entre prácticas socioculturales específicas para cada grupo. Para el caso del RISC, el interés fundamental del proceso de reetnización fue enmarcado en las diferencias con los campesinos respecto al factor territorial, sobre todo en lo que refiere a las sabidurías propias del pueblo Pijao sobre Ima, la Madre tierra, los actantes que la habitan y constituyen (humanos y no-humanos), y las relaciones que se establecen entre ellos:

lo que pasa es que los hermanos campesinos del común de pronto desconocen que la Madre tierra es un ser vivo. El que lo reconoce de pronto no lo siente como lo siente un indígena, como nosotros lo hemos aprendido a sentir; la diferencia puede radicar en eso, en que la Madre tierra es tan sagrada cómo la parte divina que puede tener un ser humano, es la vida. (...) Ima es un organismo vivo como nosotros, que tiene distintos órganos, se compone de distintos órganos, y la Madre tierra también los tiene, porque si nosotros nos ponemos a hacer un pequeño recorderis, nosotros también poseemos el cobre, el calcio, muchos elementos que la Madre tierra contiene; por eso nosotros somos hijos de ella, por eso la tierra no nos pertenece a nosotros, nosotros le pertenecemos a ella. Yo creo que en esos argumentos y en esos elementos se encuentra la diferencia entre la manera como un campesino y un indígena reconocen a la Madre tierra. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

Desde allí se problematizan los usos y prácticas económico-productivas que actualmente se vienen desarrollando en el territorio por parte de los campesinos y por ellos mismos, las cuales corresponden a lógicas productivistas-rentistas impuestas por el capitalismo, que conciben a la tierra como factor productivo, como recurso explotable:

Ellos [los campesinos] ven el territorio más desde la parte económica y para la parte productiva, mientras que nosotros los indígenas hemos sido señalados porque, por ejemplo, si usted ve aquí hay una parte que ha sido destapada para la parte productiva [señala unos potreros pelados en medio de la montaña], pero también hay una parte que se ha dejado para la conservación de la misma humedad, del aire, del hábitat de los animales, de los pájaros y, entonces nos dicen: “pero mire esos indios, quieren tierra, pero mire esos montes, mire esos terrenos sin producir”. Ellos no saben cuánto nos está aportando ese territorio en oxígeno, cuidado de especies, de la biodiversidad. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).



Otro aspecto importante del proceso de reetnización en el municipio de San Antonio tiene que ver con que éste no se ha posicionado desde una concepción esencialista de “lo indígena”. Si bien se considera clave en la discusión el recurso de la “indianidad”, se reconoce una profunda relación con el mundo campesino, así como la dificultad e inutilidad de identificar “límites” en las prácticas socioculturales. Ahora bien, esto no desconoce que los Pijaos reivindiquen y defiendan su diferencia cultural, así como la influencia histórica que esta ha tenido en la región, al punto de que esta situación haya sido expuesta críticamente en instrumentos de planificación del pueblo Pijao, tales como su Plan de Salvaguarda y su Plan de Vida, donde se dice que:

Obsesionados con demostrar la inexistencia del pueblo y la cultura Pijaos, los voceros de la cultura occidental integradora y aculturadora siempre han expresado que la similitud de los sistemas productivos campesino e indígena, el compartir referentes ceremoniales y médicos, en suma, el vivir unas culturas cuyos límites no son muy nítidos, son prueba suficiente de que ya no hay Pijaos ni cultura Pijao sino simplemente indígenas incorporados a la cultura occidental y a la economía de mercado.

Esta visión no solo niega los mínimos aportes hechos por la historia y la antropología occidental, sino que muestra el claro interés por negar todo derecho al territorio y a los recursos naturales de los Pijaos. Porque tanto la historia como la tradición muestran con total claridad (...) la continuidad de los sistemas médicos, agrícolas, habitacionales Pijaos y los adoptados por la población del sur del Tolima que no se reconoce indígena (CRIT ET AL, 2002, p. 49).

Aquí el proceso de reetnización se entiende como una forma particular de disputar «el lugar de la diferencia» en sociedades multiculturales tensionadas por conflictividades étnicas en proceso de re-existencia, que han estado mediadas por procesos históricos de desindianización-campesinización que han tenido impacto, inclusive, sobre las formas de auto percibir las diferencias étnicas. Esto porque, siguiendo el análisis de Chaves & Zambrano (2009), la reetnización (al igual que a la reindianización) se puede explicar como expresión de la búsqueda de inclusión “por parte de sectores subalternos mestizos cuyas experiencias de vida están profundamente enmarañadas en prácticas y discursos discriminatorios” (p. 225).

Ahora, si bien uno de los agentes movilizados claves de los procesos instrumentales de reetnización están vinculados a la discriminación, existen otros factores que movilizan la “acción reetnizadora” vinculados con la historia colectiva de los grupos en proceso de identificación étnica, y con las memorias individuales que reivindican saberes, conocimientos, prácticas, relacionamientos vitales (¿ancestrales?) con el mundo, tal como lo expresa Andrés Pérez, joven indígena Pijao de la comunidad Cacique Yaima de San Antonio:



En el territorio propio podemos fortalecer un poco los usos y costumbres que estaban desapareciendo. Allí ya tenemos donde desarrollar proyectos productivos como en el caso de sembrar el maíz, y estamos trabajando en el tema de hacer la chicha, estamos en la construcción del horno, que es donde se hacen los alimentos de la cultura. Entonces con el territorio tenemos un lugar donde desarrollar ciertas actividades que ya nos diferencian de la gente del común [los campesinos], porque nosotros como indígenas, ustedes saben que nuestras costumbres son y han sido diferentes desde tiempos anteriores (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LÍDERES DE LA COMUNIDAD CACIQUE YAIMA, SAN ANTONIO, SEPTIEMBRE DE 2022)

En este sentido, se podría afirmar que para los Pijaos la mixtura constitutiva del mestizaje ha sido reconocida, pero con reservas. En su proceso de re-existencia, además de reconocer sus vínculos con las comunidades campesinas, han buscado proponer y defender un proyecto político-cultural que reivindique las “raíces ancestrales” de la región, al punto de haber propuesto (quizás artificiosamente) la constitución de una región autónoma en la que se reconociera los múltiples lazos que unen a campesinos e indígenas, pero bajo un enfoque en el que prime el componente nativo:

No es que nos hemos ido pareciendo a los campesinos del Tolima y ya no somos indios, como dice el gobierno nacional; es que los campesinos del Tolima siguen compartiendo toda la tradición indígena de los Pijaos y por eso son nuestros hermanos en cultura y derechos (CRIT ET AL, 2002, p. 12).

No se trata de desconocer la incidencia que la cultura campesina ha tenido, por lo menos en el último siglo y medio, en las comunidades indígenas, ya que los procesos de reetnización no pretenden necesariamente un abandono de la adscripción identitaria de los indígenas a otras comunidades socioculturales más amplias, ni el rechazo a pertenecer a una “sociedad mayor” (al Estado-nacional, por ejemplo). Al contrario, como propone Gros (2000), el sujeto en proceso de reetnización se entiende a sí mismo como integrante con plenos derechos políticos y sociales de la comunidad política nacional en la que se inscribe y frente a la cual asume actitudes de alianza u oposición (p. 8). Esto se evidencia en el Plan de Vida del pueblo Pijao (CRIT ET AL, 2002), donde se reconoce que tanto indígenas como campesinos tienen una historia compartida al haber habitado el mismo territorio. Incluso se replantean los términos del debate y las críticas que se hacen a los procesos de reetnización, al afirmar que para los Pijaos “el problema” no es que ellos se hayan autoafirmado como indígenas sino, más bien, que la población campesina no se reconoce, todavía, como indígena, a pesar de que:

Compartimos el sistema de creencias, compartimos nuestros apellidos y nuestros rasgos físicos parecidos a la tierra, tenemos una herencia familiar de ocupación de un territorio ancestral y la práctica de unas tradiciones culturales arraigadas como el trabajo comunitario, los convites, el uso de la tierra y la organización social alrededor del cabildo quien ejerce autoridad y gobierno (CRIT ET AL, 2002, p. 12).



Todo este abigarramiento sociocultural lleva a pensar que los sujetos y colectivos en proceso de reetnización buscan reconfigurar sus lugares de identificación, sin desligarse radicalmente de aquellas identidades que los han determinado históricamente. Para nuestro caso, la reetnización Pijao no desconoce ni reniega de sus raíces campesinas; lo que hace es identificar y reivindicar el componente indígena despreciado por el proceso colonizador y el mestizaje para, desde allí, recomponer, tensionar e, incluso, contradecir, los procesos de identificación social fijados por las hegemonías. Este no es un proceso con una ruta clara de desarrollo; es, más bien, un proceso que se va construyendo en el camino de la re-existencia. Ahora, ¿cómo se ha desarrollado el proceso de reetnización de los Pijaos en el suroccidente del Tolima?, ¿qué factores han incidido en este proceso?, ¿cuáles son sus características principales?

3.5 Hitos y factores centrales en la reetnización Pijao en el sur del Tolima

Chaves y Zambrano (2009) proponen comprender los procesos de reindianización y reetnización desde dos escenarios o ángulos de agenciamiento: por un lado como una respuesta deliberada y estratégica a los procesos históricos de desindianización al que fueron sometidos grupos subalternos de la sociedad, que llevaron a muchos indígenas y a sus descendientes a transformar su identidad para entrar a formar parte de la Colombia mestiza a través, fundamentalmente, del proceso de campesinización (para el caso del sur del departamento Tolima). Por otro lado, la reindianización-reetnización se agencia a través de la reconfiguración y reivindicación de la sustancia indígena (de “la sangre, la enjundia, las sabidurías de los indios Pijaos antiguos”, diríamos parafraseando a la mayora Carmenza), que hace presencia en las identidades mestizas a través de procesos instrumentales de autoidentificación (p. 223).

A esta matriz agregamos otro escenario propio de la re-existencia Pijao en el RISC, el cual hace parte de la fase actual del proceso de recuperación de Ima y vincula principalmente a los manayax de segunda generación, es decir, los hijos de los pioneros setenteros. Para ellos el proceso de reetnización está vinculado a la resistencia por la permanencia en los territorios recuperados por los mayores y mayores –resistencia a la expulsión/desalojo del territorio– y, de manera especial y estratégica, la recuperación de los saberes ancestrales diferenciales vinculados al territorio, a Ima, para el fortalecimiento de las luchas territoriales.

El abordaje de este asunto lo haremos a través de la revisión de la trayectoria histórica que ha tenido el proceso sociopolítico y organizativo de los pueblos indígenas



habitantes del sur del Tolima, desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, aunque haciendo énfasis en *acontecimientos hito* como la época de La Violencia y el Frente Nacional, la conformación de procesos organizativos campesinos (ANUC) e indígenas (CRIC y CRIT), la Constitución de 1991 y su impulso a los procesos de reindianización-reetnización en la región. Esta es la entrada para analizar, en paralelo, las particularidades e hitos más relevantes del proceso de reetnización en el RISC, en el entendido de que lo que ocurre en el municipio de San Antonio es consecuente e, incluso, derivado del proceso regional. De esta manera analizaremos las trayectorias, factores y características que llevaron a estas comunidades y sujetos, ahora reetnizados, a re-existir en el sur del departamento del Tolima.

Utilizamos como referencia para el análisis los relatos testimoniales aportados por manayax líderes del proceso indígena (Pijao y Nasa fundamentalmente) del sur y suroccidente del Tolima, así como la revisión de documentación (publicaciones, cartillas, comunicados) divulgada públicamente por organizaciones vinculadas a los procesos populares –campesino y étnico principalmente– de la región (ANUC, CRIT, FICAT, ACIT, ARIT⁷⁷, comunidades, cabildos, resguardos). Otra fuente importante para este análisis son los aportes de Triana (1993) sobre las condiciones, acontecimientos y actores sociopolíticos que posibilitaron «el renacer indígena» en el sur del Tolima, los cuales examinaremos desde la perspectiva del proceso de reindianización-reetnización.

El Frente Nacional. Con la llegada del Frente Nacional⁷⁸ (1958-1974), el Estado comenzó a intervenir con más impulso en el campo colombiano a través del ejército (que ya no solo realiza operaciones militares, sino también cívico-militares) e instituciones como el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), que auspiciaba proyectos regionales como distritos de riego, entre otros.

⁷⁷ Tal como señala Méndez (2020), producto de un proceso de tensiones internas del proceso organizativo del CRIT, en la década de 1990 se conformaron nuevas organizaciones indígenas en el departamento del Tolima. La Federación Indígena de Cabildos Autónomos del Tolima, FICAT, “se focaliza en el municipio de Coyaima en estrecha relación con las administraciones municipales del Partido Liberal” (p. 247). Por su parte la Asociación de Cabildos Indígenas del Tolima, ACIT, surge “proclive a los movimientos políticos de izquierda” (p. 247). Al finalizar la década de 1990 surge la Asociación de Resguardos Indígenas del Tolima, ARIT, producto de un proceso de escisión de dirigentes del CRIT, la cual estableció su jurisdicción en los municipios de Coyaima, Natagaima y El Espinal (Méndez, 2020, p. 247).

⁷⁸ Pacto político entre los partidos Liberal y Conservador de Colombia, que buscó finalizar definitivamente el periodo de La Violencia bipartidista (1946-1958) que, se estima, dejó un promedio de 180 mil muertes. Uno de los objetivos de este pacto era dimitir del poder al General Gustavo Rojas Pinilla, quien había tomado el poder por medio de un golpe de Estado (1953-1957).



Ley 135 de 1961 y la ANUC. En 1961 el Congreso de la República aprueba la Ley 135, que tenía como objetivos centrales reformar la estructura social agraria, fomentar la adecuada explotación económica de “tierras incultas” (tierras baldías), acrecer el volumen global de la producción agrícola y ganadera, mejorar las condiciones de trabajo de arrendatarios y aparceros, elevar el nivel de la vida de la población campesina y asegurar la conservación, defensa, mejoramiento y adecuada utilización de los recursos naturales. Nada decía esta ley sobre el fortalecimiento de las organizaciones campesinas (mucho menos de los, en ese momento, incipientes procesos organizativos indígenas), cuestión que se integró, vía reforma a la ley liderada por Carlos Lleras Restrepo, en el año 1968.

Para Triana (1993), la cuestión más interesante de la ley fue su implementación, ya que “tanto al Ministerio de Agricultura como al INCORA llegaron profesionales que tomaron su trabajo en serio, especialmente el de la organización de las asociaciones de usuarios campesinos impulsadas por el gobierno” (p. 130-131). Esta es la semiente de la reconocida Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC⁷⁹), uno de los procesos organizativos más emblemáticos del campesinado en Colombia en el siglo XX, ya que desde allí se construyó por parte de los llamados “usuarios campesinos” (muchos de ellos indígenas) una visión más clara sobre la organización para el reclamo de las tierras y el acceso a créditos para sostenerlas y hacerlas productivas.

Nuevos liderazgos (indígenas) en el sur del Tolima. De estos procesos asociativos comenzaron a surgir liderazgos en municipios como Natagaima, Coyaima y Ortega (Tolima) que, además de promover la organización, problematizaban y debatían el contexto que generaban las desigualdades relacionadas con la tierra, su propiedad y los impactos del latifundio para los (todavía) campesinos. Desde estos liderazgos, soportados por el proceso organizativo, se comienza a pensar en la recuperación de la tierra por vías de hecho, y se discute el impacto que la tenencia de la tierra tiene sobre la movilidad y estabilidad de las familias campesinas, que ya estaban cansadas de vivir de

⁷⁹ Considerado el movimiento campesino más importante en la historia de Colombia. Tiene como antecedente de conformación la Resolución 061 de mayo de 1967, con la cual se creó división de organización campesina dentro del Ministerio de Agricultura. Luego vino el Decreto 755 de 1967, donde se establece, en el artículo 5, la obligación estatal de promover “la formación de asociaciones y fortalecimiento de las existentes que puedan cumplir funciones de asociaciones de usuarios [campesinos]”. Este es el germen de la ANUC. Para profundizar en el tema desde una perspectiva testimonial y de memoria, sugerimos ver: PÉREZ, J. M. (2010). *Luchas campesinas y reforma agraria: memorias de un dirigente de la ANUC en la Costa Caribe*. Bogotá: Puntoaparte Editores.



desplazamiento en desplazamiento, ya fuera por motivo de la violencia o por la inestabilidad laboral de los jornaleros vinculados al trabajo de los latifundios.

Los “peligros” de la organización. Estos procesos también revelaron los peligros de la organización. Algunos participantes constituyeron un tipo de “oligarquía obrero-campesina” que contaminó y transformó los propósitos de su representación, al punto de llevarlos a la traición de los compañeros al aliarse con los latifundistas, quienes además contaban con grupos armados privados (paramilitares) para “defender sus intereses”. Así mismo, los latifundistas contaban con el apoyo de buena parte de la institucionalidad local, regional y nacional (gobiernos, policía, funcionarios), si no era que ellos mismos y sus familias la componían, con lo cual ponían a su servicio la administración pública local, en detrimento de sectores empobrecidos como el campesinado (incluyendo a los indígenas campesinizados), cuyos liderazgos fueron, en algunas oportunidades, cooptados por los terratenientes.

De estas situaciones también se sacaron enseñanzas; por ejemplo, se aprendió que al dejar solos a los negociadores se facilita que los sobornen, o los coopten, o los amenacen y maten. Por ello se requería de estructuras colectivas de organización y de acción, pero también de negociación y gestión. Hubo casos en los que las traiciones de los dirigentes tuvieron un impacto hondo en los procesos organizativos de la región, ya que llevaron a muchos campesinos jornaleros a desalentarse, desvincularse e, incluso, renegar de la organización como estrategia de lucha.

Poder terrateniente: violencia y modernización. También se revelaron las estrategias de los poderes locales terratenientes para menguar el impacto de los procesos organizativos que se estaban dando. Estas contemplaban encarcelamientos, retenciones arbitrarias, persecuciones a líderes, allanamientos, prohibiciones de reuniones, llegando incluso a los asesinatos y desapariciones de dirigentes.

Otro asunto clave es la reconfiguración de las estrategias de los latifundistas para enfrentar las tomas de tierras por parte de los campesinos. A través de sus alianzas políticas logran financiación para desarrollar en sus predios procesos agrícolas y pecuarios de carácter industrial-comercial. Algunas de estas personas dejan de ser meros latifundistas y se convierten en agro empresarios, con lo cual antiguas praderas naturales (las denominadas “tierras incultas”) y bosques se integran como medio de producción a la industria regional, a través de la creación de, por ejemplo, distritos de riego para el



cultivo del arroz en la zona plana o, en el caso de la cordillera, la siembra y producción del café.

La ANUC y la recuperación de tierras. En el Tolima fueron tomados terrenos de grandes terratenientes, quienes respondieron encarcelando a muchos de los recuperadores. Las filiales de la naciente ANUC se adhieren a una iniciativa nacional de recuperación de tierras que, para poner un ejemplo de su dimensión, solo para el mes de febrero de 1971 fue de más de 700 fincas ocupadas. Triana reseña, por ejemplo, que en la invasión de la finca El Palomar, en Natagaima, fueron por lo menos 200 personas las que ingresaron al predio reclamando su derecho a la tierra. Esta organización despertó el anhelo de la tierra de muchos jornaleros de la región, que estaban dispuestos a ir a la cárcel por un tiempo con tal de hacerse a un pedazo de tierra. Se aprendió que el encarcelamiento como estrategia para detener las ocupaciones era limitada, debido a que estos procesos se realizaban masivamente y para las autoridades era difícil el procesamiento judicial de todos los individuos participantes.

Recuperaciones de tierras e institucionalidad. La estrategia de ocupación de hecho de la tierra obligó a las instituciones estatales, principalmente al INCORA, a negociar plazos con los campesinos organizados para la entrega formal de predios, bajo la condición de salir de las tierras ocupadas. Esto llevó a que algunos terratenientes recuperaran sus propiedades, pero la demora en las gestiones del INCORA llevaron a nuevas ocupaciones. Ya para esta época las relaciones entre campesinos organizados y latifundistas eran antagónicas, hasta el punto que algunos propietarios que decidieron vender sus tierras fueron recriminados por otros (algunos políticos), bajo el argumento de que con ello se legitimarían las ocupaciones como medio de presión para acceder a la tierra en Colombia. Lo mismo sucedió con las iniciativas de la Caja Agraria (hoy Banco Agrario de Colombia) que proponía ceder predios a los campesinos.

Infraestructura social y gubernamentalidad de la tierra. La incipiente modernización gestionada en el sur del Tolima por los terratenientes, se agencia como estrategia para paliar las recuperaciones de tierras por parte de sectores empobrecidos y desterrados de la región. Por este medio se constituye un tipo de *gubernamentalidad*, entendida aquí como un conjunto práctico de estrategias a través de las cuales sectores privilegiados de la sociedad ejercen su poder por medio acciones que atienden –así sea paliativamente– urgentes problemas sociales (GARCÍA, 2014), relacionados en este caso con la tenencia y el uso de la tierra.



Es así como llega a la región alguna infraestructura social: electricidad, algunas vías de transporte, algunas escuelas para los hijos de los jornaleros, cuestión que se puede interpretar como parte de las estrategias de control de las poblaciones empobrecidas, a través de la implantación de alguna infraestructura que más que atender y solucionar los problemas urgentes de los campesinos pobres, sirve para frenar el estallido social, al tiempo que se debilitan los procesos organizativos en torno a la recuperación de la tierra debido a estas “inversiones sociales”. Esto está acompañado con otras estrategias vinculadas con el ejercicio subrepticio de la de la violencia, que se ejecuta sobre reductos de luchadores que, en algunos casos, son asesinados, cuestión que también incide en el debilitamiento del proceso.

La “cuestión indígena” en los procesos campesinos. En esta época y contexto se comienza a dilucidar “la cuestión indígena” en las luchas campesinas, en temas prácticos como que para algunos campesinos era más “fácil” migrar a otras regiones cuando las luchas sociales y por la tierra fracasaban (entre otras por ser hijos de “colonos”, gente venida de otros lados), mientras que para los indígenas la cuestión migratoria era, en ese momento, inimaginable como cuestión sociocultural. Producto de los debates internos que supuso el enfoque indígena en la lucha por la tierra, en el tercer congreso nacional de la ANUC (1973) se crea la Secretaría de Asuntos Indígenas, para dar cuenta de las inquietudes de este sector que ya venía asumiendo con mayor claridad sus reivindicaciones y particularidades culturales. En esta discusión influyó mucho la creación, en 1971, del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en el cual ya se venían discutiendo de manera diferencial las reivindicaciones territoriales y se venía implementando el cabildo como estructura política propia.

En el año 1974 algunos dirigentes del CRIC (Julio Tunubalá y Javier Calambaz) visitaron el Tolima como apoyo al proceso organizativo, y se discute la importancia de discutir los procesos propios indígenas frente al proceso campesino. Allí se plantea la necesidad de reivindicar la historia del despojo de tierras a los pueblos indígenas, y de algunos instrumentos jurídicos que, como la Ley 89 de 1890, definen mecanismos para el establecimiento del cabildo como forma de gobierno propio y del resguardo como institución territorial. Aquí claramente el proceso de reivindicación adquiere carácter indígena frente a las formas de organización del proceso campesino.



Crisis de la ANUC y Movimiento Indígena en el Tolima. La crisis de los liderazgos nacionales de la ANUC y sus peleas internas entre “corrientes⁸⁰”, develaron a los indígenas la necesidad de contar con procesos organizativos propios, sustentados en los cabildos como formas de gobierno propio y en la recuperación de los resguardos como territorios ancestrales usurpados a los pueblos indígenas, teniendo como base los usos y costumbres de cada cultura. Bajo estos propósitos, en 1975 se convoca en Coyaima el primer encuentro de indígenas del sur del Tolima y se elige el primer Cabildo Regional Indígena del Sur del Tolima, que será el germen del Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) que nace el 29 de julio de 1975, “con objeto de reivindicar los derechos sociales, culturales, económicos, territoriales, espirituales y ambientales de las comunidades indígenas del Tolima (ONIC, 2020).

En el año 1977, en la celebración del Cuarto Congreso Nacional de la ANUC, el debate se concentró en “la definición ideológica” del movimiento campesino. Al proponerse convertir la organización en partido político –entre otras cuestiones para frenar la avanzada del Partido Comunista en el sur del Tolima–, el movimiento indígena se aisló y prefirió fortalecer sus luchas en la línea reivindicativa de los cabildos y los resguardos a través del CRIT (TRIANA, 1993, p. 130-133).

Crisis social, acceso a servicios básicos y al territorio. En lo que refiere al contexto local y regional que induce el proceso de reindianización-reetnización del pueblo Pijao entre las décadas de 1970 a 1990, se menciona la crisis social y económica vivida por las comunidades “campesinizadas” a las que se habían integrado los indígenas. Esta crisis se concreta en varias situaciones: el derrumbe de los servicios sociales; la apertura económica del país en los años 1990, que pone en riesgo el sistema productivo nacional; la concentración en la propiedad de la tierra, que deja sin posibilidades de acceso al territorio a muchos campesinos; el olvido y la exclusión estatal estructural; el conflicto armado que posibilita y hasta fomenta el despojo de tierras y el desplazamiento forzado, entre otros.

En los primeros años de constitución del cabildo indígena de San Antonio de Calarma (1985), la reetnización posibilitó a la comunidad acceder a algunos servicios sociales como la salud, educación propia y alimentación. Esto llevó a que sujetos

⁸⁰ La ANUC fue creada y auspiciada por el Estado, aunque su desarrollo correspondió, en muchos casos, a los intereses campesinos. Como en todo proceso organizativo generó tensiones y disputas por el horizonte a seguir, haciéndose claras dos corrientes ideológicas y reivindicativas: la gobiernista (conocida como la corriente de Armenia) y la mayoritaria opositora (conocida como la línea Sincelejo).



campesinos (algunos sin disposición ni vocación por los mundos indígenas) se vincularan al proceso, motivados por los beneficios que podrían obtener, tal como lo cuenta la mayora Carmenza Aroca:

Era gente del pueblo y de las veredas que vinieron y se metieron ahí, de aquí del mismo municipio. Se enteraron de que de todas maneras estábamos trabajando duro y que la gobernación del Tolima nos estaba dando por medio del CRIT y por medio del Tribunal Indígena de Justicia, que en esos tiempos fue mucho lo que nos sirvió, metió la mano, nos llegaba “bienestarina”⁸¹ para los niños de la comunidad, pero eso era hartísimo, eso no era cualquier bulto ni nada, nos llegaban alimentos por trabajo. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LA MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Luego llegó el reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra, en dos momentos: la titulación del resguardo (1995) y la entrega de la finca Las Palmeras (2000) como concreción de esta titulación. Con la entrega del territorio producto de la lucha por la reivindicación indígena, se fortalece el proceso de autoidentificación de los manayax al ver que, efectivamente, se logra concretar la promesa del acceso a la tierra. Se fortalece en esta etapa el trabajo territorial colectivo y el acceso a algunos beneficios relacionados con estas actividades:

Nosotros nos íbamos a trabajar, cuando ya nos llegó la tierra nos dieron alimentos por trabajo, nos íbamos y trabajábamos ocho días y eso nos lo pagaban en remesas. Luego ya si uno tenía un hijo que fuera dando punto de trabajar, por lo menos los niños míos que empezaron a trabajar desde un cuarto de jornal, luego se ganaban medio y luego el jornal entero. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LA MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

A continuación, debido al reconocimiento del resguardo por parte del Ministerio del Interior (1985) y a la entrega del territorio (2000), se formaliza el acceso especial a recursos del Sistema General de Participaciones (SGP)⁸² y al Sistema General de Regalías (SGR)⁸³. Esto permite el ingreso de recursos para implementar proyectos productivos, que se invirtieron principalmente en dos actividades: el cultivo del café y el proyecto ganadero.

Para verificar la pertenencia étnica y frenar el ingreso “instrumental” de comuneros al resguardo, hacia finales de la década de 1990 se realiza, por parte del

⁸¹ Suplemento alimenticio de alto valor nutricional, compuesto por harinas de cereales, soya y leche en polvo, que es surtido por el Estado colombiano a jardines, escuelas, hogares comunitarios y otros centros de atención de la niñez y la juventud.

⁸² Sistema para la financiación de proyectos de inversión debidamente formulados y enmarcados en los planes de vida, la ley de origen, derecho mayor o derecho propio de los pueblos que habitan los resguardos indígenas legalmente constituidos. Este sistema fue creado mediante el Acto legislativo 01 de 2001, que modificó los artículos 356 y 357 de la Constitución Política, y es desarrollado por la Ley 715 de 2001.

⁸³ Según el Ministerio de Hacienda, el SGR es un esquema de coordinación entre las entidades territoriales y el gobierno nacional, para administrar, invertir y controlar los recursos públicos provenientes de la explotación de los recursos naturales no renovables.



Ministerio del Interior, un *zarandeo* con el cual se busca depurar el censo indígena. Así llaman los manayax a la estrategia de depuración implementada por las autoridades para frenar el registro y reconocimiento de nuevos cabildos, y el ingreso de nuevas personas a los censos indígenas, debido al crecimiento desbordado del proceso de reindianización-reetnización en la región, producto de los “beneficios” que implicaba a los participantes pertenecer a una “comunidad indígena”: salud y educación principalmente, así como exención de servicio militar para varones indígenas. Sobre este asunto del *zarandeo* profundizaremos más adelante.

En el caso del servicio militar obligatorio, hasta el inicio del Proceso de Paz de La Habana (2012-2016)⁸⁴ fue un asunto problemático para el proceso Pijao ya que, debido a la presencia de actores armados en la región, se prohibía a los manayax pertenecer a cualquier grupo armado. Este criterio de neutralidad se enfrentaba principalmente a dos situaciones: la primera era que algunos jóvenes veían en las fuerzas militares una opción laboral y de vida. Lo mismo pasaba con la insurgencia, a la cual se vincularon algunos comuneros de la región. Esta situación degeneraba en conflicto, ya que los actores armados condenaban sin discriminación a la comunidad: el ejército los tildaba de “guerrilleros”, mientras que la guerrilla les decretaba que por cada joven que se fuera de soldado (militar raso) tenía que enviar a uno para las filas de la guerrilla.

Para evitar represalias, se estableció durante unos años en el reglamento interno que se prohibía a los jóvenes enlistarse en cualquier grupo armado. Quienes lo hicieran, quedaban desterrados de la comunidad. Esta cuestión fue demandada por inconstitucional, ya que la comunidad no podía hacer este tipo de prohibiciones en contra de la voluntad de los jóvenes indígenas-ciudadanos. En vista de que a pesar de las prohibiciones algunos jóvenes igual se enlistaban, decidieron colocar una sanción de trabajo comunitario (200 jornadas o “comunitarios”, como se les llama internamente) en lugar del destierro, cuestión que también fue problemática ya que igualmente restringía la voluntad de las personas.

Con el proceso de paz y la reincorporación de las FARC-EP, este tema pasó a un segundo plano en la discusión interna, aunque algunos jóvenes siguen interesados en prestar el servicio militar, mientras que algunos líderes siguen sosteniendo que las

⁸⁴ Entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el gobierno del presidente Juan Manuel Santos (2010-2018).



comunidades indígenas deben mantenerse neutrales en su participación frente al conflicto armado, sin importar cuál sea la fuerza en la que se vinculen los comuneros.

El CRIT en la conformación de comunidades Pijaos en el sur del Tolima. Un asunto clave en el proceso de reetnización Pijao tuvo que ver, en las décadas de 1980 y 1990, con el impulso que desde el CRIT se hizo para la constitución de comunidades en los municipios del sur del Tolima. Este impulso se sustentó en la narrativa de que los departamentos del Tolima y Huila son territorios ancestrales Pijaos, y que allí está la descendencia del pueblo, lo que hace que muchos campesinos sean considerados como descendientes de indígenas. Esta estrategia tenía, además, otro propósito: fortalecer el proceso organizativo indígena, hacerlo más robusto en términos de comunidades y personas participantes.

Para ello implementaron diferentes acciones de tipo político-organizativo, formación, fortalecimiento de la medicina ancestral y formación de Mohanes, acciones comunicativas y de producción de manuales, cartillas, cuadernillos para la difusión del pensamiento Pijao, de su cosmogonía e historia de origen, para la recuperación de la lengua propia, de sus sabidurías botánicas, de los sitios sagrados y del territorio, todo ello articulado a una narrativa reivindicativa de la existencia ancestral de los Pijaos. Es decir, en estos espacios se impulsaron trabajos de memoria étnica, con algún énfasis en la dimensión sociocultural, ya que se identificó que la aculturación no había logrado acabar con una serie de prácticas que pervivían en la cotidianidad de estos sujetos, representadas, sobre todo, en prácticas médicas ancestrales (no en vano buena parte de los estudios antropológicos iniciales se concentraron en esta dimensión de la cultura), en la cosmogonía y en un conjunto de saberes territoriales que son considerados “nativos”.

En esta estrategia también fue clave la interlocución con otros pueblos, con quienes se intercambiaron conocimientos, procesos, estrategias de lucha desde una perspectiva étnico-cultural. Por ejemplo, la mayora Carmenza fue “beneficiaria”, en los inicios del proceso indígena en San Antonio de Calarma, de los programas de intercambio cultural:

Me mandaron a capacitarme a Sutatenza, Boyacá. Yo cuando eso todavía no era de identidad indígena, no. (...) Cuando yo entré al proceso de la comunidad me mandaron a Sutatenza, Boyacá, a aprender con otras comunidades sobre la cultura indígena. Yo me especialicé en trajes, en danzas y coreografías. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LA MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).



También es importante reconocer que desde los espacios organizativos regionales se reivindicó la historia de las luchas de personajes como Manuel Quintín Lame Chantre, José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté (el primer candidato indígena a la presidencia de la República de Colombia), haciendo énfasis en la memoria ancestral indígena, en la “inconquistabilidad” de los Pijaos y en la conciencia de pertenencia a una cultura y una historia de luchas que pervivía en la memoria de los mayores y en el territorio mismo.

En este sentido, el proceso de reetnización del pueblo Pijao ha tenido como énfasis el despertar del “ser indígena” que, se asume, es constitutivo de los sujetos, las comunidades y la cultura de la región. En paralelo, se ha buscado recuperar las tradiciones y sabidurías ancestrales a través de un trabajo de memoria socio y biocultural, así como los territorios llamados ancestrales (sobre todo de los territorios que comprenden los llamados “resguardos coloniales”), que son la base material para el ejercicio de las tradiciones nativas que tienen una profunda raigambre territorial.

La constitución de 1991. Como parte del contexto general hay que reseñar la importancia de la Constitución Política de 1991, que se ha considerado, para el caso de algunas regiones y pueblos étnicos en Colombia, como instrumento/momento sobre el cual se fundan los procesos de contemporáneos de reetnización⁸⁵.

Para el caso del pueblo Pijao, su etapa actual de re-existencia inicia dos décadas antes (años 1970), aunque la Constitución del 91, sin duda, contribuyó en su consolidación, sobre todo por los nuevos instrumentos jurídico-administrativos a través de los cuales se pretende concretar el reconocimiento de la “nación pluriétnica” (como la Ley 160 de 1994⁸⁶), y por el giro multicultural que se le dio a los procesos constituyentes de la ciudadanía en Colombia, tensionando el debate sobre el mestizaje como ideología central en la definición de la nacionalidad colombiana, y posicionando la presencia de “lo indígena” (y de otras etnicidades) en esa mixtura, así como los retos que “la diferencia étnica” impone al debate político y a las acciones del Estado.

⁸⁵ Chaves y Zambrano (2009) ubican aquí a los pueblos quillacinga, awa y pasto de Nariño, nasa y yanacona de Cauca y pijao de Tolima, para el caso de los procesos migratorios hacia el departamento de Putumayo, al sur de Colombia (p. 227-228). En lo que refiere a los Pijaos del Tolima que no migraron, el proceso se desarrolla de la manera como se pretende demostrar en este análisis.

⁸⁶ La Ley 160 de 1994 “crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones”. En esta ley se establecen las condiciones para la constitución, saneamiento, reestructuración y ampliación de resguardos indígenas y su financiamiento.



La recuperación del territorio como recuperación de las sabidurías propias. Tal como se evidencia en el recorrido histórico del proceso organizativo indígena en el sur del Tolima, los acontecimientos fundantes que llevaron al renacer indígena contemporáneo están vinculados estrechamente con la lucha por la tierra y la autonomía. Para el caso particular de San Antonio de Calarma, las comunidades Pijaos han asumido estratégicamente la recuperación y salvaguardia de los territorios, en el entendido de que allí se encuentran, resguardados, los referentes fundamentales de conocimiento de su cultura y su memoria étnica.

La recuperación de los territorios ha servido, a su vez, para la recuperación de sabidurías propias asociadas con esos territorios, y para hacer frente al hecho de que muchos de los sujetos auto reconocidos como Pijaos no cumplen, en rigor, con los diacríticos que evidenciarían su pertenencia étnica (morfología, fisionomía, lengua, vestido, cosmovisión). Así, la necesidad de recuperar estas sabidurías se convierte en parte de la estrategia del (auto) reconocimiento étnico para «volver al origen», y se convierte en una vivencia cotidiana en el municipio, tal como lo refiere el mayor Erminso Pérez, de la comunidad Pijao Cacique Yaima de San Antonio de Calarma:

Usted se recuerda compa Chucho que estuvimos en el resguardo Ramírez en Ortega, que ahí nos hablaron de los resguardos coloniales, que es lo que alegamos que nos entreguen, el que queda en Chaparral [Gran Resguardo colonial de Ortega-Chaparral] y el otro que queda en Natagaima. Nosotros hemos conocido eso ahora porque en alguna época la cultura se perdió y después buscamos a rescatar eso. Entonces, lo que tenemos que hacer es seguir buscando esa parte, que no se nos refunda lo que se nos perdió en una época de la cultura, de los saberes propios, de la medicina, de la cosmovisión. Por ejemplo, a mí ahorita me preguntan la lengua indígena y decimos que nos la cortaron los españoles cuando nos sacaron de nuestros territorios, y nosotros no sabemos nada de eso. Hasta ahorita con el tema de la recuperación de los territorios es que estamos volviendo a aprender cosas sobre nuestra lengua propia y la cultura. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON ERMINZO PÉREZ, COMUNIDAD CACIQUE YAIMA, SAN ANTONIO, 24 DE SEPTIEMBRE DE 2022).

Para el caso concreto del RISC, la recuperación territorial funciona como soporte de la recuperación sociocultural. El proceso de recuperación de Ima los ha llevado a la recuperación de sabidurías propias en relación con Ima (la Madre tierra, el territorio).

En el ámbito regional, se hace énfasis en la reclamación de derechos territoriales sustentados en la escritura colonial No. 657 de 1621, en la que la corona española reconoce al pueblo Pijao los territorios del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, y la escritura No. 125 que reconoce el resguardo de Natagaima. Según el Plan de vida del pueblo Pijao, se ha establecido que la escritura No. 657 fue registrada y protocolizada en la Notaría 4 de Bogotá el 4 de julio de 1917, al tiempo que fue registrada en las oficinas



de instrumentos públicos del municipio del Guamo (Tolima) bajo la matrícula inmobiliaria No. 360-000-6885, con vigencia hasta la fecha.

Esto quiere decir –y es una de las cuestiones que con más empeño se defiende, desde todos los ángulos y en todos los escenarios posibles–, que el pueblo Pijao cuenta con instrumentos jurídicos que han sido desconocidos por los actuales “propietarios” de los predios (a quienes los Pijaos del RISC llaman “ocupantes con derechos catastrales”) y por el mismo Estado colombiano, que ha sido negligente en el cumplimiento de los derechos territoriales del pueblo Pijao.

¿Verse como indígena? En el proceso Pijao de San Antonio, y en particular en el RISC, pasa a un segundo plano la discusión sobre los llamados rasgos diacríticos de la identidad, aquellos signos manifiestos o rasgos que evidenciarían, en la superficie, la pertenencia identitaria a un grupo étnico (fisionomía, lengua, vestido, etc.). Si asumimos, como Barth (1976), que las identidades étnicas son, al tiempo, continuas y divergentes, y que las fronteras étnicas son inestables por no ser resultado de un inventario “esencial” de rasgos étnico-culturales sino, más bien, producto de un complejo sistema de relacionamientos, adscripciones e identificaciones (p. 10-11), es comprensible que los manayax sanantonianos ubiquen otros referentes para organizar sus interacciones sociales desde una perspectiva étnica. Para estos Pijaos, más importante que “verse” como indígenas está la manera como conciben y se relacionan con Ima, y con los seres y existencias no-humanos que le habitan.

Esto porque se asume, de hecho, que desde los años 40’s del siglo XX ya la antropología colombiana validó la existencia de reductos de indígenas Pijaos en el sur del Tolima⁸⁷; es decir, científicamente está demostrada su existencia en lo que refiere a su fisionomía, su serología, su tipología étnica:

No cabe duda ninguna de que en estos tres municipios: Ortega, Coyaima y Natagaima [en el sur del Tolima], se encuentra un núcleo primitivo y puro de los aborígenes. Comparando el resultado de nuestra investigación, con los obtenidos entre los indios de otros departamentos (...), podemos observar que los Pijao, a pesar del contacto con la civilización que los rodea, han conservado su integridad serológica primitiva, de tal manera que, según ésta, equivalen a un grupo como el de los Kuaiker⁸⁸ (DUSSÁN Y REICHEL-DOLMATOFF, 1944, p. 519).

⁸⁷ Recordemos que en 1943, un grupo de etnólogos liderados por Alicia Dussán y Gérard Reichel-Dolmatoff, con el apoyo de Paul Rivet (director del entonces Instituto Etnológico Nacional), realizaron en los municipios de Coyaima, Natagaima y Ortega estudios serológicos que confirmaron que en la región sí se encontraban núcleos sobrevivientes de los Pijaos (DUSSÁN Y REICHEL-DOLMATOFF, 1944).

⁸⁸ Se refieren al pueblo Awá, nacionalidad amerindia que habita en la frontera entre Colombia y Ecuador.



Ahora se trata de evidenciar –como parte de un proceso propio, nativo–, que existe un conocimiento diferencial entre las concepciones que sobre el territorio tienen las comunidades campesinas y los indígenas. En este sentido, el proceso de reetnización Pijao tendería más a la reivindicación cultural, histórica y territorial que a la biológica (que ya consideran certificada). Y si bien San Antonio no fue uno de los municipios incluidos en el citado estudio de Dussán y Reichel-Dolmatoff, éste hace un reconocimiento a la posibilidad de que los resultados se puedan extrapolar a otros lugares de la región del sur del Tolima (con reservas, por supuesto), entre ellos la Serranía de Calarma, donde se ubica San Antonio y el RISC. Aquí es importante señalar que algún porcentaje de los Pijaos de cordillera ubicados en San Antonio de Calarma son descendientes –o ellos mismos provienen– de los municipios del plan, entre ellos Ortega, Coyaima y Natagaima, municipios donde fueron focalizados los estudios de Dussán y Reichel-Dolmatoff, en los que se identifica que “el elemento indígena predomina absolutamente” (1943, p. 508).

Con todo, los Pijaos de San Antonio son permanentemente interrogados sobre su filiación étnica por funcionarios de las instituciones del Estado y vecinos campesinos, ya que muchos de ellos no se ven ni hablan como indígenas, tal como lo cuenta Andrés Pérez, de la comunidad Pijao Cacique Yaima de San Antonio:

En el tema de la lengua pues, pienso que es algo fundamental, ya que nuestro pueblo Pijao es estigmatizado y a veces lo hemos vivido en lugares donde vamos, ya que prácticamente no nos creen que somos indígenas porque no tenemos nuestra lengua, nuestro propio idioma ¿cierto? Lo primero que nos preguntan es: “háblenos en su lengua”, pero lastimosamente no tenemos el conocimiento aún, entonces esa es una parte fundamental en la que tenemos que trabajar la recuperación. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LÍDERES DE LA COMUNIDAD CACIQUE YAIMA, SAN ANTONIO, SEPTIEMBRE DE 2022).

Tensiones internas entre comunidades Pijaos en San Antonio. Otro asunto clave frente a la expansión (instrumental) del proceso de reetnización en San Antonio, tiene que ver con tensiones internas en las comunidades Pijao. Al primer semestre del año 2023 existen en el municipio dos resguardos (el RISC y el recientemente creado Resguardo Pijao de Oro⁸⁹), así como seis comunidades o parcialidades⁹⁰, algunas de ellas resultado de secesiones entre procesos:

⁸⁹ El Resguardo Indígena Pijao de Oro, ubicado en el corregimiento de Playa Rica del municipio de San Antonio de Calarma, fue formalizado en el mes de abril de 2023.

⁹⁰ Se habla de «parcialidad indígena» cuando los integrantes de una misma comunidad se encuentran dispersos en el territorio. Esta dispersión ha sido uno de los inconvenientes que han tenido que enfrentar los Pijaos de San Antonio a la hora de solicitar a las instituciones del Estado (ANT) adjudicación de territorios para constitución de resguardo. Las comunidades-parcialidades actuales (2023) en San Antonio de Calarma son: Palmira Alta, Cacique Calarcá, La Unión, Cacique Yaima, Vino Llanogrande y Brisas del Cucuana.



primero nació la comunidad Vino Llanogrande, a través del autorreconocimiento, en el año 1985; luego, en el año 1993, de esa comunidad se desprendió la comunidad/cabildo Pijao de San Antonio de Calarma [hoy RISC] y el compañero Luís Sánchez fundó la comunidad de Palmira Alta. Luego fueron naciendo las otras comunidades hacia mediados de la década de 1990. Entre ellos mismos ayudaron a conformar [las comunidades de] La Unión, Cacique Yaima, Cacique Calarcá, las cuáles se fueron fundando casi al mismo tiempo. Las más nuevas, que están ubicadas en el corregimiento de Playa Rica [municipio de San Antonio] son Pijao de Oro, que nace entre 1998 y 2000, y la más nueva en el municipio que es Brisas de Cucuana, que se desprende de Pijao de Oro. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON DIANA ISABEL VILLALBA YATE, SAN ANTONIO, 12 DE OCTUBRE DE 2022).

Estas comunidades “separatistas” han sido conformadas por indígenas auto reconocidos que defienden su condición étnica. Pero, al tiempo, las comunidades han requerido de un “cuerpo comunitario” que ha posibilitado la vinculación de personas que hacen de su autorreconocimiento como indígenas un asunto instrumental. Algunos manayax reseñan, incluso, que llegaban compañeros con mentalidad individualista, cuestión que reñía con el carácter colectivo que se le quería dar a los procesos indígenas como parte del reconocimiento de la ancestralidad, de los usos y las costumbres indígenas. Así lo deja entrever el mayor José María Granados del RISC, cuando cuenta que:

en un cabildo todo debe ser por las vías legales, sea como se sea. No es el hecho que porque llegó algo para la comunidad, el compañero o la directiva se va a beneficiar sola de lo poco que llega. No compañeros, si llega un a papa llega es para todos, no para uno solo. Y entonces de ahí vinieron los problemas, compañeros. A nosotros llegó un día que un compañero nos dijo: “mire, ahí están las puertas abiertas, por donde entraron se pueden ir”, me acuerdo como si fuera ayer. Entonces compita, nosotros esa vez nos sentimos muy ofendidos y nos vinimos de allá, y ahí fue donde gestionamos otro cabildo entre el compañero José Ángel Romero, la compañera Luz Alba, la señora Idalí y la compañera Teófila, que es una gran vocera que empezó desde que era una niña. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON EL MAYOR JOSÉ MARÍA GRANADOS, SAN ANTONIO, 01 DE OCTUBRE DE 2022).

Así, lo que en un primer momento pareciera corresponder a una “explosión organizativa” del pueblo Pijao, resulta ser, también, producto de disputas internas y tensiones locales por acceso a recursos y beneficios. Diana Isabel Villalba (2022), lideresa Pijao del RISC, señala al respecto (eso sí, con muchas dudas) que este proceso de separación se da “por mirar otras alternativas, por buscar espacio para otras comunidades y agrandar el proceso”, mientras que el manaya Jerónimo Guzmán (2022) considera que “hay comuneros que se apegan más la ley de origen que otros y eso lleva en unos casos a la separación, porque hay algunos compañeros que sí se comprometen con el fortalecimiento cultural, político y organizativo para evitar el alto riesgo de extinción cultural, mientras que hay otros que sólo están pensando en el estómago y en el bolsillo”.

La organización política como dispositivo para la reetnización en el siglo XX



La organización política ha sido uno de los dispositivos más importantes para la reflexión, discusión y acción del pueblo Pijao del sur del Tolima en el siglo XX, razón por la cual proponemos un abordaje más detallado respecto a otras dimensiones de la recuperación de Ima.

Aquí proponemos un análisis centrado en el proceso de reetnización, situado en los antecedentes e inicios del proceso organizativo formal, aquel que derivó en la conformación de organizaciones a través de las cuales operar el poder político; bajo estas premisas, identificamos tres etapas que nos permiten conocer la génesis de la estrategia político-organizativa contemporánea del pueblo Pijao. La primera etapa está vinculada al trabajo de Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967) y sus compañeros José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, desde su llegada al sur del territorio tolimense en 1921. La segunda tiene que ver con la disolución de la organización indígena en el movimiento campesino y, en tercer lugar, el resurgimiento de la organización indígena hacia los años 1970. Presentamos a continuación un contexto de desarrollo de estas etapas, pero nos concentraremos en este análisis en la última, por ser en ella donde se ubica el proceso de recuperación de Ima y se inscriben las acciones de re-existencia del RISC.

En lo que refiere a la *primera etapa*, es importante señalar que se da en el contexto de mayor “radicalidad” del pensamiento de Quintín Lame, luego de su trasegar por una etapa “legalista”, donde entendió que las luchas por modificar las leyes relacionadas con la liquidación y repartición de los resguardos y el acatamiento de la Ley 89 de 1890 eran poco fructíferas, y luego por una etapa “radical”, donde su trabajo se concentró en impulsar la “Quintinada”⁹¹ (1910-1921), un proceso político-organizativo estructurado para tomarse, por las vías de hecho, las haciendas que consideraban usurpadas por hacendados terratenientes, expulsar a los blancos y “establecer las bases de un movimiento que integraba tanto a indios de resguardo como a indios sin tierra reducidos al peonaje y la terrajería” (ESPINOSA, 2009, p. 121) en el departamento del Cauca, con proyecciones hacia el Huila, Nariño y Tolima. Tras la reducción de la Quintinada, producto de un encarcelamiento de casi cuatro años (1917-1921), Lame:

va al Tolima, en donde ya se encuentra quien había sido su secretario, José Gonzalo Sánchez. Éste, siguiendo el ejemplo de Quintín, ha ido a movilizar y a levantar a los indígenas del Tolima, pero ya no con la idea lamista de organizarlos para luchar en una

⁹¹ Según Vasco (2012), “La Quintinada”, inicia en las primeras dos décadas del siglo XX “durante las cuales paeces, guambianos y otros indios del Cauca se levantaron en armas contra las haciendas y el terraje bajo la dirección de Manuel Quintín Lame. Movimiento que Quintín veía como una verdadera guerra de liberación que vendría a liberarlos de la explotación y opresión del terraje” (p. 45).



guerra, sino, por un lado, en busca de recuperar los resguardos, que en el Tolima han sido todavía más usurpados y destruidos que en el Cauca y, por el otro, tratando de retomar los cabildos, que han sido disueltos. (VASCO, 2008, p. 380).

Aquí inicia la “fase tolimense” del movimiento indígena liderado por Quintín Lame, en el que participaron activamente comunidades de los departamentos del Cauca y del Tolima (ROLDÁN, 2016, p. 208). Al tiempo que se daba el proceso de transición del mundo indígena al campesino, existieron siempre reductos de resistencia que enfatizaron en la necesidad de defender la diferencia étnica en las luchas contrahegemónicas que se gestaban en Colombia, donde los Pijaos tuvieron una gran participación, entre otras cuestiones por la presencia en territorio tolimense del mayor Quintín Lame, quizás el líder indígena más relevante del siglo XX en Colombia, quien llegó exiliado desde el departamento del Cauca al municipio de Ortega, Tolima, hacia el año 1921.

Allí, junto con dirigentes locales como Eutiquio Timoté, Julio Niquinás y el totoroe José Gonzalo Sánchez, Lame funda, en el municipio de Coyaima (Tolima), el “Consejo Supremo de Indios [o de Indias]” (1920), en un intento por recuperar los resguardos usurpados y establecer de nuevo los cabildos que habían sido disueltos por los gobiernos de los partidos tradicionales bajo la anuencia de los terratenientes. Tan importante es este proceso, que históricamente se le reconoce como una de las simientes del movimiento indígena colombiano contemporáneo:

El Consejo fue un precedente social primigenio que a cinco décadas derivó en la constitución en Tacueyó (Toribio) del Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC el 24 de febrero de 1971. (...) Once años después, en 1982, en Bosa, Bogotá, territorio Muisca, se constituyó la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC (HOLGUÍN, 2021).

La presencia de Lame en el Tolima es clave, ya que allí se replantea la estrategia de la lucha indígena implementada hasta el momento, pasando de la confrontación directa contra el *establishment*, a la reivindicación de un conjunto de principios relacionados con el derecho a la tierra, a tener su propia autoridad y a vivir con autonomía. Aquí la dimensión educativa de la lucha indígena también adquiere una gran relevancia, al punto de darse la creación de un número importante de escuelas indígenas, sobre todo en el municipio de Ortega donde residía Lame para la época (VASCO, 2008, p. 378-379). En esta primera etapa de lucha en el Tolima, Quintín Lame “vuelve a su forma de pensar y actuar del primer período del Cauca y abandona el pensamiento de «liberación indígena» para retomar el de «resistencia indígena»” (VASCO, 2008, p. 380).



Uno de los logros más importantes en esta etapa es la reconstitución del cabildo de Ortega y Chaparral, y las luchas por el reconocimiento del Resguardo Colonial de Ortega-Chaparral⁹², pero la violencia terrateniente y política anti-india lleva a que el proceso se debilite, cuestión que obliga a Lame a trasladarse al departamento del Huila donde impulsa nuevas resistencias. Posteriormente vuelve al Tolima, en 1931, donde es encarcelado. Al salir de prisión, asume la estrategia de la lucha jurídica en su condición de abogado, “mientras los indios siguen siendo desplazados de sus tierras por la violencia terrateniente” (VASCO, 2008, p. 380).

Después de las luchas del mayor Quintín Lame (quien muere el 07 de octubre de 1967 en el municipio de Ortega) y de sus partidarios en el Cauca y el Tolima, viene un periodo de pausa resultado del debilitamiento del proceso indígena por causa de la violencia política y terrateniente. Cuando el proceso comienza a decaer, se da inicio a la *segunda etapa*, que tiene como característica principal la disolución de la organización indígena en el movimiento campesino. Según Vasco (1987), son varios los factores que llevaron a que las luchas indígenas fueran asumidas por el proceso campesino en buena parte del siglo XX. Lo primero es que se asumía, a pesar de las evidencias en su trayectoria organizativa, que los indígenas no tenían una “política propia”, y que sus reivindicaciones eran las mismas que las del campesinado en relación con la propiedad de la tierra y sus formas de producción.

En segundo lugar, aparatos organizativos campesinos como la ANUC subsumían en sus intereses los procesos indígenas, argumentando que para estos “la única manera de adoptar una línea política correcta es aceptando alguna que venga de una organización política de la izquierda colombiana” (VASCO, 1987, p. 304). En tercer lugar, el proceso indígena hizo suyos los enemigos de los campesinos y de los obreros, alejándose de sus propias realidades y necesidades, “cambiando la reivindicación de contenido indígena por una de claro carácter campesino” (VASCO, 1987, p. 305).

⁹² Señala Lucena (1963) que fue en el año 1621 que la corona española reconoció a los indígenas Pijaos los primeros resguardos “bajo las escrituras No. 657 del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral que quedó ubicado en lo que entonces era la vice parroquia de Chaparral y el caserío de Ortega, jurisdicción del cantón del Espinal, y el resguardo de Natagaima y Coyaima bajo la escritura No. 125, en jurisdicción del cantón de Purificación y con el pueblo de indios de Coyaima como eje” (MININTERIOR & CRIT, 2014, p.28). La escritura 657 fue ratificada por la institucionalidad republicana el 4 de julio de 1917, según registro radicado en la Notaria Cuarta de Bogotá, cuestión que para los manayax Pijaos del Tolima se convierte en instrumento de lucha jurídica en el proceso de recuperación de Ima, por hacer referencia a un predio de 45 mil hectáreas escriturado a los indígenas de la región desde la colonia.



Esta situación se replantea en la década de 1970, cuando se inicia la *tercera etapa* propuesta: la revitalización del proceso organizativo indígena colombiano, que para el caso del Tolima se concreta en la fundación del Cabildo Regional Indígena del Sur del Tolima (1975), que posteriormente se convertiría en el Consejo Regional Indígena del Tolima (1981). Para el cumplimiento del objetivo de fortalecer y reagrupar los cabildos indígenas del sur del Tolima a través de una organización regional, se estableció como parte de la estrategia la recuperación del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, tal como lo había hecho Quintín Lame en décadas anteriores.

Estos procesos permitieron a los Pijaos recuperar derechos étnicos y contar con reconocimiento diferencial en el ordenamiento administrativo, social y cultural a nivel local, regional y nacional, problematizando su “condición campesina” en tanto sujetos vinculados a procesos productivos relacionados con la explotación productivista de la tierra. Esto llevó a la reivindicación de necesidades fundamentales como grupo diferencial, relacionadas con: la recuperación (en tanto armonización o sanación) de la Madre tierra, la organización y autogobierno, y el reconocimiento de la cultura propia (ROLDÁN, 2016, p. 219). Es a partir de estos procesos de autoafirmación como comunidad étnica, que los Pijaos lograron posicionar sus luchas como indígenas, más allá de los elementos comunes con otros grupos sociales como los campesinos.

***La reetnización del territorio*⁹³**

Está visto que los conflictos territoriales no se pueden entender solo en clave de la propiedad, control y dominio del espacio geográfico, y de las disputas económicas y políticas que allí se presentan. Se deben incluir también tensiones onto-epistémicas propias de los conflictos de territorialización (ESCOBAR, 2015), sobre todo cuando se trata de territorios con presencia de comunidades étnicas, como en el caso del Tolima, ya que allí subsisten formas particulares de pensamiento en las que el territorio no se entiende solo en sus posibilidades materiales sino, también, como un escenario relacional, de carácter colectivo, que está compuesto “por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (ESCOBAR, 2015, p. 32).

⁹³ Alguna información de este apartado se utiliza en el artículo resultado de la presente investigación ya citado: ORTIZ GORDILLO ET AL. (2023). “*Ahí está la diferencia, en el joke*”: el joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima.



Aquí es importante reconocer que los procesos organizativos en el sur y suroccidente del Tolima, en sus diferentes etapas, se dan a la par que avanzaba el desarrollo agroindustrial (la colonización agroindustrial) en estas regiones, con lo cual comenzaron a posicionarse en las comunidades y los sujetos nuevas concepciones sobre el territorio, instituyéndose una colonización productivista de los territorios que no supone solamente la ocupación físico-productiva sino, también, una neo-colonización onto-epistémica. Esto porque el proceso de colonización viene acompañado de un *ethos* que, para el caso de la colonización cafetera, se ha denominado como el “ethos del hacha, el esfuerzo y el logro” (PALACIOS, 2009, p. 274).

Si bien la colonización se debe mirar como un proceso social con características colectivas en lo que refiere a la migración y a los mecanismos culturales de apropiación territorial, el sentido de este proceso era fundamentalmente privatizador y lucrativo, por cuanto se enajena la propiedad, se secularizan las concepciones nativas, y se ideologizan las ideas de “tierra”, “recurso natural”, “naturaleza” para poder insertarlas como fundamento onto-epistémico de las dinámicas productivas. En lo que refiere a los procesos de territorialización producto de la colonización, lo que se evidencia es un proceso en el que se hace imperiosa la necesidad de luchar contra la naturaleza para hacerla rentable, mientras que para los Pijaos:

como cuentan los Mohanes y Mohanas (...), en el principio el mundo era una gran laguna. En esos tiempos el Sol (Ta), el viento (Guaira), el trueno, el arco iris (Chucuy) y la Luna (Taiba) no tenían donde descansar, no tenían territorio. Entonces Ta calentó muy fuerte, hasta que se evaporó el agua y quedó convertida en nubes (Tolaimas). Ibanasca (diosa de los vientos fuertes y las tormentas) sopló recio y formó un huracán que se llevó el agua con la que se crearon los mares y las lagunas, y fue así como apareció la tierra caliente (Ima), donde nacieron los primeros Pijaos, el Mohán y la Mohana (RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA [RISC], 2021a).

Los estudios antropológicos actuales han colocado en debate las múltiples concepciones existentes sobre el territorio y la naturaleza, situándolas en un espectro analítico que, según Escobar (2010), tiende a organizarse entre posiciones esencialistas y constructivistas. Así, mientras hay un pensamiento que asume el territorio como una exterioridad al humano, “una noción esencialista de la naturaleza-territorio como salvaje y por fuera del dominio humano [que] la convierte en objeto de dominación” (MARTÍNEZ CITADO POR ESCOBAR, 2010, P. 141), en el campo constructivista se acepta que el sujeto-humano está constituido también por el espacio-ambiente que habita (territorio-naturaleza), dándose una interrelación en la que a la naturaleza se le entiende



también como sujeto, superando aquella disyuntiva moderna entre “el sujeto y el objeto del conocimiento”, tal como lo explica Escobar (2010, p. 142).

En esta lógica, para los Pijaos el territorio es un ser (Ima) en el que se resumen las fuerzas del mundo de su cosmovisión: de lo caliente (el mundo de arriba), de lo frío (el mundo de abajo) y de lo seco (la capa media o mundo seco que es donde habitan los humanos junto con los «hermanos menores» animales, plantas, jokes, etc.). Dicen los Pijaos que el territorio se debe poblar y trabajar bajo los principios de la chicha de maíz, que es un ser, como una persona que acompaña a los Pijaos “en las fiestas, pero también en el trabajo, en el convite, en las reuniones. Es una persona que se parece al Mohán, porque está equilibrada, tiene caliente y frío, recibe beneficios de la capa seca, pero también de la del agua y del sol” (CRIT ET AL, 2002, p. 79).

A este proceso de resignificación del territorio a través de la recuperación de sabidurías que se consideran ancestrales, y sobre las cuales se cimentan los procesos político-organizativos del pueblo Pijao, lo llamamos “retnización del territorio”, y es uno de los aspectos claves para la re-existencia del pueblo Pijao y la recuperación de Ima en el RISC. La retnización del territorio tiene que ver con el posicionamiento (estratégico y vital) de sabidurías y prácticas (sentipensamientos) que buscan la transformación de las relaciones instrumentales, duales, comerciales, entre “hombre-naturaleza”, tal como lo impone el capitalismo.

En tanto proceso, la retnización del territorio busca distanciarse de las concepciones instrumentales de la “tierra/naturaleza” en sentido moderno-colonial, para recibir de vuelta a Ima, ese ser que sustenta el sistema de relaciones sobre las cuales se consolida la vida de los Pijaos, y que establece los principios rectores que deben orientar estas relaciones entre sujetos humanos, y entre humanos y no-humanos, para que el frío no sea más que el calor ni el calor más que el frío, “para que la tierra sea como la chicha, que es para todos los que llegan, pero la ofrece siempre el dueño de casa y hay que respetar su forma de hacerlo” (CRIT ET AL, 2002, p. 82).



Capítulo 4. “RECUPERAR EL TERRITORIO PARA VOLVER AL ORIGEN”: RECUPERACIÓN DE IMA Y RE-EXISTENCIA COSMOPOLÍTICA PIJAO

Esas tierras habían vencido al mayor vencedor de los indios.

A mediados del siglo XVI el conquistador Jorge Robledo, que sometió a los quimbayas, a los bugas, a los pantágoras, a los amaníes, a los cuiscos, a los carrapas, a los péberes, a los nutabes, a los nares, a los iracas y a los catíos, fue derrotado al fin por los abismos y los ríos, por la niebla y el vértigo...

William Ospina. Guayacanal (2019)

Vamos en la moto de Jerónimo por la carretera rural que comunica al centro urbano del municipio de San Antonio con la vereda Villahermosa, donde queda ubicado el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Aprovechando que el viaje dura más o menos cuarenta minutos, y que unos días antes habíamos estado socializando en el RISC los avances de la caracterización del *joke*⁹⁴ (el monte, la selva virgen para los Pijaos), uno de los seres ancestrales que habita el territorio Pijao, le pregunté a Jerónimo su opinión sobre la importancia de ese ejercicio de memoria sobre las sabidurías que la comunidad tiene sobre el territorio, y su respuesta fue categórica: “es que recuperar el territorio y esos conocimientos territoriales nativos nos ayuda a recuperar el equilibrio para volver al origen”.

Esa idea de «volver al origen» ya había aparecido en otros momentos de diálogo investigativo en el resguardo, como cuando en mayo de 2022 el grupo de investigación y educamunicación del RISC, Tejiendo pensamiento Pijao, realizó una jornada de socialización y discusión de un conjunto de sabidurías propias para el cuidado de la vida en Ima (que hemos llamado *Concepciones-vida* y se presentarán en la segunda parte de la investigación), las cuales se venían rastreando desde el año 2019 para entender cómo esos conocimientos sobre el territorio hacen parte, desde una perspectiva onto-epistémica, del proceso de recuperación de Ima. En esa reunión, al preguntarnos por la importancia de recuperar los “conocimientos propios” relacionados con el territorio, apareció como imagen articuladora la idea de «volver al origen»: “esos conocimientos nos acercan más a nuestros orígenes”, señaló Diana Isabel Villalba; “conocer nuestro territorio y todas esas sabidurías nos permite volver cada día más al origen del pueblo Pijao”, manifestó

⁹⁴ Esta información fue publicada en forma de artículo científico resultado de la presente investigación: ORTIZ GORDILLO ET AL. (2023). “*Ahí está la diferencia, en el joke...*”: el joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima.



Jerónimo; “ese trabajo es muy importante, porque nos recuerda que sí tenemos un conocimiento propio al cual tenemos que volver”, advirtió el Consejero Mayor del CRIT y comunero del resguardo, Jesús Emilio Torres.

Para los Pijaos, la idea de «volver al origen» se ubica en el centro de su proceso de re-existencia, y tiene como propósito que “volvamos a tener equilibrio entre nosotros, con los demás y con la naturaleza”, tal y como lo expresan los Pijaos en su Plan de Vida (CRIT ET AL, 2002, p. 13). «Volver al origen», desde esta perspectiva, estaría en la base del proceso de recuperación de Ima: “Hay que conseguir el equilibrio, para que nada ni nadie [humanos y no-humanos] esté por encima o por debajo de los otros, ni más caliente ni más frío. Se trata de que el frío no puede ser más que el calor, ni el calor puede ser más que el frío”, tal como lo explica la médica ancestral del RISC, Islena Villalba Yate (COMUNICACIÓN PERSONAL, 15 DE NOVIEMBRE DE 2021).

Esta idea de «volver al origen» tiene que ver con la recuperación e integración, en la vida de los Pijaos y de sus comunidades, de aquellos conocimientos propios que se constituyen como principios orientadores de sus acciones y de sus relaciones con Ima. Es a través de ellos que los Pijaos establecen una relación concreta con su pasado, con sus orígenes, y proyectan sentipensamientos que contribuyen en el fortalecimiento del proceso organizativo actual, sustentado en criterios de lucha como la unidad, la autonomía, las formas gobierno y de justicia propias, entre otros aspectos de su vida sociocultural, política y económica que, se dice, son «ancestrales», es decir, son conocimientos que heredaron de los antepasados y que ahora se actualizan para ayudar a construir el futuro.

La idea de «volver al origen» no se asume como expresión esencialista de “lo propio”; tiene que ver, más bien, con la identificación y el auto reconocimiento de un conjunto –incompleto pero intransferible, inalienable, imprescriptible– de sabidurías propias en relación con formas de vida diferenciales en el territorio, y del reconocimiento de que estas sabidurías sirven como referente identitario, al igual que como guías orientadoras para contribuir en la recuperación del equilibrio del «mundo seco», el territorio, a través del replanteamiento de las relaciones de los seres humanos con Ima.

Por supuesto, la idea de volver al origen atiende a las diferentes coyunturas sociales, políticas, económicas, culturales y de violencia que los Pijaos del RISC han tenido que enfrentar históricamente, cuestión que coloca a esas sabidurías propias en un escenario de liminalidad, ya que su re-creación y agenciamiento se deben ajustar a las realidades que impone el contexto local, nacional y global, lo que obliga, incluso, a revisar



estratégicamente la pertinencia de su visibilidad y debate público, así como su operatividad según el momento histórico, es decir, según se determine si están dadas las condiciones para la actualización y agenciamiento de estas sabidurías en defensa de Ima.

En el RISC, «volver al origen» se concreta en la idea de proyectar futuros posibles a través de la actualización de los significados y las prácticas territoriales inherentes a un conjunto de sabidurías propias que se consideran ancestrales, a las cuales hemos llamado *Concepciones-vida*: concepciones particulares que los Pijaos tienen sobre la vida en el territorio. Estas Concepciones-vida permiten a los Pijaos proyectar acciones en defensa de Ima a partir del reconocimiento de las sabidurías heredadas del pasado, las cuales lograron subsistir a través de estrategias como el ocultamiento y el camuflaje frente a las coacciones de la modernidad colonial. En este sentido, «volver al origen» se sustenta en la idea de reconocer, analizar y responder a las crisis, necesidades y debates del presente a través de marcos de interpretación distintos a los impuestos por el sistema-mundo, donde se reconocen los vestigios de conocimientos propios que aún perviven en la memoria de los mayores y en el territorio. Esto lo han sabido los Pijaos del RISC luego de muchos años de interacciones vitales con Ima, y fundamentalmente gracias al proceso de recuperación de Ima, realizado tanto por vías jurídico-legales como por las vías de hecho.

Hoy se sabe que sin esas recuperaciones territoriales no habría sido posible pensar en las sabidurías propias Pijaos, es decir, en la dimensión onto-epistémica (Concepciones-vida) del proceso de recuperación de Ima. Porque es en ese escenario de «la recuperación» donde surge la necesidad de realizar una indagación sobre esas sabidurías propias, para actualizarlas y, con ellas, aportar en la interpretación del momento actual del mundo indígena y sus luchas sociales, con el fin de participar en la defensa de Ima, de cara fortalecimiento del proceso de re-existencia que los Pijaos del RISC llevan a cabo en la actualidad.

Pero, ¿por qué la necesidad de «volver al origen»? Porque los Pijaos fueron integrados forzosamente a las dinámicas espacio-territoriales, socioculturales, económico-productivas y político-organizativas de los invasores europeos a través de la conquista y la colonización (que se concretó en instituciones como la encomienda, la mita y los resguardos), y luego, en la República, a través de la usurpación y la colonización capitalista de sus territorios ancestrales. De ahí que «volver al origen» se considere como



expresión de la emergencia histórica Pijao agenciada a través del proceso de recuperación de Ima.

4.1 La re-existencia como estrategia cosmopolítica para «volver al origen»⁹⁵

La *re-existencia* hace parte de un conjunto de conceptos alternativos emergentes que se han posicionado en el debate de los movimientos sociales y las academias críticas de las últimas décadas, con los que se pretende, desde una perspectiva no academicista (es decir, no centralizada en la racionalización objetivadora del mundo), abordar problemáticas sensibles para comunidades y grupos sociales subalternizados, dominados, colonizados.

Estas conceptualizaciones tienen la pretensión de recuperar para las luchas sociales algunas de las particularidades que les habían sido negadas por las lógicas del positivismo moderno y la racionalidad técnica-instrumental, e integrar en estos debates actuales dimensiones como los sentimientos, la ética, la estética, la poética, la política, la espiritualidad, en fin, la experiencia sensible y la vocación crítica, transformacional e insurgente que acompaña —a veces oculta, a veces camuflajeada, a veces pública— los sentipensamiento humanos.

Es en este contexto que aparecen en el ámbito latinoamericano conceptos renovadores como «sentipensar» (FALS BORDA, 1979), «corazonar» (GUERRERO, 2010) y la «r-existencia» (PORTO GONÇALVES, 2002), «re-existencia» (QUIJANO, 2005; WALSH, 2007) o «rexistencia» (ALBÁN ACHINTE, 2007, 2009), a la vez que se recuperan y actualizan sabidurías propias del pensamiento ancestral de los pueblos originarios de Abya Yala, tales como el «Sumak Kawsay» quichua o el «Suma Qamaña» aymara (que han sido traducidos al mundo occidental como “buen vivir”) propio de los indígenas andinos y amazónicos, el «vivir sabroso» afroamericano, o el «ubuntu» y el «muntu» africanos, que se presentan como ecosofías alternativas desde las cuales pensar las crisis actuales generadas por el capitalismo.

Estos conceptos están sustentados en la lógica de “el futuro está lleno de pasado”, ya que se considera que en los conocimientos tradicionales y ancestrales se encuentran algunas de las claves para enfrentar la crisis civilizatoria actual, que se expresa de manera multidimensional en el derrumbamiento social, ambiental, cultural, territorial, ético y

⁹⁵ Algunas partes de esta sección fueron incluidas en artículo resultado de esta investigación: ORTIZ GORDILLO, A.F. (2023). “Dejar de ser lo que no somos”. *Emergencias, contexturas y praxis de las re-existencias territoriales del pueblo Pijao en San Antonio (Tolima, Colombia)*. En proceso editorial.



económico generado por el proyecto moderno y el capitalismo como modelo hegemónico de sociedad; porque esta no es sólo una crisis del modelo de producción y consumo que hace insostenible su propio desarrollo, es también –y sobre todo–, una crisis estructural que amenaza la vida del planeta y evidencia los problemas sistémicos generados por el patrón civilizatorio de la modernidad occidental capitalista (FEO, ET AL, 2020) que obliga a los sujetos –humanos y no-humanos–, comunidades y territorios a re-existir.

Para Albán Achinte (2007) la re-existencia se puede entender como una conducta incorporada en la vida de sujetos subalternizados, tendiente a la preservación y defensa –muchas veces subrepticia e inconsciente– de formas-otras de vivir; en este sentido, la re-existencia remite a “un conjunto de pautas situadas en el ámbito de la cultura, que hacen parte de la estructura constitutiva de sujetos y comunidades que han sido sometidos a la subalternidad” (p. 54). Estas pautas sirven para la orientación de formas-otras de vivir, y están mediadas por conocimientos, sabidurías, hábitos, costumbres que, aunque ocultas o camufladas, están incorporadas a las vidas de estos sujetos.

Para Carlos Walter Porto Gonçalves (2002), pionero en este debate, la noción de *R-Existencia* se ubica en el contexto de las co-existencias de los diferentes y de las diversidades, y de las construcciones sociohistóricas que surgen en las relaciones entre estas diferencias, las cuales aparecen forzosamente “en situaciones asimétricas de poder pero que no se anularon y, más que resistir, R-Existieron, se reinventaron en su diferencia” (p. 220). En la perspectiva de Porto-Gonçalves, las r-existencias serían un producto histórico intrínseco a la modernidad y sus crisis, ya que al tiempo que esta imponía su proyecto eco-genocida y epistemicida bajo la supuesta premisa del desarrollo y el progreso humanos (colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza), sujetos, comunidades y territorios subalternizados agenciaban, de manera subrepticia, procesos en los cuales lograban salvaguardar y reproducir conocimientos, prácticas y relaciones vinculados con sus formas tradicionales de vivir.

¿Cómo se llega a esta situación? Se debe reconocer que al tiempo que el capitalismo produce mercancías y riqueza, produce desigualdades, y que son estas relaciones de poder/dominación las que, en el capitalismo, definen la estructura social y el lugar que los sujetos ocupan en ella. Por eso es importante, tal como lo señala Maldonado-Torres (2017), que las re-existencias sean entendidas como respuesta subalterna al “lado oscuro” de la modernidad, ya que esta no es solo un sistema promotor del avance científico y tecnológico de la sociedad occidental, sino que en la base de este



“desarrollo” se encuentra la “negación del otro”, del “salvaje”, del “primitivo”, del “no-moderno” (p. 27). Esta misma lógica de la negación se le aplicó a la naturaleza, que fue concebida como espacio “salvaje”, “recurso natural”, “naturaleza explotable” que, por encontrarse por fuera del dominio humano, era susceptible de ser convertida en objeto de dominación (ESCOBAR, 2010, P. 141).

Ahora bien, para analizar las re-existencias en tanto concepto crítico, que emerge como respuesta histórica e intrínseca a la hegemonía del sistema-mundo moderno-colonial, es necesario reconocer sus elementos constitutivos. Ellos se abordarán analíticamente por separado, aclarando que en el proceso re-existente no están desligados los unos de los otros, y que solo adquieren sentido en un contexto relacional que se puede expresar del siguiente modo:

$$re-existencia = \frac{existencia + resistencia}{re}$$

Aquí el *prefijo «re»* sostiene la relación entre la existencia y la resistencia, está en su base, ya que una condición de la re-existencia es su vocación por/con el pasado, esto es, estar volviendo a las memorias, a las experiencias, a la ancestralidad, para constituir el presente, con lo cual se legitima la importancia de las sabidurías propias de los grupos sociales subalternizados, a través del reconocimiento de la dimensión ancestral o tradicional que ellas traen al presente, y de las relaciones que ellas todavía posibilitan con el mundo, a pesar de haber sido sistemáticamente negadas, perseguidas, criminalizadas por el sistema-mundo. No se trata de un “volver al pasado”, sino, más bien, de su actualización, reconociendo que eso que se considera “pasado” ha estado presente en la vida y la práctica social de los sujetos subalternizados que hoy pretenden «volver al origen». Hablamos, entonces, de una emergencia (en el sentido de urgencia y de emerger o irrumpir) de estas sabidurías, de lo que pervive de ellas, para hacerlas conscientes a través de un proceso de des-en-cubrimiento (MACHADO ARÁOZ, 2017).

Este des-en-cubrimiento implica que se revele aquello que el proyecto moderno ha querido desaparecer, esto es, des-en-cubrir que la forma de vida impuesta por el capitalismo no es la única posible, sino que, más bien, corresponde a la ideologización de una supuesta forma de vida superior, expresada y concretada en el proyecto moderno a través de la negación del otro por medio de la exclusión de la diversidad, el colonialismo y la violencia. Es el des-en-cubrimiento lo que posibilita “la irrupción de una nueva conciencia territorial y de especie, que abre paso a un horizonte de vida completamente



otro” (MACHADO ARÁOZ, 2017, p. 213), cuestión que implica que los sujetos y comunidades subalternizadas den continuidad, desde una perspectiva histórico-política, al proceso de “pensarnos a nosotros mismos y poder dialogar con el mundo en condiciones de equidad, (...) para dejar de ser lo que no somos” (QUIJANO CITADO POR ALBÁN ACHINTE, 2009, p. 468).

En lo que refiere a la «*existencia*», esta se convierte en un punto nodal de disputa entre la forma dominante de vida impuesta por el sistema-mundo y aquellos otros mundos que intenta dominar. El capitalismo ha buscado copar todos los espacios de la vida y del vivir, y para ello diseñó formas de organización social, política, cultural, epistémico/científica, ético/moral, tecnológica, ambiental, militar, bajo la lógica de la producción rentista, el mercado y el desarrollo, imponiendo su propia *ontología dualista*, “que separa lo humano y lo no-humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción” (ESCOBAR, 2015, p. 29), situándose como hegemonía en detrimento de otros mundos, ahora re-existentes.

La existencia de la re-existencia se concreta en el hecho de que, a pesar de su condición subalternizada, sujetos/comunidades-otras fueron re-creando sistemas de relacionamiento alter-nativos al impuesto por sus dominadores, a través de dinámicas como el ocultamiento y el camuflaje, en los que los rastros o vestigios de sus culturas adquirirían fuerza y sentido renovador. Señala Albán Achinte (2007) que estos sujetos/comunidades-otras fueron ajustando su propio sistema de vida donde, a pesar de las imposiciones y las violencias, se daba importancia al acumulado de conocimientos que les habían sido heredados, y esto es lo que marca su diferencia colonial (p. 39), porque es este proceso de ocultamiento/camuflaje de lo propio, lo que posibilita el espacio de las re-existencias y revela su carácter descolonizador.

Los procesos de re-existencia se pueden entender, en este sentido, como una disrupción o, si se quiere, un punto de fuga del sistema-mundo, en sus intentos por controlarlo todo. Este control tiene como sustento la negación del otro y de lo otro, su encubrimiento (DUSSEL, 1994), y hace parte de la macroestructura creada por la colonialidad moderna (del poder, del saber, del ser), mientras que la fuga como elemento constitutivo de la re-existencia puede verse como “la restitución de la ética, en términos de una estética de la existencia que está siempre por hacer” (RÍOS, 2015, p. 243-244).



La re-existencia en tanto disrupción de la “existencia impuesta”, es agenciada por sujetos y comunidades a través de dos momentos: el del *ocultamiento/camuflaje* para la sobrevivencia –tanto material como simbólica– de sabidurías propias que posibilitan hacer frente a la negación, que es la materia prima de las re-existencias fermentes. Aquí el proceso de camuflaje para la sobrevivencia física, moral, espiritual, cultural de sujetos y comunidades negados, se presenta como una dialéctica entre el saber y el no saber: se sabe, pero no se sabe que se sabe. Para Ríos (2015) es paradójico el hecho de que “el re-existente generalmente no esté en capacidad de dar cuenta de sus ejercicios de re-existencia” (p. 244).

Por eso mismo la re-existencia es, en un primer momento, indecible e inaudible, pero se practica. Y aquí puede estar su potencialidad: las sabidurías propias se trasladan de generación en generación a través del quehacer cotidiano de la práctica sociocultural. Esto no niega la existencia de algún grado de conciencia de las prácticas y experiencias implicadas, aunque en sus momentos iniciales y debido a las condiciones de su producción, la re-existencia es más una manifestación cultural que una vocación política. Como señala Ríos (2015), aquí la reflexividad sobre la existencia en contextos de re-existencia “puede darse por fuera de la cabeza, en la piel” (p. 244).

El segundo momento de la re-existencia en tanto disrupción frente a los modos impuestos de la existencia, es el de *reafirmación*, que es de carácter reivindicativo y es producto histórico del (auto) reconocimiento que hace el sujeto subalternizado de la estructura colonial que produce y sustenta el sistema-mundo. Aquí la existencia se ubica más claramente en el plano político, sin dejar de ser práctica cultural. Es en la reafirmación donde potencialmente algunos sujetos y comunidades negadas (no necesariamente todos) adquieren conciencia de su singularidad, y comienza, a través de múltiples estrategias, a re-descubrir, re-conocer y re-crear su “diferencia colonial” (MIGNOLO, 2003), en lo que Ríos (2015) denomina como un “proceso de desujeción o desestratificación” de la colonialidad, es decir, de re-existencia (p. 243).

En este contexto, las formas-otras de existencia (que se dan en condiciones de ocultamiento/camuflaje y que se establecen como posibilidades de fuga –inicialmente subrepticia– de las lógicas del sistema-mundo), posibilitan la consolidación de un hábitus re-existente en el que la condición de la existencia está sustentada en la “interpelación y confrontación a los poderes, al igual que en la negociación para alcanzar mejores condiciones de vida” (ALBÁN ACHINTE, 2007, p. 72), una vida más propia y auténtica.



Esto implica re-inventar o re-crear diversos tipos de existencias, donde la vida, la dignidad, la autonomía, las sabidurías no sean negociables, que no se correspondan con la explotación de la naturaleza, que más bien propendan por su defensa como garantía de preservación de las vidas en todas sus expresiones, tal como proponen Albán Achinte y Rosero (2016).

En el sentido de lo anterior, la “existencia” de los sujetos/comunidades/territorios subalternizados se pueden entender en permanente *«resistencia»*, ya que se oponen, a través de diferentes estrategias, a los poderes dominantes opresores, al tiempo que activan su potencialidad re-creadora, esto es, su capacidad de fundar nuevas-otras maneras de existir, las cuales reconocen tanto las condiciones del momento histórico actual (sustentado en las lógicas del capitalismo) como las sabidurías históricamente negadas que vienen siendo re-conocidas, re-creadas y potencializadas.

Es la tensión entre “imposiciones históricas” y “potencialidades ancestrales” la que allana el camino de las re-existencias, a través de estrategias como el camuflaje/ocultamiento, ya que se asume por parte de los sujetos, comunidades y territorios subalternizados que haber cedido espacios al opresor posibilitó la salvaguarda de algunos conocimientos claves sobre sus formas particulares de sentir, pensar y actuar, y de potenciar sus insurgencias (MALDONADO-TORRES, 2017, p. 26), más allá incluso de la exotización o folclorización que se les ha querido imponer a través de supuestos reconocimientos (multiculturales, pluriétnicos), que terminan convirtiéndose en nuevos dispositivos de control y dominación (ALBÁN ACHINTE, 2009, p. 455).

Hay que decir que es en la dimensión de la “resistencia” donde las re-existencias adquieren más claramente su vocación política, ya que se actualizan las sabidurías propias (la historia, la memoria, las tradiciones orales y materiales de sujetos/comunidades/territorios re-existentes), se posibilita la reafirmación identitaria y se hace frente a “la «moda retro», el revival y la «nostalgia del pasado» tan en boga en esta contemporaneidad” (ALBÁN ACHINTE, 2009, p. 455). Esta vocación política se expresa en dos escenarios vivenciales complementarios: el individual, donde el sujeto adquiere elementos para su reafirmación como ser re-existente, y el colectivo, que se proyecta en la propuesta de refundar la sociedad a partir de la promulgación de nuevos valores, ojalá no binarios (BERNARDINO-COSTA, 2008, p. 70).

Ahora bien, las reafirmaciones re-existentes no implican procesos unidimensionales ni unívocos. Al contrario, divergen en los propósitos reivindicativos,



en las estrategias de lucha, en los lugares de enunciación cultural y política, en la proyección de sus esperanzas frente a las transformaciones y orientaciones de aquellos mundos-otros posibles por re-construir, en la misma concepción del lugar y el papel que deben ocupar los sujetos/comunidades/territorios re-existentes en el proceso. Como lo ejemplifica Walsh (2007), mientras unos grupos identifican como centro de sus luchas “la transformación de las estructuras e instituciones estatales y sociales (una forma de decolonialidad de lo de afuera)”, otros grupos asumen como prioridad “asuntos enraizados en la existencia misma” (p. 205), sin que sean pretensiones excluyentes o que se anulen las unas con las otras. Es, más bien, cuestión de prioridades derivadas de las condiciones históricas de las diversas luchas.

Es importante anotar que además de los elementos constitutivos de la re-existencia (lo “re”, la “existencia” y la “resistencia”) en tanto categoría de análisis crítica y emergente, hay otra noción clave que aparece en la discusión propuesta por Albán Achinte (2007) sobre el campo de las re-existencias. Se trata de la *«re-elaboración de lo propio»*. Su potencial está en la idea de “reafirmar lo propio sin que esto genere extrañeza” (p. 23). Este énfasis en la re-elaboración, busca registrar en el debate el proceso de auto re-conocimiento que, como sujetos históricos, logran los sujetos/comunidades re-existentes, lo cual se da a través de la re-valoración crítica de “lo propio” frente a aquello “que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento” (p. 23). Esto porque en el contexto de la re-elaboración, las luchas por la emancipación no atienden solo a la contención del poder del dominador por parte del dominado, sino que, en paralelo, se configuran formas particulares de existencia que posibilitan reivindicar la condición de sujetos y no sólo la de seres subalternizados (ALBÁN ACHINTE, 2007, p. 23).

4.2 La re-existencia Pijao como cosmopolítica

Proponemos ahora mirar el proceso re-existente de los Pijaos en el RISC en clave cosmopolítica. Se trata de analizar cómo a la luz de la crisis de la modernidad colonial occidental y del capitalismo, resurgen (se desentierran, dirían los Pijaos), actualizadas al momento histórico, las sabidurías ancestrales de grupos sociales que, como los Pijaos, han logrado sostener milenariamente relaciones sustentables y sostenibles con sus entornos vitales y que, incluso, han sacralizado sus relacionamientos con el territorio a través de sistemas de pensamiento no antropocentristas.



Estas sabidurías ancestrales (denominadas *Concepciones-vida*) son sistemas de conocimiento radicalmente diferenciados de la idea de mundo que la modernidad occidental ha querido imponer globalmente; estos son conocimientos agenciados por sujetos (humanos y no-humanos) y comunidades con reivindicaciones específicas, en relación con la manera como se entiende el mundo y el lugar de los humanos en ese sistema de relaciones territoriales. Esto, más allá de ser un discurso reivindicativo de la diferencia, tiene una materialidad en la vida de los sujetos humanos y no-humanos, tal como lo cuenta la médica ancestral del RISC, Islena Villalba Yate (2022), quien contrasta la forma como los campesinos y los indígenas se relacionan con los «hermanos menores» (animales) y los elementales de plantas que conviven con los Pijaos en/con Ima:

Para nosotros los indígenas los árboles son nuestros hermanos menores, y al ser nuestros hermanos menores debemos amarlos y respetarlos como nuestro prójimo. Los campesinos, ellos son seres que no están errados (porque no vamos a entrar en discusión con los campesinos porque ellos también son personas que habitan a Ima, la Madre naturaleza), pero tienen otra forma de ver el mundo. Los campesinos, en la gran mayoría de las ocasiones simplemente ven los árboles como algo maderable, algo que está ahí para su uso, y para su explotación. Y tienen la mala costumbre de que cuando un árbol no les sirve, pelarlo. Pelar un árbol es coger y quitarle los tallos del tronco a todo alrededor, por así decirlo.

¿Qué pasa con esto? Lo que pasa es que el árbol se muere, pero ellos no lo tienen que tirar al suelo para que les haga “estorbo”. Entonces qué pasa, nosotros los indígenas estamos totalmente en contra de esta práctica, ya que al uno coger y pelar un árbol lo está matando poco a poco. Para nosotros los árboles también son seres vivientes y sintientes, y en el momento en que yo lo cojo y lo pelo estoy secando su sabia, su vida, y estoy secando su elemental, que es el espíritu protector que está con él y cumple una función dentro de este mundo, dentro de este cosmos. Lo estamos matando, y lo hacemos de una manera cruel, de una manera en la que nosotros nos estamos ganando un “karma”, o sea que estamos adquiriendo una culpa, porque además de no haberlo cogido y matado de una vez, lo que hicimos fue dejarlo ahí para que él de cierta forma se desangre, porque él empieza a botar su sabia poco a poco, e igual también el elemental cada día va perdiendo más su poder, su fuerza espiritual y pues eso hace que el árbol sufra bastante.

Y eso va a ser algo que se nos va a sumar a nosotros en cuanto a todos los delitos que debemos pagar, porque lamentablemente como estamos en un mundo tan cambiante, en un mundo donde a pesar de que somos indígenas tenemos que ir avanzando también con toda la cultura y todas las cosas que a veces aparecen, entonces cada vez que seguimos avanzando con ese mundo que nos está comiendo y nos está enredando, pues nos olvidamos y nos despojamos un poco de nuestras raíces, y nos olvidamos de que nosotros no somos dueños de este hermoso paraíso en el que vivimos, sino que nosotros somos parte de ese paraíso y que debemos convivir con nuestros hermanos menores, tanto árboles como animales, debemos respetarlos y respetar a nuestra Madre tierra que es la que nos provee la vida. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 04 DE JULIO DE 2022).

Las reivindicaciones que se vienen agenciando en el RISC tienen, entonces, componentes territoriales, sociohistóricos, espirituales y políticos. En este sentido, el proceso de re-existencia Pijao en el RISC contempla la necesidad de reconocer a esos seres y existencias-otras que habitan Ima, no sólo como “un ejercicio de memoria ancestral”, sino como actores que inciden en la vida de la comunidad.



Porque lo que expresa la médica Islena en el testimonio citado no es sólo un llamado a “cuidar los árboles”, es, más bien, la proposición de un debate sobre los diversos mundos (campesinos e indígenas, en este caso) que habitan un mismo territorio, sobre los reconocimientos que se hacen desde cada mundo de lo que significa la vida y los seres vivos, así como de las funciones que éstos cumplen frente a su propio cosmos. Es decir, lo que plantea la médica es, en su esencia, un debate sobre los impactos que tiene para el mundo de la vida la manera como cada mundo concibe su relación con los seres que le habitan. Porque no es lo mismo entender a los árboles como “recursos maderables” que como “hermanos”.

Lo que se evidencia aquí es la irrupción en el debate público-político de nuevos-otros modos de entender el mundo y aquello que lo habita (seres, epistemologías, ontologías). Son “nuevos”, en el sentido de su aparición pública. Se sobreentiende que son saberes y prácticas ancestrales –muchas de ellas milenarias–, que por efectos de haber estado escondidas no tenían incidencia en el debate público. Y ahora aparecen planteando nuevos-otros horizontes y reivindicando nuevos-otros actantes que participan en el debate público sobre la diversidad, la naturaleza, el antropocentrismo, el desarrollo, las políticas medioambientales, etc. Son, pues, reivindicaciones *cosmopolíticas* (STENGERS, 2014; LATOUR, 2014b; BLASER, 2018, DE LA CADENA, 2020).

Son *cosmopolíticas* en el sentido de que el pensamiento de estos grupos sociales emergentes constituye cosmos propios, no adjuntos o complementarios al mundo construido hegemonícamente por la modernidad colonial. Para Stengers (2014) y Latour (2014b), la modernidad occidental pretende haber construido un mundo integral, completo, universal, atemporal en el que se han subsumido todos aquellos otros mundos que confluyen en el planeta. Esto es, la modernidad occidental concibió la multiplicidad de cosmos existentes como parte o síntesis suya, y se instituyó a sí misma como principio fundamental de la existencia, como meta-relato que incluye todos los otros mundos existentes, porque en él todo cabe, todo se contiene, todo se sujeta.

Este modelo de mundo concibió, incluso, estrategias para adherir o restringir las “diferencias radicales” que le interpelaban y contradecían, aquello que definitivamente no cabe dentro de su propia lógica, el “mundo abismal” del que habla Boaventura de Sousa Santos (2010), aquel que se encuentra tan en las antípodas del pensamiento moderno colonial que es inconcebible. A través de estrategias como la *cosmopolitización* (BECK, 2005), la modernidad occidental apela a la negociación de las diferencias a través



del consenso, esto es, buscando identificar los aspectos comunes entre mundos para establecer un mundo “común”. Esta estrategia implica, por supuesto, relaciones asimétricas entre mundos, por lo que “lo común”, en la práctica, se convierte en asimilación o sub sumisión de los mundos-otros en la hegemonía moderna.

En el reverso de este pensamiento se ubica el reconocimiento de mundos-otros radicalmente distintos al mundo hegemónico moderno colonial, que si tienen algo de común es el hecho de que habitan y confluyen en un mismo planeta. Esto es, en concreto, la reivindicación de formas radicalmente diferentes de ver, entender, asumir, pensar, sentir en-el mundo (STENGERS, 2014; LATOUR, 2014b). Blaser (2018) nos recuerda que en la perspectiva cosmopolítica, la confluencia de mundos se debe entender como la congregación de cosmos completamente diferentes, aunque relacionados, mientras que “el problema con el cosmopolitismo es que asume un cosmos ya unificado [la modernidad occidental], un mundo único (la «cosa» común), cuando realmente habitamos un pluriverso” (p. 118). En la perspectiva de Blaser (2018), hablar de pluriverso necesariamente obliga a hablar de una cosmopolítica, esto es, replantear los términos a partir de los cuales entendemos los sistemas de relacionamiento (internos y externos) de/entre los mundos.

Aquí Stengers (2014) llama la atención sobre la necesidad de no equiparar ni extrapolar las nociones de cosmos y de política que se han posicionado en el debate público occidental sobre estas cuestiones. La idea es lograr una apertura que posibilite, en la medida de lo posible, reconocer las perspectivas propias de agenciamiento de lo común por parte de los mundos-otros, así no logremos entenderlos, promoviendo la entrada en el debate público político de «objetos polémicos» cuya presencia en la política, por ejemplo, “desaprueba la separación entre «Naturaleza» y «Humanidad» a la que suscribe la teoría política de nuestro mundo” (DE LA CADENA, 2020, p. 284). Lo contrario sería seguirse inscribiendo en la perspectiva del cosmos instituido desde la hegemonía de la modernidad occidental, en detrimento, nuevamente, de los mundos-otros que hoy reclaman su espacio en el debate pluriversal.

Aquí lo importante para reconocer es que, efectivamente, en este espacio/mundo común habitado existen formas radicalmente distintas de entendimiento, de conocimiento, de relacionamiento, de experiencia. No se habla de la existencia de “perspectivas” distintas o de “hermenéuticas” o “exegéticas” diferenciales sobre un mismo mundo. Se habla de reconocer que hay mundos distintos, que conocen, sienten y



piensan las cosas del mundo a su manera propia. Por eso decimos que el problema propuesto es más ontológico que epistemológico. El ejemplo más claro que podemos colocar aquí es la diferencia entre la “tierra/naturaleza” occidental (recurso) e “Ima” Pijao (ser/persona, «ser-tierra» según la propuesta de De la Cadena, 2020). En la lógica occidental, tanto “la tierra” como “Ima” referirían a perspectivas diferentes sobre la misma “cosa”, la naturaleza. Pero en el cosmos Pijao, Ima no es “una cosa”, ni un “recurso” que se pueda explotar o domesticar, ni algo ajeno o externo al humano. Es, por el contrario, un ser/persona como los humanos mismos, pero a su modo: habla, camina, respira, hace presencia, piensa, enseña, agencia.

Si equiparamos las visiones e interpretaciones entre mundos, estaríamos más bien inscritos en el cosmopolitanismo Beckiano (LATOUR, 2014b), por cuanto asumiríamos que existe un consenso fundamental en la constitución de los mundos, y que el problema, entonces, es solo de perspectiva. Hablaríamos, entonces, de un asunto puramente epistemológico, sin tener en cuenta la dimensión ontológica que es central en esta discusión, tal como lo propone Blaser: “en lugar de tratar esta clase de conflictos como «culturales» debemos tratarlos como «conflictos ontológicos»” (2018, p. 122). De lo que se trata, entonces, es de “interrumpir” la supuesta universalidad de los conceptos con los cuales nos acercamos a aquellos otros mundos que estudiamos, a fin de reconocer “los procedimientos que otros mundos han ideado para constituirse a sí mismos”, y para establecer relaciones-otras con esos mundos-otros con los que confluimos (BLASER, 2018, p. 119).

Desde esta perspectiva, una lectura cosmopolítica del proceso de recuperación de Ima implica varias cuestiones: primero, el reconocimiento de que el territorio mismo, Ima, es un ser, y que en tanto ser, establece relaciones y agencia lenguajes particulares que deben ser interpretados en el contexto de ese mundo-otro que se pretende reconocer. Lo segundo es que se debe asumir que tan válida es la voz de los humanos/Pijaos en relación con el proceso de recuperación de Ima, como la voz de Ima respecto a su recuperación, porque como señala De la Cadena (2020) respecto a los procesos indígenas en diferentes partes de los Andes, hoy se están posicionando nuevos actores políticos en la esfera público política en Abya Yala, actores que “no son simplemente «no humanos»; son entidades sensibles cuya existencia material –y la de los mundos a los que pertenecen– está actualmente amenazada por el maridaje neoliberal entre el capital y el Estado” (p. 284).



Por eso en el proceso de recuperación de Ima es importante reconocer cómo el mundo moderno occidental colonial intentó negar la existencia del cosmos Pijao, a través de estrategias como la estigmatización, la criminalización, la “producción del enemigo”, todo ello conducido al *repudio de la diferencia*, cuestión que se puede ver en textos históricos como el de Lucena Salmoral:

Generalmente [los Pijaos] son grandes idólatras y tienen muy abominables supersticiones y en todas las casas ídolos de madera y barro, grandes y chicos, los unos de asiento y otros para llevar consigo a las jornadas y caminos que fueren, y los adoran y pintan con colores, como cuando ellos salen a la guerra y les hacen sacrificios y ofrendas de chicha, masato y otras comidas y frutos de la tierra. Respetan mucho a los hechiceros que llaman Mohanes y los tienen en gran veneración y crédito (1963, p. 147-148).



Figura 34. Mural donde se referencian algunos de los seres, existencias y dioses que habitan el mundo Pijao según su cosmovisión. Estos seres están dispuestos en las diferentes capas calientes, seca o frías del cosmos Pijao, según sea su carácter y función. En el costado derecho se representa a Ibamacá, diosa de la protección. (FOTOGRAFÍA: DIEGO GRANADOS, RISC, 2022).

El repudio de la diferencia lleva a la modernidad colonial a desconocer la validez de los otros mundos que componen el pluriverso, sus formas constituyentes, sus maneras de hacer presencia y de relacionarse en espacios comunes. La restricción de estos mundos oculta sus formas de nombramiento y agenciamiento, los tipos y estrategias de acercamiento, distanciamiento y contacto entre mundos. Esto dificulta, a su vez, el relacionamiento entre especies —sobre todo entre humanos y no-humanos—, y determina las formas de concepción y admisión de los seres en el “cosmos razonable” de las hegemonías, tal como plantea Latour (1993):



la representación de los no humanos pertenece a la ciencia, pero a la ciencia no se le permite apelar a la política; la representación de los ciudadanos pertenece a la política, pero no se permite a la política que tenga ninguna relación con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología (CITADO POR DE LA CADENA, 2020, p. 285).



Figura 35. Manayax del RISC saludando al abuelo fuego en ritual realizado en «sitio sagrado» del resguardo, cerca de la casa del Cabildo, donde fue construido el bohío o casa ceremonial ancestral Pijao del RISC, en el año 2023. Este saludo tiene varios sentidos: el primero es pedir permiso a los habitantes no-humanos del lugar, para que permitan realizar en su casa las actividades programadas (en este caso, una grabación para el componente de Educomunicación y memoria del resguardo); también tiene el propósito de armonizar el espacio de encuentro, para que los conflictos, las envidias, los desencuentros no influyan en la jornada; y también se busca agradecer al fuego y a los espíritus la posibilidad de estar realizando la actividad, de encontrarse para fortalecer el proceso de RISC, para recordar a los mayores y mayores y para encontrarse con Ima. (FOTOGRAFÍA: DIEGO GRANADOS, RISC, 2022).

Hay que reconocer que en las últimas décadas, motivado en gran parte por la crisis civilizatoria actual impuesta por el capitalismo, estas discusiones están ganando un espacio importante, no solo como materia de estudio sino, fundamentalmente, como parte de los procesos de reindianización y reetnización de sujetos y comunidades, pueblos y grupos sociales que, a través de una revisión/re-invencción/re-creación de sus pasados y sus memorias, empezaron a integrar en sus vidas conocimientos de estos cosmos que habían permanecido guardadas, camufladas, ocultas como parte de la estrategia de subsistencia o pervivencia de sus mundos. Este es el caso de los Pijaos de San Antonio de Calarma.

Otro asunto central en los procesos de re-existencia tiene que ver con el tipo de racionalidad con la que se lee la realidad. Desde la perspectiva cosmopolítica, se cuestiona la pertinencia de leer la realidad a través, exclusivamente, de un racionalismo que enfatice el lugar de la razón en la adquisición del conocimiento, ya que buena parte de las reivindicaciones agenciadas por las nuevas (y viejas) etnicidades, defienden la posibilidad



de “conocer” y “entender” el mundo desde lugares y dimensiones diversas, más allá de “la razón humana” (y, por supuesto, mucho más allá de la razón occidental), la cual se verá ralentizada, como propone Stengers (2018), y creará la posibilidad de asistir a nuevas sensibilidades frente a los problemas y situaciones que impone el capitalismo actual (p. 120), tal como se está viendo actualmente con el movimiento ambientalista, los neo-indigenismos urbanos, el alter-mundialismo, las reivindicaciones neo-campesinas juveniles, entre otras expresiones alternativas al sistema-mundo.

Ahora bien, como las re-existencias étnicas atienden a temas/problemas sociales que reivindican “la diferencia” como elemento constitutivo de “lo común”, la perspectiva cosmopolítica posibilita hacer cuestionamientos a la manera como la sociedad entiende las reclamaciones étnicas y sus contribuciones al “proyecto nacional”. Es aquí donde se presentan los desacuerdos fundamentales, ya que confluyen miradas antagónicas sobre aquello que se considera común. Lo que propone la cosmopolítica es revalorar la discusión y ampliarla para integrar nuevas miradas del mundo, que contribuyan en el entendimiento de la diferencia y el desacuerdo como base de la construcción política (BLASER, 2018).

Es aquí donde los procesos de re-existencia étnica pueden aportar, ya que son un fermento para explorar, re-crear, recuperar y posicionar públicamente sabidurías diversas que, aun siendo negadas, hacen presencia como elementos constitutivos de aquellos mundos-otros que componen el pluriverso que se reivindica desde la cosmopolítica, presentándose como alternativa a la crisis civilizatoria generada por el capitalismo. Y por esto, el estudio de procesos de re-existencia de sujetos, comunidades, territorios que se consideraban dominados, subalternizados e, incluso, desaparecidos, adquiere mayor interés por cuanto se posicionan como posibilidad de hacer visibles asuntos «ausentes» (BLASER, 2018), o mejor, para “hacer visible lo que ya es visible, porque nosotros ya vemos lo que ustedes nunca han querido ver”, como dicen los Pijaos.

Por otro lado, la re-existencia cosmopolítica trae consigo una serie de estrategias a través de las cuales se viene consolidando el proceso de recuperación de Ima en el RISC, que tiene como horizonte de sentido “la armonización” y la “búsqueda de equilibrio” en este, el mundo seco, donde

nosotros los Pijaos somos los encargados de mantener el equilibrio entre el frío y el calor. (...) Se trata de aprender y enseñar a mantener un verdadero equilibrio, respetando a todos los seres –humanos y no humanos, dioses y demás existencias, a los que podemos ver y a los que no– que habitan la Madre tierra (Ima), dejándonos guiar y proteger de



nuestros dioses, sabiendo que la Madre tierra no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la Madre tierra. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LA MÉDICA ANCESTRAL ISLENA VILLALBA, SAN ANTONIO, JULIO DE 2020).

Porque re-existir es seguir existiendo en condiciones de resistencia, des-encubriendo las imposiciones que sobre sujetos/seres-otros, comunidades y territorios/naturalezas ha ejercido el mundo moderno colonial para, desde allí, impugnar el lugar dado a aquellos mundos-otros que vienen siendo radicalmente negados, afirmando la vida frente a los proyectos de muerte agenciados por el capitalismo.

Esto ha implicado a los Pijaos del RISC, en tanto sujetos reetnizados en proceso de re-existencia, superar la defensa esencialista de su cultura para, más bien, articular saberes teniendo como referentes las sabidurías propias re-creadas en el proceso de auto-re-conocimiento (reetnización), para convertirlos en argumentos de cohesión política que permitan hacer frente a las imposiciones dominantes del sistema-mundo. A pesar de las asimetrías, desde esta postura re-existente van abriendo espacios donde las estructuras, instituciones y sujetos dominantes también se van viendo afectados en el proceso –aunque se resistan a aceptarlo–, ya que su poder no permanece inmune a las respuestas e influencias que agencia el dominado (PORTO GONÇALVES, 2002), convertido ahora en sujeto re-existente.

4.3 Ejemplificando la re-existencia cosmopolítica Pijao en el RISC (una etnografía)

La etnografía de algunos espacios de encuentro y diálogo entre instituciones públicas y los Pijaos del RISC, dan cuenta de situaciones en las que “se acepta” la realización de rituales de armonización en espacios de deliberación público política. Cuando inician las reuniones en el RISC –ya sea internas o con actores externos–, por lo general se realiza una actividad de armonización en la que los médicos ancestrales (Mohanes y Mohanas) convocan un círculo (dependiendo del espacio y el número de personas), y realizan una “limpieza” de las energías del espacio y de las personas que asisten. Se habla de hacer una armonización o un refrescamiento, para lo cual se utilizan riegos de plantas medicinales, o preparados de aguardiente y plantas medicinales, y *Tenu* (chicote de tabaco), siempre *Tenu*, por medio del cual se convoca a *Pifuicai*, el elemental o espíritu del tabaco. Al tiempo, es una forma de agradecer las posibilidades de encuentro para realizar acciones en beneficio común. Por eso mismo quienes participan deben estar armonizados, es decir, ni fríos ni calientes sino más bien frescos.



Los Mohanes y Mohanas preparan plantas medicinales para este “trabajo”. Convocan a los asistentes a un círculo, donde hombres y mujeres deben estar intercalados, para que se nivelen las fuerzas frías (mujeres) y calientes (hombres). Si hay un grupo de Mohanes y Mohanas, quien dirige la armonización es el de mayor autoridad o experiencia, según decida el grupo, y es asistido por otro médico o un aprendiz. Al iniciar el ritual se realiza una oración, que puede ser propia de cada médico ancestral:

para que los dioses nos acompañen y nos guíen en este evento, para que todo sea guiado de luz, de sabiduría y de protección. Diosa Locomboo, tú que guías y guardas los tiempos y la prosperidad te pedimos, te rogamos, que nos acompañes en nuestro andar, para que nuestros caminos en la vida siempre sean prósperos en todo tiempo y lugar. Dios Lulumoy, tú que guardas y riges la justicia y la sabiduría, te pedimos que nos brindes tu inmensa justicia y sabiduría para que en todo lo que hagamos nunca tomemos decisiones que afecten el andar de nuestros hermanos, compañeros, y mucho menos el de nosotros mismos. Que así sea, sea. Que se realice. (MÉDICA ANCESTRAL ISLENA VILLALBA EN EVENTO RISC. SAN ANTONIO, 16 DE MAYO DE 2022).

A continuación, los médicos ancestrales proceden a rociar con los baños de plantas, uno por uno, a los asistentes, al tiempo que se les expira humo de tabaco. En ocasiones la actividad es acompañada con el consumo y/o aspersión de aguardiente preparado con plantas medicinales, el cual tiene como propósito ayudar a la comunión entre los participantes y apoyar el trabajo de limpieza, para que se pueda pensar y hablar acertadamente en beneficio común. Igual pasa con la chicha, aunque esta no se asperja, solo se consume. También se ofrece a los asistentes tabaco, ya sea para que lo fumen quienes quieran o para que lo guarden como protección.



Figura 36. Reunión de manayax del RISC con funcionarios municipales. Estas reuniones inician, por lo general, con un ritual de armonización, para que las energías calientes y frías con las que llegan los asistentes se equilibren. Esto permite mejores relacionamientos entre los asistentes, que las tensiones y contradicciones se superen o, en su defecto, no pasen a mayores y generen desarmonizaciones en la comunidad y el territorio. En la foto izquierda, ritual de armonización en el RISC para el reconocimiento de autoridades (FOTOGRAFÍA: ARCHIVO RISC, 2021). En la foto de la derecha, los Mohanes acompañados de la Guardia Indígena realizan un ritual de armonización en el parque central del municipio de Chaparral, con motivo de la visita del entonces candidato a la presidencia de la República, Gustavo Petro Urrego, el día 27 de abril de 2022 (FOTOGRAFÍA: ARCHIVO PERSONAL, 2022).



En ocasiones también se realizan ofrendas, que se colocan en el centro del círculo que se compone con los asistentes. Pero esto tiene que ver más con celebraciones agrícolas, en agradecimiento por las buenas siembras o buenas cosechas. También hay ocasiones en las que en el centro se ubica una tulpa (fuego), por lo general cuando se trata de celebraciones relacionadas con cambios de ciclos personales o colectivos. Puede haber también entrecruzamientos entre esos elementos rituales, según sea la decisión de Mohán o la Mohana y los recursos con los que se cuente en el momento. En la actualidad uno de los lugares rituales más importantes del RISC es bohío ancestral (casa ceremonial de los Pijaos), que fue construido y puesto en funcionamiento a inicios del año 2023. Este es un espacio circular con una tulpa central rodeada de cuatro columnas (los cuatro dioses del principio del mundo: Guimbales, Lulumoy, Nacuco y Locomboo).

Un elemento permanente en estas ritualizaciones es el *Tenu* (tabaco), al cual los Pijaos consideran como un mayor, un abuelo. Es una persona de la cual se invoca su elemental, *Pifuicai*, para armonizar las fuerzas frías y calientes de los espacios y las personas. Es también un mayor que da consejo, que aclara el pensamiento, que aconseja, advierte, enseña, conduce, persuade y, en este sentido, es un opinador. *Pifuicai* habla hacia adentro de la persona y le ayuda a concentrarse, pero también tiene una forma material de hablar que se revela en el “quemado”. Según la forma como se queme, el color de la ceniza, si se abre, la forma como se abre, si se cae o no la ceniza, si suena o no, se puede interpretar su mensaje. Los Mohanes y Mohanas son especialistas en estas conversaciones con el Abuelo Tabaco.



Figura 37. *Tenu*, el tabaco, es un elemento central en la cosmovisión del Pueblo Pijao, y es una de sus medicinas más potentes para tratar la desarmonización de las personas, y de ellas con el territorio. Los manayax Pijaos han aprendido el lenguaje de *Pifuicai*, el elemental del Abuelo Tabaco, con quien se comunican a través de un lenguaje concreto que se expresa en la forma como la planta se quema, el color de la ceniza, el sabor (suave o amargo), entre otros.



Es claro que, desde el punto de vista de los funcionarios públicos no indígenas, estos rituales hacen parte de “la cultura” de los Pijaos, de sus expresiones rituales ancestrales, las cuales hay que respetar e, incluso, integrar como “acción incluyente” de la diversidad, de la multiculturalidad que habita en territorio tolimense. Hablando con una funcionaria pública sobre estas “actividades rituales” de los indígenas, ella decía que “eso es muestra de que en este país sí existe la democracia porque, a pesar de sus problemas, todos tenemos la posibilidad de participar desde nuestra propia cultura y tradiciones”. Al preguntarle si creía que, efectivamente, el abuelo Tabaco y los dioses del principio del mundo Pijao convocados por los médicos tradicionales estaban haciendo presencia en ese espacio, dijo que no, “pero con el favor de Dios [el dios cristiano], nos va a ir muy bien en este encuentro”.

Se evidencian aquí varias cosas, que podríamos ubicar en el ámbito de las re-existencias leídas en clave Cosmopolítica. Lo primero es que, como señalan Stengers (2014) y De la Cadena (2020), existe la necesidad de “desacelerar el razonamiento”, esto es, la necesidad de no enmarcar las situaciones presentadas en una lógica analítica predeterminada por la lógica de la modernidad colonial; en segundo lugar, se requiere de una apertura ontológica que posibilite la entrada de nuevos elementos en el debate público político en nuestras sociedades, esto es, abrir espacios para que re-surjan aquellos sujetos-otros o seres-tierra que, en la estructura del conocimiento de las comunidades étnicas, hacen presencia y tienen capacidad de agencia sociopolítica (como el Abuelo Tabaco, o el joke Pijao, o los dioses del principio del mundo). Otra cuestión clave es la alteración requerida del lugar de enunciación desde donde se está concibiendo la política, para reajustar el antagonismo sobre el cual se ha sustentado el campo político en Abya Yala, del cual se desterró a los seres-tierra y se les negó su capacidad de agencia (DE LA CADENA, 2020, p. 285).

Es en este campo de discusión donde nos movemos, para poder entender la recuperación de Ima como proceso re-existente que implica su propia cosmopolítica. En la segunda parte de esta investigación abordaremos con mayor detalle y profundidad la manera como se agencia este proceso, a través de un nodo central de la recuperación de Ima que son las sabidurías ancestrales (*Concepciones-vida*) que la comunidad ha guardado en relación con el territorio y los seres-otros, seres-tierra que habitan Ima junto con los humanos.



Capítulo 5. DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE TERRITORIOS INDÍGENAS (COLOMBIA 2010-2020)⁹⁶

La ciencia tiene un jardín muy extenso que pocos son los hombres que la han mirado pero de muy lejos, el indiecito le ha mirado de muy cerca unido con esos discípulos que la Naturaleza ha criado y cría en el bosque en esos momentos de la charla interminable que tienen los arroyos de las fuentes; en esos momentos que ronca el tigre, ruge el león, silba la serpiente, canta el grillo y la chicharra, gime esa paloma torcaz y cruza el bosque, es el momento del recreo que esa maestra que es la Sabiduría, ha ordenado armónicamente a sus discípulos.

Manuel Quintín Lame Chantre. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas (1939).

El territorio como concepto que nombra la relación entre el espacio físico y el sujeto que lo habita, surge al mismo tiempo que el proyecto de la modernidad-colonial. La noción de Estado-nación implica una regulación del espacio, su delimitación física y, por extensión, la administración de las relaciones y actividades que desarrolla el sujeto en ese espacio delimitado por fronteras. Porto Gonçalves (2002), al igual que Negri y Hardt (2001), señala que el Estado nace como un instrumento de control de multitudes, porque permite la institucionalización de formas inéditas de organización espacial, que posibilitan tanto el disciplinamiento de la población, como el control y la regulación de los recursos naturales (p. 223-224).

Hacia el siglo XVIII, la consolidación del modo de producción capitalista occidental define la tierra y sus recursos como factor productivo central del capitalismo (como ya lo había sido en el feudalismo europeo), y la dimensión productiva del espacio físico adquiere relevancia ontológica: la tierra está para ser explotada en beneficio del desarrollo de las sociedades humanas, incluso para los movimientos sociales críticos al capitalismo que acuñaron lemas como “tierra para el que la trabaja”, situando la discusión, sus reclamaciones y demandas en esta dimensión productivista del territorio.

Con la crisis de los Estados-nacionales, los debates sobre el territorio adquirieron una nueva relevancia, y el mundo actual nos permite confirmar la importancia de la dimensión territorial no instrumental, productivista o rentista frente a las crisis del capitalismo, en temas como el cambio climático y el calentamiento global. Una

⁹⁶ Este apartado fue incluido en artículo homónimo resultado de esta investigación: ORTIZ GORDILLO, A.F. (2023). *Debates contemporáneos sobre territorios indígenas en Colombia (2010-2020). Un estado de la cuestión*. En proceso editorial.



concepción del territorio más allá de las lógicas impuestas por el capitalismo, exige establecer límites a la expansión de fronteras para la industrialización y el agronegocio mono-productivo, a los impactos de la urbanización moderna sobre los ecosistemas, abogando por el cuidado de reservas naturales y biológicas para el sostenimiento de la vida. Es también necesario repensar los modelos energéticos basados en combustibles fósiles, y los modelos de producción y consumo soportados en el extractivismo.

Las crisis del capitalismo en su dimensión territorial confirman un asunto negado insistentemente por los áulicos del neoliberalismo desde la década de 1990: en lugar del “fin de la historia” producto de la caída del bloque socialista a nivel mundial, asistimos al surgimiento de las historias-otras, populares, subalternizadas, invisibilizadas. Se posiciona con fuerza en el debate mundial un nuevo actor social: los movimientos sociales, los procesos comunitarios, los activismos populares, los feminismos, los movimientos étnicos, que reivindican nuevas perspectivas y reconocimientos en cuestiones de género, de raza, de clase, sexuales, estilos de vida alternativos al capitalismo, donde la dimensión territorial se posiciona como centro, ya que un número importante de comunidades y sujetos en el mundo reivindican modos particulares de relacionamiento con el territorio, muchos de ellos de carácter étnico-ancestral, que se encuentran fuera de los dictámenes de la productividad, el usufructo, la extracción impuesta por las dinámicas del mercado, reconociendo que las dimensiones simbólicas, afectivas, culturales, históricas del territorio, superan en muchos casos la perspectiva productivista, mercantil, unidimensional que se le pretende asignar.

Es en este contexto que se inicia la fase actual de lucha territorial del pueblo Pijao en San Antonio de Calarma, que denominamos como proceso de recuperación de Ima. Desde la década de 1970 ya se venía gestando, en el sur y suroccidente del Tolima, el proceso organizativo y la necesidad de recuperar territorios, en paralelo a la emergencia de otros temas (recuperación de la cultura, constitución organizativa, acceso a servicios sociales diferenciales) que no lograron subordinar la cuestión territorial que siempre ha estado presente como centralidad de las luchas étnicas, porque como dice el mayor Gabriel Oyola de la comunidad de Mesones (Ortega, Tolima):

tener un territorio es como tener un terruño, una tierra que lo acompaña a uno, que está con uno; no que es de uno, porque uno no puede ser dueño de la madre. El territorio es ese lugar que tiene cada uno en el mundo. Así como a cada uno le corresponde una madre, a nosotros como Pijaos nos tocó este territorio, que es nuestra Madre tierra. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GABRIEL OYOLA, MESONES, 2017).



Así las cosas, el estudio de la relación entre los territorios y los pueblos indígenas es clave para entender los debates público-políticos actuales en Colombia, sobre todo en lo que tiene que ver con los procesos recuperación de territorios ancestrales indígenas –llamados también procesos de liberación de la Madre tierra–, ya que allí se vienen problematizando no solo las dinámicas neoliberales de la propiedad y uso de la tierra, sino también las formas de pensar, convivir y defender los territorios y los diversos y complejos sistemas relacionales diferenciales que disputan su lugar al sistema-mundo.

Para conocer las diferentes perspectivas de interpretación y análisis que se vienen posicionando en relación con los territorios indígenas en Colombia, se realizó un estudio de tipo hermenéutico-descriptivo sobre el descriptor categorial “Territorios indígenas”, tomando como base de análisis los artículos académicos identificados en repositorios digitales, con énfasis de actuación en Latinoamérica y el Caribe: SciELO y Redalyc. En el rastreo se ubicó producción académica realizada en Colombia o sobre Colombia, entre los años 2010 a 2020. En este ejercicio se validaron, sistematizaron y codificaron un total de 96 documentos. Para la sistematización y análisis de los documentos se aplicó la técnica de codificación propuesta por la “Teoría fundamentada”: un primer nivel de codificación abierta para la identificación de enfoques generales de análisis, y un segundo nivel, codificación axial, para la identificación de ejes temáticos transversales entre textos.

Como resultado de la revisión bibliográfica se establecieron siete líneas temáticas o ejes de análisis, a través de los cuales se ha abordado el debate académico sobre el tema, a saber: a) Luchas y estrategias de resistencia indígenas en defensa del territorio; b) Conflicto armado, proceso de paz y conflictividades territoriales interétnicas; c) Saberes tradicionales-ancestrales asociados al territorio; d) Concepciones sobre territorio y territorialidades indígenas; e) Recursos naturales, conflictos ambientales y protección jurídica de territorios indígenas; f) Multiculturalismo, reetnización y nuevas territorialidades; g) La ancestralidad como sustento de las luchas territoriales étnicas.

5.1 Luchas y estrategias de re-existencia indígena en defensa del territorio

Las luchas y estrategias de resistencia que los indígenas han desplegado para la defensa territorial es uno de los ejes temáticos sobre los cuales se ha desarrollado mayor cantidad de investigaciones en Colombia en la década de 2010 a 2020. Estas investigaciones tienen como centro fundamental el estudio de las estrategias de lucha de los pueblos indígenas para defender sus territorios, de aquellos en los que habitan y de



aquellos que, consideran, hacen parte de sus territorios ancestrales y que se encuentran en proceso de liberación o recuperación.

Las investigaciones dan cuenta de factores que motivan las resistencias, tales como la colonización y la usurpación de tierras, que causan la ruptura de lazos culturales y de identidad (CALLE, 2017), el conflicto armado, la recuperación y el acceso a la tierra, los conflictos generados por políticas públicas de ordenamiento territorial, crímenes selectivos sobre líderes indígenas, las dificultades de acceso real al derecho territorial y el ejercicio jurídico como parte de las estrategias de resistencia en defensa de la Madre tierra, exclusiones culturales y comunicativas, la expansión de las fronteras agrícolas y ganaderas, las dificultades de los pueblos indígenas de hacer parte viva de la memoria social y cultural de una nación que en la formalidad los reconoce en su diferencia, pero que implementa acciones contrarias a este reconocimiento en el plano político, económico, social, cultural, tecnológico.

Frente a estos factores problemáticos que enfrentan los pueblos indígenas y otras comunidades étnicas, los investigadores han concentrado sus análisis en las respuestas que las comunidades han generado para enfrentar tales situaciones. Es decir, se han concentrado en las resistencias a los factores de daño que enfrentan los pueblos indígenas, y en las estrategias que han utilizado para hacerles frente, teniendo en cuenta un actante que se convierte en motivador de las luchas y las resistencias: el territorio.

Un factor recurrente en las investigaciones es la crítica, a veces positiva y a veces negativa, a la “presencia del hombre blanco” en las luchas indígenas: “trabajamos para los blancos durante quinientos años, ya es hora de que ellos empiecen a trabajar para nosotros” (CORREA, 2010, p. 75). Aquí se presenta una tensión en la que, por un lado, se reconoce una posible integración de perspectivas “externas” en los procesos indígenas en defensa del territorio, mientras que en otras experiencias se busca diferenciar claramente los asuntos internos propios de la comunidad, y los asuntos externos, aquellos que son propuestos por los “blancos” a quienes se les ve como una posible amenaza para la comunidad (CORREA, 2010, p. 76).

Otro aspecto importante en este eje temático es la diversidad de concepciones que se identifican sobre “la resistencia” indígena con perspectiva territorial. Señalan al respecto Rudqvist y Anrup (2013) que, en contextos sociales conflictivos, las comunidades étnicas en Colombia vienen proponiendo diferentes significados, desde un enfoque propio y situado, “a una resistencia civil que responde a las necesidades de los



contextos determinados y las distintas formas de violencia que les aquejan” (p. 515). Un asunto clave en este escenario de las resistencias es que los pueblos indígenas y, en general los grupos étnicos del país, están llevado los procesos de lucha por sus derechos a ámbitos distintos a los jurídico-institucionales, los cuales habían sido considerados un lugar clave para las resistencias (VARGAS, 2017), generándose nuevos espacios de lucha onto-epistémica, histórica, comunicativa y de ocupación y defensa fáctica de los territorios. En este contexto se presentan una serie de reconfiguraciones en procesos de autonomía y de autodeterminación como demandas históricas en los procesos territoriales. Para Ulloa, “la autonomía de los pueblos indígenas está influenciada y relacionada con los contextos locales y transnacionales, y con las actuales transformaciones estatales, las cuales generan nuevas reconfiguraciones y fronteras conceptuales, políticas y territoriales” (2010, p. 73).

También se evidencia en diferentes estudios la necesidad de repensar la autonomía indígena, con el fin de reconocer sus particularidades en el entendido de que la nominación “indígena” es una formalidad que homogeniza diversidades culturales, lo que debería llevar, más bien, a reconocer la multiplicidad de autonomías y de cómo ellas inciden en las maneras de estar, ser, sentir y decidir en el territorio.

5.2 Conflicto armado, proceso de paz y conflictividades territoriales interétnicas

Una línea de análisis importante en los trabajos académicos estudiados se sitúa en el contexto del conflicto armado colombiano y, posteriormente, en el proceso de paz de La Habana⁹⁷. Hay estudios previos a la firma del acuerdo de paz que analizan el impacto del conflicto armado sobre las comunidades indígenas y sus territorios, sobre todo en relación al desplazamiento forzado, el asesinato de líderes indígenas y la militarización de los territorios: “mientras los indígenas constituyen el 3,43% y las negritudes el 10,6% de la población colombiana censada, al mismo tiempo representan el 10,2% y el 22,5% de las víctimas de desplazamiento forzado, respectivamente, sin contar otro tipo de violaciones” (LOZANO, 2010, p. 293).

En el panorama de afectaciones y violencias colectivas sobre las comunidades indígenas, se identifica al territorio como factor central en lo que refiere a los recursos

⁹⁷ Proceso de paz desarrollado entre los años 2012 y 2016 entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, ejército del pueblo (Farc-ep) y el gobierno nacional de Colombia, precedido por Juan Manuel Santos.



que posibilitan la supervivencia de los pueblos, la exclusión histórica, el empobrecimiento, la obstaculización de sistemas y propuestas de etno-desarrollo, el control estratégico de los territorios colectivos, los cuales se proyectan por parte de diferentes actores del conflicto armado (institucionales e ilegales) como corredores estratégicos y como fuentes de recursos naturales con relevancia económica, legal e ilegal (LOZANO, 2010, p. 293-294).

La criminalidad sobre los pueblos indígenas se ubica como estrategia para la apropiación de los territorios. Factores como la militarización, la criminalización y estigmatización de los líderes y movimientos sociales indígenas se interpretan en relación a la ocupación de los territorios por parte de actores ilegales (relacionados con minería ilegal, narcotráfico, corredores estratégicos para tráfico de estupefacientes, entre otros), o de actores que con anuencia del Estado, tienen intereses extractivistas y mono productivistas (minería, hidrocarburos, hidroeléctricas y agronegocio, fundamentalmente) sobre los territorios indígenas, correspondiendo a las lógicas del modelo socio económico neoliberal (ZULUAGA Y INSUASTY, 2019).

Frente a esta panorámica de conflictos, la dimensión socio jurídica adquiere una relevancia importante, sobre todo en la reivindicación de los pueblos indígenas como víctimas y, de manera especial, frente al territorio como víctima en sí mismo, en una interpretación que va más allá de entenderlo de manera instrumental –como recurso y en tanto propiedad–, para reconocer los efectos que el conflicto armado “ha provocado en conjuntos disímiles de agencias no-humanas que hacen parte sustancial de los territorios de pueblos indígenas y de comunidades negras” (RUIZ, 2017; MARTÍNEZ & PERAFÁN, 2017).

En esta misma línea de análisis, se pone en discusión la implementación diferencial de leyes en favor de las “víctimas étnicas”, sobre todo en el contexto de la Ley 1448 de 2011⁹⁸. Algunos estudios señalan la importancia de reconocer las particularidades de los pueblos indígenas en, por ejemplo, procesos de reparación colectiva e integral, donde se parta “de la comprensión de la cosmovisión [indígena], la

⁹⁸ Conocida como la *Ley de Víctimas y Restitución de Tierras*. Es uno de los instrumentos jurídicos más importantes con los que cuenta la sociedad colombiana para la reparación integral a las víctimas del conflicto armado en Colombia. Surge de la negociación política entre el gobierno del presidente Juan Manuel Santos (2010-2018) y sectores políticos de oposición, para reconocer la existencia de un conflicto armado interno no internacional, con el fin de poder establecer acciones institucionales para la atención y reparación integral a las víctimas.



cual subyace en su indisoluble dimensión espacio temporal, hasta la validación de su autonomía, que se traduce en la preservación de su identidad emanada de la filiación al territorio” (BETANCUR Y OTROS, 2018, p. 131).

Otro aspecto transversal relevante que proponen estos documentos son las conflictividades interétnicas que generan disputas por el territorio. Estas son disputas entre diferentes pueblos indígenas, o de los pueblos indígenas con otras comunidades étnicas y culturales (comunidades negras y campesinas). Estas disputas se dan, fundamentalmente, con relación a la propiedad, pero también se presentan casos de conflictividad interétnica frente a la reivindicación y uso cultural del territorio.

Llama la atención que algunos estudios consultados aborden disputas territoriales interétnicas en donde prima la reivindicación de la dimensión económica del territorio, es decir, el territorio asumido como “recurso explotable”: “Lo más sorprendente para mí es que las reclamaciones, protestas y preocupaciones sean sobre tierras que se utilizan para la agricultura y la minería, en lugar de estar relacionadas con temas como el empleo o la educación” (NG’WENO, 2013, p. 79-80). Esto no quiere decir que no haya una legitimación del componente cultural, ancestral, vital del territorio disputado. Quiere decir, más bien, que los estudios se concentran en la dimensión económico-productiva de estas conflictividades.

5.3 Saberes tradicionales - ancestrales asociados al territorio

Un número importante de documentos dan cuenta de una serie de saberes propios que los pueblos indígenas han guardado o vienen recuperando en su relación con el territorio. No se trata de conceptualizaciones sobre lo que significa el territorio, sino más bien de prácticas concretas relacionadas con la agricultura, la tenencia de animales, plantas medicinales, manifestaciones culturales, geofilosofías, formas de habitar, sacralidades, pedagogías, astrologías y hasta meteorologías ancestrales propias.

Un enfoque clave de estos análisis tiene que ver con los derechos de propiedad intelectual y protección de conocimientos tradicionales. Es una realidad que los pueblos indígenas, sus conocimientos y sus prácticas socioculturales, han sido integrados al mercado global, generándose una disputa por la apropiación, uso y salvaguarda de sus conocimientos tradicionales, escenario que se enfrenta a una normatividad ambigua desde la cual no se logran resguardar “los derechos que ostentan los poseedores de dichos conocimientos, en tanto que las poblaciones indígenas vienen solicitando un sistema *sui*



generis para su protección y vinculación equitativa en dichos mercados” (ACOSTA Y ZORIA, 2012).

Otro asunto clave es la tensión existente entre los saberes tradicionales vinculados con el territorio y la institución escolar formal occidental. Hay una preocupación creciente por establecer diálogos “entre los conocimientos científicos escolares y los saberes locales tradicionales que son trabajados en las escuelas [indígenas]” (BEATRIZ, 2018). Los estudios que se inscriben en este debate sostienen la idea de que, en general, la escuela, como institución occidental, “fue impuesta como estrategia homogeneizadora en el marco del proyecto civilizador en el territorio colombiano durante el siglo XIX y se constituyó en herramienta fundamental de la colonialidad dentro de la persecución y erradicación de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas” (CAICEDO Y ESPINEL, 2018, p. 15).

Encontramos también un debate concerniente a las formas particulares de habitar el territorio y de relacionarse con sus elementos materiales y espirituales constitutivos: agua, tierra, viento, seres y existencias, dioses y diosas, entidades no-humanas que lo habitan junto con los humanos (plantas, animales, minerales), en donde las formas de la vida se coordinan con, por ejemplo, “el movimiento del mar. (...) El mar es el correlato de una historia en la que el espacio y el tiempo se trazan al vaivén de una implacable marea, al ritmo de impetuosas *pujas* y de *quiebras* sosegadas” (GALINDO, 2019, p. 30).

Estos estudios hacen énfasis en que las formas de vida de los indígenas y otras comunidades étnicas están ligadas a diferentes elementos materiales del territorio, y constituyen sistemas tradicionales de relacionamiento con el entorno, hasta el punto de determinar –o interferir– sus autonomías. Los pueblos indígenas son autónomos en la medida del acceso que tienen al territorio y su materialidad, ya que es allí donde están, por ejemplo, sus plantas medicinales y sus plantas sagradas. Y para poder ser autónomos culturalmente, deben contar con el territorio que les permite el acceso a estas plantas, su siembra, su cuidado, lo que obliga a “profundizar la comprensión de las relaciones que nuestras comunidades étnicas y campesinas establecen con sus territorios”, en donde se logre una “«relectura» de nuestra relación como sociedad con las plantas, al tiempo que se desarrollan reflexiones que aportan a la consolidación de modelos de gestión de la biodiversidad en contextos territoriales y culturales específicos” (YACUNA Y OTROS, 2013).



La relación entre sistemas propios de producción y el territorio, bajo los principios de colectividad, reciprocidad y equilibrio, es otro aspecto clave en las discusiones sobre saberes tradicionales e indígenas. Estos principios transversales entran en contradicción con la lógica mono-productivista y acumulativa del capital. La mono-producción y la acumulación transgreden las formas de relacionamiento y de conocimiento indígena, y rompe con los ejes integradores de las formas de vida de la colectividad. Como señala Molina (2015), la vida productiva de los indígenas está sustentada en relaciones sociales basadas en el respeto y cuidado de los otros seres que habitan el territorio, lo que instituye una ruptura con el desarrollismo capitalista, al tiempo que: “la economía indígena apunta al autoconsumo y a la auto subsistencia; es una economía de la solidaridad realizada de manera colectiva para el beneficio de todos, que coloca en el centro de su atención a los seres humanos y no a las mercancías” (p. 143).

Se identifican otros dos temas de importancia en el debate sobre los saberes tradicionales en relación con el territorio que, aunque no tienen mayor incidencia en los análisis del periodo estudiado, los consideramos de vital importancia para los procesos de defensa territorial. El primero es “el vaciamiento” físico, simbólico y epistemológico que hace el capitalismo de aquellos territorios en los que coloca su interés. Algunos estudios señalan que el capital, en asocio con la estructura estatal, determinan furtivamente la inexistencia del indígena en territorios estratégicos para el desarrollo comercial e industrial en clave de extractivismo, desconociendo de paso los saberes, sentires y haceres propios de las comunidades étnicas habitantes nativas en esos territorios. Señalan al respecto Satizábal y Batterbury (2019), que el Estado ha invisibilizado formas de vida y epistemologías propias de los pueblos tradicionales, bajo la intención expresa de facilitar la entrada de proyectos lesivos para el territorio, los sujetos humanos y no-humanos que le habitan y las comunidades que constituyen. Una de las estrategias utilizadas en esta gestión desarrollista del territorio, de las más efectivas, es “imaginar el espacio como estático, delimitado y vacío-pero-lleno; vacío de personas, o en algunos casos escasamente ocupado, y a su vez lleno de recursos y biodiversidad” (SATIZÁBAL Y BATTERBURY, 2019, p. 294).

Otro tema clave en los artículos analizados, aunque no muy recurrente en el debate académico situado en los estudios revisados, es el de la «coca». Se identificaron dos abordajes sobre este tema: el primero se enfoca en la coca como planta sagrada y sus usos medicinales tradicionales. Un segundo énfasis relaciona la coca con el narcotráfico y con



el estigma que esta situación genera sobre comunidades y territorios. Un poco en contra del discurso social hegemónico construido alrededor de la coca en Colombia, en donde los medios de comunicación, la propaganda estatal, entre otros, la sitúan mayoritariamente en el campo del narcotráfico, en los estudios revisados se hace énfasis en el primer enfoque, donde a la coca se le entiende como planta sagrada, “asociada especialmente al saber, saber que reposa en las palabras”, donde se reivindica su función ritual “de profundos contenidos morales que están ligados a las operaciones técnicas del cultivo y preparación de la coca, principios que han de ser interiorizados para llegar a tener un buen vivir” (URBINA, 2011).

5.4 Concepciones sobre territorio y territorialidades indígenas

Una particularidad de un número importante de documentos consultados es que no tienen la intención de conceptualizar sobre la noción de territorio, ni de manera general, ni en relación con enfoques étnicos. Son relativamente pocos los estudios que proponen, como parte de sus objetivos centrales, una reflexión sobre el territorio en tanto concepto polisémico e inacabado. Ahora, los estudios que sí lo hacen, abordan las siguientes cuestiones: en primer lugar, se identifica que al territorio se le ubica analíticamente con relación a dimensiones de estudio específicas. Respecto a la asociación “territorios e indígenas”, hay una dimensión transversal evidente: la cultural, la cual se aborda desde una perspectiva situada en la corriente *decolonial*, por cuanto se hace énfasis en las construcciones materiales y simbólicas del territorio a partir de una crítica a la colonialidad multidimensional ejercida desde los marcos de conocimiento moderno-occidentales respecto al espacio habitado y al sistema de territorializaciones que allí se genera.

A esta perspectiva se enfrentan estudios que reivindican la necesidad de construir concepciones propias étnicas del territorio, a partir del reconocimiento de “conocimientos asociados o adquiridos por los ocupantes ancestrales de un territorio”, los cuales tienen, según López (2010), características transversales como: una visión holística, integradora, dinámica y mágica del mundo, y una cosmovisión donde el desarrollo de los pueblos se sustenta en una unidad vital con la naturaleza. Para el indígena no existe en su mentalidad la noción de espacio regulado o de espacio trazado; la racionalidad de territorio es una imposición de carácter occidental, concepción que fragmenta al individuo, lo limita y lo obliga a hablar de propiedad o posesión. En el pensamiento indígena no existe el concepto



de límite geográfico como tal, sino unos elementos (agua, fuego, tierra y demás) que conforman el territorio como unidad.

Otro énfasis recurrente en este enfoque de análisis está relacionado con el “territorio colectivo”, en relación con el hecho de que en un mismo territorio habitan comunidades étnicas y culturales diferenciales. Esta situación genera tensiones importantes entre las comunidades, que pueden ser entre diferentes pueblos indígenas, comunidades afrocolombianas y comunidades campesinas. Aquí la dimensión jurídica adquiere centralidad, tal como lo propone Ng’weno (2013), a partir de disputas territoriales de comunidades negras y pueblos indígenas en Colombia.

Algunos estudios desarrollan la dimensión histórica del «territorio» en tanto concepto, atendiendo fundamentalmente a los procesos de territorialidad generados en la conquista y la colonia, trayendo al debate concepciones como las de «territorio contestado», que se entiende como aquel en el que se devienen disputas geopolíticas coloniales que apuntan hacia la definición de “la posesión sobre dicho territorio” (LÓPEZ, 2011). Ahora bien, estos territorios contestados se configuran como escenarios sociales que posibilitaron la convivencia interétnica “entre europeos al margen del sistema colonial, pueblos indígenas y de origen africano, generando sociedades pluriétnicas en las que el mestizaje, el hibridismo cultural y la movilidad socioespacial son intensos” (LÓPEZ, 2011).

También se pone en cuestión el papel de agentes institucionales que han instituido formas hegemónicas de entender el territorio, sea el caso de los Estados-nacionales, que tienen como uno de sus propósitos fundamentales su autopreservación por la vía del sostenimiento de la soberanía sobre el territorio nacional. En esta perspectiva, como señala López (2011), las aspiraciones políticas de soberanía e integridad nacional de los estados se ven enfrentadas por los sistemas de autodeterminación de los pueblos indígenas, los cuales están sustentados en concepciones propias sobre el territorio que se distancian –a veces radicalmente– de su concepción moderna-occidental, por lo que los sistemas de territorialidad indígenas “suelen ser considerados como amenazas a la soberanía de los Estados, lo cual impide el reconocimiento pleno de sus derechos en las políticas públicas” (LÓPEZ, 2011).

Se deja ver en estas discusiones la complejidad sobre la cual se construyen las nociones sobre el territorio, y las tensiones que le subyacen incluso en su definición, ya que para los pueblos indígenas en Colombia, el territorio y los sistemas de territorialidad



que lo componen se convierten en sustento fundamental a tener en cuenta en la definición de los planes de vida étnicos. Por eso, como indica Monje (2015) en la definición del territorio no se deben tener en cuenta las estructuras físico-geográficas o espaciales, sociales y naturales por separado, sino que se debe observar, plantear y narrar el territorio como un proceso complejo de coevolución natural y social en un espacio físico determinado (MONJE, 2015).

Tres asuntos periféricos importantes entran en la discusión sobre la conceptualización del territorio. El primero es la planificación y el ordenamiento territorial. Como señala Ulloa (2010, CITADO POR CUESTA, 2018) “el territorio es al mismo tiempo ancestral pero también un asunto legal, porque implica un reconocimiento del Estado con linderos concretos, lo que deviene en que el concepto de territorio se asocie al de autonomía”.

El segundo asunto es que los pueblos indígenas asumen el territorio como un ser vivo, como una entidad con vida propia. El territorio para los Pijaos es *Ima*, para los Nasas es *Uma Kiwe*, para las comunidades andinas quichuas y aimaras es *Pachamama*. Esto indica que el territorio no solamente se vive, sino que vive en sí mismo, y se convierte en estructura social y espiritual vertebral en la vida indígena donde: “es abstraído mediante apropiaciones simbólicas, como por ejemplo las marcas ancestrales que muestran los sitios sagrados. Todo ello lleva a que los pueblos indígenas hablen de territorio como una conservación ambiental y cultural” (CUESTA, 2018, p. 64).

Finalmente hay que señalar que el territorio indígena es semantizado por las hegemonías nacionales y transnacionales como periferia, y es vinculado con el “subdesarrollo”, como parte de las estrategias de apropiación y despojo: “vida rural, calles sin pavimento, sector con olor a río contaminado” se convierten en argumento para intervenir e insertar a los territorios indígenas en los circuitos productivos y rentistas del capital neoliberal, tal como llama la atención Panqueba (2011).

5.5 Recursos naturales, conflictos ambientales y protección jurídica de territorios indígenas

Los recursos naturales que se encuentran en los territorios indígenas, así como los conflictos asociados a su preservación o apropiación, hacen parte de los focos de análisis identificados en los documentos estudiados. Para Ulloa (2013), el debate en torno a la apropiación de recursos naturales (bosques, para el caso de su estudio) está vinculado a la emergencia de políticas globales en torno al cambio climático, lo cual genera disputas



en relación con la interpretación, el uso y la apropiación de los recursos por parte de los diferentes actores vinculados a estos debates.

Un aspecto clave de la discusión tiene que ver con las transformaciones que se vienen presentando en las proyecciones del ordenamiento territorial, y las incidencias que en estos procesos tienen políticas ambientales transnacionales, las cuales podrían desconocer prioridades ambientales de conservación de la biodiversidad y derechos culturales logrados por comunidades étnicas en relación con los recursos ubicados en los territorios que habitan históricamente (ULLOA, 2013).

En esta misma línea de análisis, algunos estudios señalan tensiones entre lógicas antagónicas de gestión territorial. En un lado se ubica la lógica productivista y rentista del liberalismo económico en la apropiación y uso de los recursos naturales, y en el otro se encuentran situadas lógicas alternativas que, como las de las comunidades indígenas, reivindican prácticas y saberes tradicionales para el cuidado de la vida, la naturaleza y la sustentabilidad de los recursos que ella ofrece, sin desconocer que las comunidades étnicas también hacen un uso productivo –no necesariamente rentista ni con fines de acumulación de capital– de estos recursos. Lo que se evidencia, al decir de Sletto, Bryan, Torrado, Hale & Barry (2013), es la existencia de “relaciones desiguales de poder entre comunidades, y sobre los límites representacionales que tienen de las visiones tradicionales del mundo y de sus perspectivas sobre tiempo y espacio” (p. 194).

En otro énfasis argumentativo, Quintana (2017) señala que en el debate sobre la relación “territorio – recursos naturales” se deben establecer espacios de diálogo entre las autoridades ambientales y las comunidades indígenas, para conocer los recursos e identificar las zonas de sustentabilidad ambiental territorial, así como las “tendencias del desarrollo de la comunidad” (p. 372). Esto porque, como identifica Ulloa (2013), “en Colombia, en general, los territorios colectivos de pueblos indígenas y afrodescendientes han cobrado importancia ecológica por ser, en muchos casos, ecosistemas únicos y de gran biodiversidad”.

Ahora bien, en este debate Ulloa (2013) muestra cómo los recursos naturales están insertos en dinámicas de territorialidad, para el caso de las comunidades étnicas. Existen unos saberes asociados a la proyección y uso de los recursos naturales, con lo cual se establece que estos recursos no solo hacen parte del patrimonio material de los pueblos, sino que tienen un fuerte componente inmaterial que hoy es reconocido por las políticas públicas de desarrollo nacionales e internacionales, por lo que “estos territorios



representan opciones frente al cambio climático y como espacios intangibles al constituirse en patrimonio ambiental” (ULLOA, 2013, p. 118).

Otro asunto de interés tiene que ver con el estudio de estrategias institucionales que propenden por la reestructuración en la delimitación de áreas protegidas y reservas naturales, lo que sumado a la reformulación de planes de ordenamiento territorial “mediados por políticas de explotación de cultivos agroindustriales, hidrocarburos, minerales y represas hidroeléctricas” (QUINTANA, 2017, P. 372), se podrían entender como un tipo de neo-colonialismo de los territorios indígenas.

Estas estrategias estarían articuladas con políticas transnacionales donde “la articulación con lo climático presenta nuevos matices que introducen a los territorios colectivos nuevos escenarios de transnacionalización de la naturaleza, a través de su incorporación en los mercados verdes y servicios ecosistémicos (sumideros de carbono, proyectos de reforestación, etc.)” (ULLOA, 2013, p. 118). En este proceso de mercantilización de la naturaleza bajo la premisa de su protección, “se reconfiguran las relaciones entre lo transnacional y lo local en relación con el cambio climático” (ULLOA, 2013, p. 118). Un número importante de estudios enfatizan, en esta perspectiva, sobre los regímenes ambientales vinculados con políticas de cambio climático. Lo que se evidencia es un impulso en el proceso de “capitalización de la naturaleza”, donde el capital hace una apropiación tan intensiva de los territorios, de sus recursos naturales y de las prácticas de las comunidades, que genera nuevas espacialidades, territorializaciones y territorialidades que modifican las tradiciones de los pueblos étnicos (SLETTU Y OTROS, 2013, p. 203).

Los estudios también evidencian procesos de resistencia y defensa de los territorios indígenas y de sus recursos, frente a los conflictos socioambientales que genera la imposición de macroproyectos, mega obras, explotaciones extractivistas relacionadas con mineras e hidrocarburos, proyectos que atentan contra el control comunitario del territorio y la pervivencia de comunidades indígenas en sus ambientes sociales y culturales ancestrales (MONJE, 2010). Frente a este tema de los conflictos ambientales, es importante reseñar que un alto porcentaje de documentos lo articulan con la protección jurídica y los instrumentos de defensa de los territorios indígenas, tales como las consultas



previas⁹⁹, referendos y consultas populares ambientales, bajo la premisa de que “los conflictos relacionados con proyectos que se encuentran ubicados en territorios de los grupos étnicos, deben contar previamente a su ejecución con la realización de consultas previas”, libres e informadas, tal como lo reseña Rodríguez (2011, p. 59).

Lo que se pone de relieve en los estudios vinculados con esta línea de análisis es la necesidad de fortalecer el reconocimiento del derecho a la consulta previa y demás instrumentos jurídicos que garanticen la participación y defensa de las comunidades étnicas y tradicionales frente a los intereses corporativos transnacionales y los conflictos territoriales que estos generan, bajo el entendido de que los derechos territoriales “se encuentra regulados por convenios internacionales, ratificados por la ley, reglamentados, y existe una amplia jurisprudencia de las altas cortes” sobre el tema (CORREA, 2018, p. 145). Pero los estudios evidencian que a pesar de estas regulaciones y acuerdos, la materialización de la defensa jurídica de los territorios étnicos se ve obstaculizada por la implementación de políticas económicas y ambientales que dan prioridad a la explotación extractivista y mono productiva de los recursos naturales, en detrimento de “la integridad étnica, social, económica y cultural de las comunidades indígenas” (SENTENCIA C-175/2009 CITADA POR MENA & HINESTROZA, 2014, p. 41), generándose o profundizándose, de este modo, un campo de conflictividad que incide en las dinámicas territoriales de los pueblos indígenas.

5.6 Multiculturalismo, reetnización y nuevas territorialidades

Otro eje temático importante establecido en la revisión documental aborda como tema central el multiculturalismo, en relación con lo que Bocarejo (2011) denomina como “la espacialización de la diferencia”, mediada por procesos de reetnización derivados, sobre todo, de situaciones de victimización en el marco del conflicto armado interno, tales como el desplazamiento forzado de miles de indígenas a los centros urbanos. Uno de los centros de discusión importantes en este punto se concentra en la manera como estos sujetos desarraigados de sus territorios construyen nuevas territorialidades, a través de procesos de asentamiento y adecuación cultural e identitaria.

Aquí los sujetos indígenas (también afros y campesinos) que han tenido que desplazarse de sus territorios de origen por factores relacionados con el conflicto armado,

⁹⁹ La consulta previa, libre e informada con licenciamiento ambiental es regulada en Colombia por la Ley 99/1993 y el Decreto 1320/1998, así como por el Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales de países independientes, ratificado por Colombia.



la imposición de proyectos extractivistas, la producción de estupefacientes, entre otros, se ven abocados a crear nuevas relaciones materiales y simbólicas con los territorios de recepción. Este proceso de reasentamiento territorial también tiene implicaciones culturales e identitarias, ya que “implica procesos de relacionamiento con los residentes en el lugar de llegada, una lucha por instalarse y construir un proyecto de subsistencia y cotidianidad viable para su vida, implica redimensionarse a sí mismo y al espacio físico como pobladores que cohabitan en un nuevo territorio” (OCAMPO ET AL, 2017, p. 174).

Ahora bien, al multiculturalismo se le presenta como un proceso que posibilita la consolidación de “una cultura política que promulga ideales de tolerancia, convivencia e igualdad entre los ciudadanos de un Estado-nación” (BOCAREJO, 2011), al tiempo que como una “vertiente teórica que considera que los derechos diferenciados son compatibles con la igualdad y la autonomía” (BONILLA, 2011). Una idea central en esta discusión es que a pesar de que existen acuerdos legales que pretenden reconocer las diversidades y garantizar derechos a los grupos sociales minoritarios (entre los que se incluye a los pueblos indígenas) para modificar prácticas históricas de marginación, estos dispositivos jurídicos se convierten en una forma de racionalidad política “que silencia, perpetúa y oculta los complejos contextos de poder político” en los cuales se agencia el reconocimiento de la diversidad y sus derechos conexos, tal como lo propone Bocarejo (2011, p. 98).

Como se entrevistó, las discusiones contemporáneas sobre territorios indígenas en Colombia traen consigo la discusión sobre el reacomodamiento que se viene presentando en la definición de las identidades indígenas contemporáneas, sobre todo para grupos que, por factores como el conflicto armado, se vieron obligados a salir de sus territorios y asentarse en nuevos lugares. Este proceso de reacomodamiento territorial ha implicado también un reacomodamiento identitario, que obliga a repensar la naturaleza de “lo indígena” por fuera del territorio e, incluso, más allá del territorio, en un proceso de reivindicación de identidades culturales más que de ubicaciones e identificaciones territoriales, en procesos que, como señala Bernal¹⁰⁰ (2012) buscan:

la apropiación del espacio urbano al recorrer, nombrar y representar simbólicamente los lugares donde habitualmente interactúan, es decir, mediante el significado de sus representaciones espaciales, el uso de la jigra (un tipo de mochila típica de la región [del Cauca]), la educación propia, los recorridos urbanos, los encuentros interétnicos o retornado intermitentemente a sus territorios de origen (p. 83).

¹⁰⁰ Estudio que vincula indígenas Nasa ubicados en la ciudad de Bogotá.



Otro factor que entra en juego en la discusión de la reetnización, es la afirmación de escenarios de legitimación y reconocimiento político y administrativo de los pueblos indígenas en espacios hegemónicos y de dominación. Lo que se analiza es “el carácter político de la recuperación étnica donde se establece que el discurso emerge como un dispositivo que se materializa en la reproducción social a través de los mecanismos de legitimación como el territorio, la identidad o la indigenidad”, según señalan Sánchez y Bustamante (2020, p. 20).

5.7 «La ancestralidad» como sustento de las luchas territoriales étnicas

Una parte importante de la literatura académica que se ha producido sobre los territorios indígenas en Colombia, tiene como referentes las voces de sujetos indígenas que buscan contribuir en el posicionamiento de su perspectiva diferencial frente a los territorios, su manera de pensarlos y concebirllos en relación con «lo ancestral». En esta perspectiva han contribuido las alianzas, en el campo investigativo, entre actores académicos y actores e instituciones vinculadas con el movimiento indígena, tales como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI), la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (MPC), además de organizaciones regionales como el CRIT, el CRIC, entre otras.

Estas alianzas e, incluso, los trabajos que autónomamente se realizan desde los movimientos indígenas, han contribuido en la tarea de interpretar las características, contextos y actores participan en el debate social que se viene dando sobre los territorios y los procesos diferenciales de la territorialidad indígena, sobre todo en lo que refiere a procesos de “liberación de la madre tierra” y “recuperación de territorios” por parte de comunidades étnicas (PLMT, 2016; VARGAS, 2017; VARGAS Y ARIZA, 2019; LÓPEZ, 2021), como en el caso representativo del norte del departamento del Cauca, donde el pueblo Nasa viene reclamando, por la vía de la ocupación, sus «territorios ancestrales». Estos procesos están ubicados en regiones de alta conflictividad social, con presencia de actores vinculados al conflicto armado interno colombiano, proyectos extractivistas, macro proyectos agro productivos y ganaderos, donde el “problema de la tierra” es una centralidad, razón por la cual estos procesos ubicados en ámbitos locales logran tener una incidencia pública que trasciende al debate nacional.



Son dos los elementos que nos interesa resaltar en este escenario de análisis: el argumento de la «ancestralidad» y el argumento de la «territorialización diferencial», así como su articulación en la reivindicación que los pueblos indígenas hacen de estos elementos en sus luchas por la defensa y la recuperación o liberación territorial. Desde la perspectiva de la producción de conocimiento académico, «lo ancestral-territorial» se vincula, fundamentalmente, a los saberes culturales, la medicina y el territorio. Lo que se señala es que para poder desarrollar la cultura se requiere de territorio, ya que las prácticas socioculturales «ancestrales», «de antigua» –según les llaman algunos investigadores nativos y solidarios con el movimiento indígena (ALBÁN & ROSERO, 2016; GREEN, 2011)–, están directamente relacionadas con el espacio habitado. No se trata solo de que estratégicamente se reivindiquen los «territorios ancestrales», sino de reconocer, tal como lo proponen los pueblos indígenas, que en ellos está escrita parte de la historia de estos pueblos.

Por su parte, Hernández y Velasco (2015) señalan que el concepto de ancestralidad denota “un proceso relacional con el origen, que condensa el lugar físico y social como territorio de los ancestros” (p. 138), por lo cual las dimensiones de lo que llamamos «ancestralidad» están directamente vinculadas con la dimensión territorial indígena, sus luchas y reivindicaciones, y remite al lugar de origen, a la vida comunitaria (HERNÁNDEZ Y VELASCO, 2015, p. 135), y en algunos casos, a los intentos de revitalización de las lenguas indígenas originarias (para el caso de pueblos o nacionalidades que la han perdido en el proceso de conquista y colonización), ya que buena parte de los referentes nominales que han logrado pervivir están situados en el territorio mismo (toponimias). Por su parte, Rivadeneira (2005) señala que la ancestralidad es un elemento vital que moviliza la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, al tiempo que “comprende un conjunto de valores propios de una comunidad que se afirman y consolidan con el transcurso del tiempo, con el actuar de los antepasados y sus formas, lo que les permite tener vigencia en la actualidad”.

Como señala Márquez (2016), la «territorialidad indígena» se ha venido entendiendo en función de “la relación espacial entre el sujeto indígena y su entorno”, mientras que la «ancestralidad indígena» define “la identidad ecológica que opera mediante los procesos de compatibilización de los patrones culturales ancestrales con los usos sostenibles del suelo” (p. 76). Así, la territorialidad implica “una forma de ocupación del espacio y el relacionamiento de los indígenas con su entorno”, al tiempo que la



ancestralidad “implica las formas y modalidades de ocupación del espacio y la utilización de los recursos naturales” (MÁRQUEZ, 2016, p. 105).

Por otro lado, la «ancestralidad» y la «territorialidad» son conceptos que movilizan políticamente la legitimación de reclamos históricos de los pueblos indígenas colombianos y de su condición diferencial. Este ha sido un aspecto importante en el debate académico y desde los movimientos indígenas, ya que la ancestralidad y la territorialidad se convierten en instrumentos de gestión territorial que movilizan estrategias culturales, por cuanto “ayudan a configurar un nuevo discurso legal indígena en el que los sujetos adquieren una identidad ligada a la conservación de sus espacios reputados [como] ancestrales”, tal como lo propone Márquez (2016, p. 76).

La noción de «territorios ancestrales» contribuye, en este contexto, a la legitimación de los principios de la lucha indígena: unidad, autonomía, territorio, cultura (ONIC), por lo cual estos territorios constituyen escenarios estratégicos de lucha, porque además de garantizar la supervivencia física y cultural, cumple con otras funciones relacionadas con la constitución de lo indígena como escenario de poder desde la re-existencia; esto se evidencia en cuestiones como la reivindicación del valor espiritual del territorio, “de gran arraigo para las comunidades indígenas, ya que se relaciona con sus antepasados, con sus raíces, lo que conlleva a que tengan una conexión con la naturaleza”, tal como lo explica López Martín (2016, p. 15).

Ahora bien, Hernández y Velasco (2015) nos recuerdan que la ancestralidad “no es un todo monolítico, sino que está compuesto por distintas dimensiones, como el lugar de origen, la vida comunitaria y la lengua indígena” (p. 138). Estos referentes se convierten en ejes importantes para la recuperación y reafirmación de las identidades indígenas, así como para el agenciamiento y defensa pública de su diferencia cultural, por lo que la importancia de la reivindicación de la ancestralidad territorial está situada en sus contribuciones a la recuperación de la historicidad de estos grupos sociales, “cuyo sentido de ser indígena está siendo actualizado por las nuevas interacciones culturales y el actual contexto de discriminación y dominación” (HERNÁNDEZ Y VELASCO, 2015, p. 139). Esto lleva a que se acuda al pasado para reclamar el derecho de propiedad y posesión de «territorios ancestrales», ya que el derecho a la posesión ancestral del territorio “es requisito indispensable para dar cumplimiento al derecho de los pueblos de autogobernarse” (RIVADENEIRA, 2005), reivindicando valores colectivos constitutivos de los usos y costumbres propios de cada pueblo indígena.



En esta discusión sobre el derecho de los pueblos de autogobernarse, los estudios analizados revelan una tensión entre la noción moderna-occidental de “derecho a la tierra”, vinculada con el reconocimiento de la propiedad y la posesión –que para el caso indígena se da de manera colectiva–, y la noción indígena que insiste en el reconocimiento de una serie de atribuciones inescindibles a su “derecho a la tierra”, vinculadas con prácticas culturales, espirituales, sociales, organizativas, económicas, políticas, tecnológicas. Como señala Herrero (2004), desde la perspectiva indígena el derecho a la tierra supera los conceptos de propiedad y posesión. En este sentido, la noción de «territorios/territorialidades ancestrales» aparece en el debate público como un concepto/recurso político:

que ha procurado que se reconozcan, entre otros derechos colectivos, aquellos que tienen que ver con la posibilidad de practicar sus propias formas de explotación de las tierras, con ejercer la potestad colectiva sobre los recursos naturales que se encuentran en ellas, con mantener incólumes los sitios sagrados, con ejercer gobierno y jurisdicción autónomos, con permanecer colectivamente en las tierras ancestrales y no ser expulsados de allí por ningún medio o circunstancia, con que estas tierras no sean enajenadas y con desarrollar sus propias concepciones de desarrollo y vida (HERRERO, 2004, p. 247).

Finalmente, es importante señalar que la perspectiva de análisis sobre los «territorios ancestrales», en el contexto de las luchas indígenas, es vista también desde un enfoque jurídico-político, más allá de que sea un tema/problema académico o institucional. Si bien existen interesantes reflexiones sobre los «territorios ancestrales» desde la perspectiva política y legal (HERREÑO, 2004; LÓPEZ, 2020), y desde el enfoque de «derechos territoriales étnicos» (CIDH-OEA, 2009; BLANCO, 2011; VALLEJO, 2018), se identifica que desde las discusiones de los movimientos indígenas en Colombia hay un interés de reivindicar el propio proceso organizativo desde la ancestralidad, interviniendo desde allí las iniciativas pedagógicas, políticas y de gestión jurídico-legales, en defensa de las «territoriales ancestrales»: “por lo mismo, vamos a ir sumergiéndonos cada vez más en nuestra memoria ancestral, en nuestra sabiduría originaria, la palabra, de entre todas, que nos da la garantía de lo que andamos buscando” (PLMT, 2016, p. 13).



PARTE II

BIENVENIDOS
RESGUARDO INDIGENA PLIAO
SAN ANTONIO DE CALARMA
GUARDIANES DE LA VIDA Y LA
NATURALEZA SE PROHIBE LA
CAZA Y LA QUEMA



PARTE II. EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA



Figura 38. Ritual de armonización de la comunidad, liderado por Islena Villalba Yate, médica ancestral del RISC. Estos son rituales que se realizan al inicio de las actividades comunitarias, con el fin de “armonizar” a los participantes con la situación y el entorno, y hacen parte de las sabidurías propias que el pueblo Pijao ha sabido guardar en su proceso de re-existencia. A través del uso de plantas sagradas calientes y frías (tabaco y coca) y otros elementos (aguardiente y riegos de plantas), la médica invoca a los dioses del principio del mundo para que orienten el sentipensamiento de las y los manayax. En este espacio participa la comunidad asistente a la actividad, desde los más niños hasta los mayores. La guardia indígena (chapa panas) tiene la labor clave de “asegurar” (cuidar y apoyar) la medicina y a la médica ancestral. Esta fotografía fue tomada en el ritual de armonización realizado el día 17 de diciembre de 2022, en el evento de conmemoración de los 22 años de fundación del RISC. El momento es especial, ya que fue el primer ritual comunitario que se realizó en el sitio sagrado donde se construyó el bohío ancestral (casa ceremonial) del resguardo, uno de los espacios más importantes para la re-existencia del sentipensamiento ancestral de la comunidad.



Kaike. Es hacia mediados de los años 1970 que surge la fase actual de re-existencia del pueblo Pijao en San Antonio de Calarma, la cual se extiende hasta estos días. Desde esas épocas, los Pijaos que habitan el municipio conformaron la primera comunidad e iniciaron las luchas por su reconocimiento como sujetos étnicos en proceso de reetnización, reclamando sus derechos territoriales, autonomía indígena y la posibilidad de ejercer sus prácticas culturales diferenciales. Casi cincuenta años después, los Pijaos de San Antonio han logrado hacer efectivos algunos derechos, pero consideran que falta mucho todavía para conseguir su objetivo central de «volver al origen» a través del proceso de recuperación de Ima, que han venido consolidando a través de sus luchas por el reconocimiento efectivo de su diferencia étnica.

A nosotros en el papel nos reconocen como ciudadanos –dice Jerónimo Guzmán, comunero del RISC–, pero realmente no nos están teniendo en cuenta como tal. Nos tratan como si fuéramos salvajes todavía, como si fuéramos animales. La salud es precaria, la educación es precaria, los derechos humanos son violentados a cada hora y a cada instante, el asesinato de nuestros líderes sociales, de nuestros mayores, de nuestros médicos ancestrales, gobernadores y comuneros. Eso para nosotros es motivo de resistencia... y de Minga (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SALDAÑA, 31 DE OCTUBRE DE 2017).

La historia del RISC ha sido construida con convite y con minga. Jerónimo siempre insiste en la importancia de reivindicar las luchas indígenas, por todo el esfuerzo que hay detrás del trabajo colectivo por el reconocimiento de los derechos y la transformación del imaginario que la sociedad colombiana ha construido sobre los pueblos indígenas. Un día en que estábamos socializando los avances de una crónica periodística sobre la historia del resguardo, llamó la atención sobre esta situación:

Pienso que hay que añadir que todos esos logros fueron a través de la lucha que llevamos los pueblos indígenas desde hace mucho tiempo. La lucha indígena en la Constitución Nacional de 1991 nos permitió a nosotros identificarnos como lo que somos: descendientes de una raza nativa indígena. Porque antes éramos todavía catalogados como salvajes y siempre sobre nosotros ha habido un señalamiento donde se nos estigmatiza. Entonces, que quede claro en ese escrito que lo que nosotros tenemos, todo ha sido producto de la lucha (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON GRUPO TEJIENDO PENSAMIENTO PIJAO, 20 DE OCTUBRE DE 2021).

“La lucha” es uno de los aspectos centrales que definen el carácter de constitución del RISC, y es entendida como un esfuerzo continuo que lleva a utilizar todos los medios posibles para que la comunidad sea reconocida en sus derechos, particularidades y diferencias como lo que es: indígena Pijao. Las luchas de esta comunidad datan de mediados de la década de 1970, y han estado ligadas al reconocimiento de derechos



diferenciales y en el “problema de la tierra”. Un aspecto central de las luchas ha sido el reacomodo de los imaginarios que la sociedad mayoritaria ha construido sobre los Pijaos, quienes insisten en que todavía se les trata como «salvajes» por sus formas de ser y de habitar el mundo, de relacionarse y defender a Ima, ya que, como señalan los *manayax* (compañeras y compañeros) del RISC, “por querer recuperar la tierra y dejarla descansar de nosotros los humanos, nos tratan de robatierras, de perezosos, mejor dicho, todos unos criminales, unos salvajes”, como dice Jerónimo.



Figura 39. Panorámica de la casa del Cabildo del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, vista desde la entrada principal del resguardo en día de Asamblea. (FUENTE: ARCHIVO PERSONAL, 2021).

El Resguardo Indígena San Antonio de Calarma se ubica a 10 kilómetros de la cabecera municipal de San Antonio, Tolima. Cuenta con un Cabildo conformado por 8 personas, quienes ocupan por un año (con posibilidad de reelección por otro año más) los cargos de autoridad en la comunidad y se convierten en sus representantes: gobernador, gobernador suplente, secretario, tesorero, fiscal, alcalde, comisario y alguacil. Sobre esta estructura de gobierno se encuentra la Asamblea General, que es considerada como la máxima autoridad en los asuntos comunitarios. Su territorio está ubicado en la finca «Las Palmeras» de la vereda Villahermosa, con una extensión de 278 hectáreas. A este predio se suma la finca «Las Delicias», de 372 hectáreas, que fue recuperada por la comunidad



en el año 2001 con fines de ampliación del resguardo, y frente a la cual se adelantan los trámites para su saneamiento (legalización)¹⁰¹.

Según el Censo Poblacional interno realizado del año 2021, la comunidad del RISC está conformada por 112 familias que agrupan un total de 586 personas¹⁰², de las cuales solo un 57% habitan en el territorio¹⁰³, mientras que las restantes habitan en el casco urbano de San Antonio o en ciudades como Ibagué y Bogotá, por distintos motivos, entre ellos desplazamientos forzados, falta de identidad, falta de oportunidades tanto laborales como educativas, falta de territorio, entre otros (RISC, 2021c). Del total de familias, 35 tienen adjudicación de parcelas¹⁰⁴ (de 3ha cada una) en la finca Las Palmeras, sumando aproximadamente 175 personas “que han mejorado su condición de vida socio económica, espiritual, ambiental y valor principios del derecho mayor y ley de origen” (RISC, 2020, p. 3). Otro conjunto de familias, 29 aproximadamente¹⁰⁵, se ubica en el territorio recuperado (finca Las Delicias), cuestión que les ha permitido generar procesos de apropiación sociocultural y territorial, a pesar de la incertidumbre jurídica y de la inestabilidad frente a su permanencia en el predio, debido a los constantes procesos de desalojo institucional que han enfrentado por la ocupación de hecho, sobre todo a partir del año 2014.

¹⁰¹ En Colombia son cuatro las modalidades que establece la ley para la dotación y titulación de tierras a comunidades indígenas, “para su adecuado asentamiento y desarrollo, con la finalidad de preservar sus usos y costumbres y el mejoramiento de la calidad de vida de sus integrantes” (ANT, 2017): constitución, ampliación, saneamiento o reestructuración. Para el caso del RISC, el territorio recuperado se reclama en la modalidad de ampliación y saneamiento, teniendo en cuenta que el territorio sobre el cual se constituye formalmente el resguardo –la finca Las Palmeras, adjudicada en el año 2000 por el INCORA–, se considera insuficiente para el desarrollo sociocultural y económico-productivo de la comunidad, tal como se expresa en el Decreto 2164 de 1995 mediante el cual se reglamenta la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas.

¹⁰² Para el año 2015, el censo poblacional identificaba 470 personas agrupadas en 91 familias. El aumento del número de personas y de familias, en comparación con el año 2021, es debido a los nacimientos y a la conformación de nuevos núcleos familiares, ya sea por uniones entre comuneros/comuneras de la comunidad, o de comuneros/comuneras con personas de fuera de la comunidad (indígenas y no indígenas), según explican las manayax Adriana Guzmán y Diana Isabel Villalba (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, NOVIEMBRE DE 2021).

¹⁰³ En el censo poblacional del año 2015 se identificó que un promedio de 283 personas del RISC (el 60% de la población total) se encontraba fuera del territorio.

¹⁰⁴ Una parcela es, en el RISC, una porción de territorio (3 ha) adjudicado a los comuneros, la cual puede ser utilizada para residir (montar casa), y en actividades de pancoger o agricultura y actividad pecuaria familiar.

¹⁰⁵ Se identifica que algunas familias tienen parcelaciones tanto en la finca Las Palmeras como en la finca recuperada (Las Delicias). Algunos comuneros consideran que esta situación va a ser muy problemática en el momento en que se logre el saneamiento o legalización de Las Delicias, ya que estas familias no podrían quedar con doble asignación territorial, pero se asume que algunos reclamarán la ocupación y usufructo (mejoras) que vienen haciendo de desde este territorio hace años.



Otras 100has están destinadas a procesos productivos comunitarios, ya sea potreros para tenencia de semovientes (ganado vacuno) y cultivos de café¹⁰⁶ (mayoritariamente), maíz, frijol, arveja, plátano y yuca. Lo que queda del territorio (73has aproximadamente), son espacios para el cuidado y reproducción de Ima: jokes (montes o selvas vírgenes), nacederos de agua, lagunas, etc., donde se encuentra una gran variedad de especies animales como ñeques, armadillos, guacharacas, erizos, tórtolas, mirlas blancas y negras, perros de monte, serpientes e, incluso, en el 2022 se habló de la presencia de oso, que hace años no se veía en la región. Algunos de estos animales se encuentran en vía de extinción por la expansión agrícola y ganadera que los ha dejado sin espacio, y por la caza que se realizó de manera indiscriminada hasta hace unas décadas. En lo que refiere a las especies vegetales que habitan el territorio, se cuentan entre las más importantes los robles, yarumos, cedros, eucaliptos, arrayanes, punta de lanza, cauchos y cenizos, entre otros.



Figura 40. Para conocer a Ima hay que entrar en contacto con ella, recorrerla, mirarla, escucharla, sentirla, descentrar el interés de eso que la sociedad occidental llama "recursos naturales", para colocarlo en defensa de los hermanos menores (animales), de las plantas y sus elementales. En la imagen izquierda, los comuneros del RISC Orfila Salazar y Jerónimo Guzmán realizan actividades de reconocimiento de los seres que habitan el joke (monte). En la fotografía derecha, una imagen al interior del joke, donde habitan los robles y los eucaliptos, los cedros, los cauchos y cenizos. (FOTOGRAFÍAS: ARCHIVO RISC).

¹⁰⁶ En la actualidad existe un “proyecto de guadua” que busca articular los cultivos de café con bosques de guadua para la “siembra de agua”. Hace parte de la propuesta de transición en el RISC que busca hacer más productivos estos cultivos en menos espacio territorial y con menos impacto ambiental.



En lo que refiere a las formas o estrategias organizativas implementadas en el resguardo, se encuentran los *convites* y las *mingas*, formas propias del trabajo comunitario. Los convites hacen parte del trabajo interno de la comunidad, que en el RISC se concretan en los «lunes de comunitario» o «comunitarios» como les llaman los comuneros a estas jornadas que se realizan todas las semanas, donde cada familia aporta un día de labores en beneficio colectivo. Los comunitarios entran en la lógica del convite, que es un tipo de trabajo colectivo solidario y está basado en el criterio de reciprocidad, ya que establece compromisos de retribución, en este caso, frente a los beneficios que implica para los comuneros hacer parte del RISC. En los comunitarios se realizan tareas en beneficio común como el rozado de parcelas comunitarias, la limpieza de potreros, trabajo en el jardín botánico (plantas medicinales), vacunación de ganado, cercado de parcelas, siembra de árboles o arreglos de la carretera, entre otras. También hay un trabajo de tipo administrativo, liderado por las autoridades del cabildo, relacionado con asistencia a reuniones internas y externas, talleres, asambleas y la cocinada de los alimentos para las y los manayax que asisten a las actividades cada semana. Según está establecido en los *Principios fundamentales* de la Ley Interna¹⁰⁷ del RISC:

A partir de los 18 años [los comuneros/as del RISC] tendrán voto y continuarán aportando la cantidad de 5 comunitarios representados en trabajo, al igual que deben asistir a 2 asambleas y un taller anual. En el momento que decida constituir un nuevo núcleo familiar, deberán aportar 48 comunitarios al año si poseen tierra, y 24 si no la poseen (RISC, 2021b, p. 2).

Junto al convite está la *minga*, un tipo de trabajo colectivo en beneficio de la comunidad que, como se ha señalado, contradice el individualismo y la instrumentalización de la acción colectiva impuesta por la modernidad-colonial y el capitalismo. Para el caso del RISC, se habla de minga sobre todo en relación con el proceso político de reivindicación del pueblo Pijao y, en general, de los pueblos indígenas en Colombia. Aquí la minga opera a través de la reunión de diferentes comunidades Pijao del departamento, y de los Pijaos con otros pueblos indígenas, para realizar trabajo político colectivo, sobre todo de reclamación de derechos, cumplimiento de acuerdos pactados con los gobiernos, exigencia de espacios de negociación con autoridades políticas locales, regionales o nacionales. Por eso se habla de las “mingas de carretera”, o de que los derechos adquiridos por los indígenas se han logrado “en la carretera a través de mingas”, es decir, a través de la organización y la movilización indígena.

¹⁰⁷ La *Ley Interna* hace las veces de estatutos del proceso organizativo, teniendo en cuenta que el resguardo es una figura jurídica de asociación pública, con carácter especial, gobierno propio y sin ánimo de lucro.



En paralelo a estas modalidades de trabajo colectivo se encuentra el *trabajo familiar e individual*, que se puede ubicar en la lógica de “lo privado”, por cuanto busca la resolución de necesidades de abastecimiento de familias e individuos. Aquí se incluye el *trabajo asalariado*, que es realizado de manera individual y como medio para adquirir recursos para resolver necesidades particulares. Este trabajo asalariado se agencia de dos modos: quien vende su fuerza de trabajo y quien la compra, ya sea al interior del resguardo o fuera de él.



Figura 41. Las actividades comunitarias son una columna organizativa importante en el RISC, y comprenden acciones en diferentes frentes y desde diferentes estrategias organizativas y de movilización. Estas actividades comunitarias, sea por medio del convite o de las mingas, reivindican la acción colectiva y la reciprocidad como principios comunitarios, con el fin de atender diferentes frentes, entre ellos el productivo (como en el caso de la ganadería o la limpieza de potreros comunitarios), y en las mingas que sostienen la actividad política y la lucha “en la carretera”.

En el resguardo se presentan los dos modos, mediados por prácticas contractuales formales (con contrato) o informales (de palabra). La medida del trabajo a realizar y por el cual se debe pagar es el «jornal» (*lungo* en aveki), que son las labores que un trabajador realiza en un día (una jornada). Quien requiere el trabajo pacta con el trabajador el estipendio, materiales, herramientas y el lugar de realización de la actividad, así como los jornales que llevará la realización de las labores contratadas, que pueden ser en el campo (rozado, siembra o cosecha de productos agrícolas, limpieza de potreros, cercamiento, manutención de animales, etc.), trabajos de construcción, entre otros. Para el caso de las mujeres, un trabajo para el que se les contrata de manera recurrente (aunque no es



exclusivo de ellas) es el de cocineras o “guisanderas”, actividad mal querida “porque es mucho trabajo para hacer y muy mal pagado. Y además desagradecido, porque nadie da las gracias”, según cuenta la señora Marta Salazar, comunera del RISC.

En lo que refiere a las actividades productivas, se encuentra principalmente la agricultura, con cultivos permanentes y transitorios. Dentro de los permanentes el café tiene la prioridad, por ser la base económica de sostenimiento de la comunidad y de las familias que derivan de este producto la mayoría de sus ingresos. También se encuentran el cultivo de caña panelera, plátano, yuca, tomate de árbol y ahuyama, y como cultivos transitorios cuentan con frijol, maíz, arracacha, cebolla, arveja y repollo (RISC, 2005, p. 30-31). En la actualidad, el resguardo cuenta con jardín botánico comunitario dedicado a las plantas medicinales, con el fin de contribuir en el fortalecimiento, la armonización y el equilibrio de la comunidad.

Otro sector productivo comunitario importante del resguardo es el denominado «proyecto ganadero», que inició con el apoyo del Plan Mundial de Alimentos de Naciones Unidas. Este es uno de los proyectos colectivos que ha generado mayor impacto en la comunidad, tanto positiva como negativamente, ya que al tiempo que ha facilitado ingresos para las familias, se comenzó a trabajar “sin tener conocimiento” (RISC, 2005, p. 73), cuestión que generó disputas entre los comuneros relacionadas con la administración, la asignación de responsabilidades, de recursos y, por extensión, con el acceso a los beneficios colectivos y particulares del programa.

Es importante señalar que la administración de recursos públicos en el RISC (asignados de manera especial a los resguardos vía Sistema General de Participaciones), ha generado problemáticas importantes al interior de la comunidad, llegando, incluso, a la apertura de investigaciones especiales de fiscalización y de procesos de responsabilidad fiscal por parte de la Contraloría General de la República, así como demandas judiciales tanto en el Tribunal Superior Indígena del Tolima como en la Fiscalía General de la Nación, donde se ha denunciado la pérdida o venta irregular de semovientes y el no cumplimiento de actividades pagas realizadas por contratos de prestación de servicios. Este asunto será abordado más adelante, en extenso, en el capítulo de «periodos y narrativas».

Otro aspecto importante que en los últimos años ha incidido en el desarrollo de la comunidad, es el reconocimiento que hace el Estado colombiano, por medio de la Unidad de Víctimas, de la condición de víctima (individual y colectiva) del conflicto armado



interno del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, a través de la Resolución No. 2018-87955 del 8 de noviembre de 2018. En diferentes momentos de su historia, la comunidad del RISC y algunos de sus líderes han sido víctimas de persecuciones, amenazas, desplazamientos forzados e, incluso, asesinatos, por su actividad de liderazgo social y político en defensa de Ima, a nivel local (RISC y otras comunidades Pijao de San Antonio) y regional (fundamentalmente el CRIT).

Estas acciones en contra de la comunidad y los comuneros indígenas inciden en las dinámicas territoriales y de vida del resguardo. Algunos de los impactos del conflicto armado tienen que ver con la imposibilidad de habitar el territorio y, por extensión, de vivir bajo la orientación cultural, los usos y costumbres y la tradición del pueblo Pijao. A su vez, los niños, niñas y jóvenes que no pueden estar en el territorio tienen dificultades para asimilar la complejidad de la cultura, sobre todo en lo que refiere a las relaciones con la cosmovisión y su articulación vital con el territorio y los seres no-humanos que le habitan.



Figura 42. El grupo cultural infantil del RISC, liderado inicialmente por la mayora Carmenza Aroca (izquierda), es uno de los espacios de re-existencia cultural más importantes, ya que involucra a los niños, niñas y jóvenes con las raíces de su cultura. Uno de los centros del proceso de re-existencia del pueblo Pijao en San Antonio de Calarma se ha concentrado en la recuperación de saberes culturales relacionados con la cosmovisión, los dioses, los bailes, la gastronomía, vestidos, lengua propia y, de manera especial, en las sabidurías propias relacionadas con Ima, el territorio, expresadas en lo que aquí llamamos “Concepciones-vida”. (FOTOGRAFÍA: PLAN DE VIDA RISC, 2005).

Frente a este complejo panorama, el objetivo de esta segunda parte es sistematizar la experiencia organizativa del RISC, enfocados en la dimensión territorial del proceso



de recuperación de Ima. Este proceso es un complejo organizativo que aborda múltiples dimensiones (social, cultural, ambiental, medicinal, espiritual, económica, política, territorial, etc.), las cuales están entrelazadas en torno a Ima, que es el centro fundamental de las luchas Pijao por cuanto, como señalan los comuneros del RISC, “tenemos una sola casa, la Madre tierra, y no tenemos ningún otro lugar para donde ir”, “donde está el indígena está el territorio”, “todo lo que le ocurre a la Madre tierra, le ocurre a los seres humanos”, “los indígenas no invadimos tierras, recuperamos a la Madre tierra para sanarla”.

Esta sistematización tiene como base metodológica los diálogos testimoniales realizados por y con los manayax del grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» del RISC y de otras comunidades Pijao del municipio de San Antonio de Calarma, algunos de ellos recolectados usando la técnica de la *investigación-acción radiofónica*. Los diálogos se han concentrado fundamentalmente en la memoria de los mayores y mayoras fundadores del proceso del resguardo, y líderes del proceso de recuperación de Ima en sus diferentes momentos de desarrollo, incluyendo voces externas al RISC, fundamentalmente de manayax vinculados a otras comunidades Pijao del municipio de San Antonio de Calarma.



Capítulo 6. RE-EXISTENCIA Y PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA EN EL RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA: PERIODOS Y NARRATIVAS

No sólo nos dañaron el territorio, nos alteraron la cultura, nos quitaron la autonomía, sino que pretenden ser los dueños de saber quién es indio y quién no.

El Convite Pijao: un camino, una esperanza, 2002

En este capítulo analizaremos el devenir del proceso de recuperación de Ima en el RISC, a través de las narrativas de los actantes humanos que en él han participado. Asumimos aquí el «proceso de recuperación de Ima» como una experiencia concreta de la re-existencia del pueblo Pijao. Proponemos enfocar el análisis sobre una serie de periodos claves en la constitución histórica del resguardo, reconociendo la tendencia temporal que subyace a los relatos de los manayax sobre el proceso organizativo, la acción colectiva, la movilización social étnica y la recuperación de territorios, lo cual facilita la organización de las memorias reivindicadas en los diálogos testimoniales y entrevistas individuales, así como la sistematización del material etnográfico y documental.

Nos interesa la tendencia temporal que subyace a la indagación de la historia del proceso sociocultural, político-organizativo y territorial del RISC, ya que posibilita la «periodificación histórica», que aquí entendemos desde Aróstegui (1995), como un espacio de inteligibilidad de acontecimientos situados en temporalidades específicas a través de las cuales se identifican factores que determinan las relaciones territoriales, ambientales, ecológicas, económicas, culturales, políticas, etcétera, de un grupo social, en un lapso de tiempo definido, conformando un sistema que tiene tanto un punto de partida como uno de ruptura (p. 227).

Esta periodificación del proceso de recuperación de Ima en el RISC se realiza a partir de los referentes narrativos/testimoniales de los «actantes humanos¹⁰⁸» que lo han liderado, apoyado y contradicho. Es a través de estas narrativas que identificamos los elementos claves con los cuales describir aspectos importantes de los acontecimientos, y del sistema de relaciones que se ha constituido al interior del proceso, razón por la cual inscribimos metodológicamente este apartado en el contexto de la «investigación

¹⁰⁸ Como ya se explicó en la primera parte, cuando hablamos de «actantes» nos referimos a seres (humanos y no-humanos), así como instituciones, colectivos, organizaciones y demás estructuras sociales con capacidad de agencia (de diálogo y acción) en una red social de relaciones, tal como lo propone Bruno Latour (2005). Para el caso de este apartado, donde se utilizan narrativas testimoniales para periodizar y analizar el proceso de recuperación de Ima, utilizamos referencias de los actantes humanos.



narrativa (*narrative inquiry*)¹⁰⁹» (CONNELLY & CLANDININ, 1995; BLANCO, M., 2011; ARIAS & ALVARADO, 2015; SPARKES & DEVÍS, 2018; QUINTERO, 2018; RODRÍGUEZ, 2020; SÁNCHEZ, 2022). Para Blanco (2011), la «investigación narrativa» aún no cuenta con fronteras definidas, por lo cual puede considerarse como una “intersección disciplinaria” que posibilita una manera particular de conocer el mundo, ya que el narrar o contar historias aquí no es concebido epistemológicamente como un elemento más del proceso investigativo, sino más bien como un “método de investigación” (p. 138) que, para nuestro caso, opera principalmente a través de diálogos testimoniales realizados en el marco de la técnica de Investigación-Acción Radiofónica.

Enfocar el análisis en las narrativas testimoniales es importante porque se reivindica la oralidad como la forma de comunicación más común en el RISC. Es a través de la oralidad (narrativas orales) que las personas dan sentido a sus vidas en relación con acontecimientos específicos, y hacen esfuerzos “por conectar su pasado, su presente y su futuro, de tal manera que se genere una historia coherente consigo misma y con el contexto. Narrar implica poner lo vivido en palabras”, tal como lo proponen Arias y Alvarado (2015, p. 172).

La narración testimonial nos permite recuperar la voz de los y las manayax para re-significar su experiencia individual y colectiva, subjetiva e histórica, en relación con los acontecimientos vinculados al proceso de recuperación de Ima. En este sentido, las narrativas testimoniales (sean diálogos testimoniales o entrevistas) las asumimos como expresiones de las estructuras o modelos de pensamiento que subyacen a los relatos o historias, donde cada persona da prioridad en su narración a elementos claves que le permiten significar temas, personajes, ideas que hablan de las dimensiones o propiedades sociohistóricas del proceso. Es decir, el análisis de las narrativas permite identificar los sentidos implícitos en los testimonios, sus lugares de enunciación y, de alguna forma, los intereses que subyacen en el discurso, ya que como señala Ricoeur (2006), las narrativas siempre están mediatizadas simbólicamente (corresponden a reglas, signos, normas gramaticales) y se pueden organizar como un todo inteligible.

Como se ha señalado, las narrativas testimoniales fueron recolectadas a través de diálogos testimoniales, entrevistas etnográficas y el método de investigación-acción

¹⁰⁹ La «investigación narrativa» se inscribe en el contexto del «giro narrativo» que adquirieron las ciencias sociales a partir de la segunda mitad del siglo XX, “gracias a estudios hermenéuticos y exegéticos de escritos antiguos, bíblicos y filosóficos, (...) y al desarrollo de los estudios lingüísticos y semióticos, retomando la tradición de la retórica, la poética y la hermenéutica” (SÁNCHEZ, 2022, p. 58).



radiofónica (producción radiofónica del programa de radio «Tejiendo pensamiento Pijao»)¹¹⁰. En este ejercicio se tuvo en cuenta el testimonio de aproximadamente 26 personas líderes y líderesas, solidarios y contradictores del proceso. Para la sistematización de las narrativas relevantes en cada periodo se realizó una codificación en dos niveles, tal como lo propone la *Teoría fundamentada* (RESTREPO, 2013). En un primer nivel de “codificación abierta”, se identificaron temáticas generales vinculadas con el devenir histórico del proceso de recuperación de Ima en el RISC, dando como resultado un mapa general de elementos de análisis potenciales. En un segundo nivel, a través de una “codificación axial” se depuró el mapa general para identificar las narrativas más relevantes vinculadas con los periodos de desarrollo del proceso, los cuales habían sido identificados por la comunidad en talleres realizados en los años 2018, 2021 y 2022¹¹¹.



Figura 43. Talleres convocados para la realización de la línea de tiempo del proceso de recuperación de Ima en el RISC, llevados a cabo en los años 2018, 2021 y 2022 (los dos últimos bajo la coordinación del grupo de investigación y educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao»). La propuesta inicial para la reconstrucción de la historia del resguardo se dividió en tres ejes: político-organizativo, social-comunitario y económico-productivo.

Estos periodos fueron identificados a través de la técnica de *línea de tiempo*, que aquí se entienden como “mapas conceptuales que, de manera gráfica y evidente, ubican

¹¹⁰ La descripción de estas metodologías/técnicas se encuentran en el apartado metodológico de esta investigación, ubicado en la introducción.

¹¹¹ Se realizaron tres jornadas para definir la “línea de tiempo del proceso de recuperación de Ima en el RISC”. La primera en el mes de diciembre de 2018, la segunda en octubre de 2021 y la tercera en septiembre de 2022. Las dos últimas fueron una labor de actualización y ampliación realizada por el grupo «Tejiendo pensamiento Pijao», bajo la coordinación de los manayax Diana Isabel Villalba y Jerónimo Guzmán.



la situación temporal de un hecho o proceso, del periodo o sociedad que se estudia” (MÁRQUEZ RODRÍGUEZ, S.f.), Como resultado de esta labor, en la línea de tiempo del proceso de recuperación de Ima en el RISC se establecieron cinco periodos claves comprendidos entre la década de 1970 y mediados del año 2023, a través de los cuales se buscó indagar por los intersticios del proceso de recuperación de Ima en tanto expresión re-existente de la movilización y lucha territorial Pijao en el RISC. Estos cinco periodos de desarrollo del proceso son: en primer lugar (i) *los orígenes*, que comprenden las primeras iniciativas organizativas con vocación de reindianización-reetnización en San Antonio de Calarma entre los años 1970, hasta 1985, año en el que se reconoce institucionalmente el primer cabildo Pijao del municipio.

El segundo (ii) periodo es el de *reconocimiento y fortalecimiento* del proceso, que va desde la posesión del primer cabildo Pijao en San Antonio (1985), hasta la época en que se concretan los primeros logros relacionados con el acceso al territorio por vías institucionales (1993).

El tercer periodo (iii), de *consolidación*, se ubica entre los años 1993 y 2006, en los cuales se proyecta el Plan de Vida del resguardo, se gestionan acciones, recursos e infraestructuras con el Estado, como parte de la implementación del Plan de vida, y se concreta la recuperación de territorios como estrategia central de acción colectiva para el proceso; en este periodo se da la adjudicación de la finca Las Palmeras por parte del INCORA (2000) y la ocupación de la finca Las Delicias (2001).

En el cuarto periodo (iv), que definimos como *el desequilibrio* por ser una época de incertidumbre y crisis interna, comprende los años 2006 a 2018 y está marcado por factores claves como la disputa de poderes, acusaciones de corrupción, conformación de estructuras paralelas de gobierno propio, problemas jurídicos, división de la comunidad, entre otros; y a nivel externo, se incrementaron los intentos de desalojo judicial y policivo del predio Las Delicias, se presenta la muerte de los dos médicos tradicionales del RISC, entre otros acontecimientos importantes.

El quinto periodo (v), que denominamos de *transición hacia la armonización*, se desarrolla desde el año 2016 hasta la actualidad (año 2023) en paralelo a la crisis interna y la incertidumbre por los desalojos, y tiene que ver con el reconocimiento de la comunidad del RISC como víctima colectiva del conflicto armado interno (2018), y con un ambiente renovado en el que los intentos de diálogo interno y la participación reemplazan los señalamientos y criminalizaciones, donde los conflictos, que son



profundos y permanentes, se tramitan agónicamente bajo la premisa de superar los conflictos antagónicos y, por esta vía, armonizar los desequilibrios estructurales que se vivencian. Como veremos, lo que se evidencia es un proceso de transición hacia la re-armonización Pijao en el RISC, la cual tardará años en su evolución y puede derivar, de nuevo, en un ejercicio de conflictividad antagónica interna.

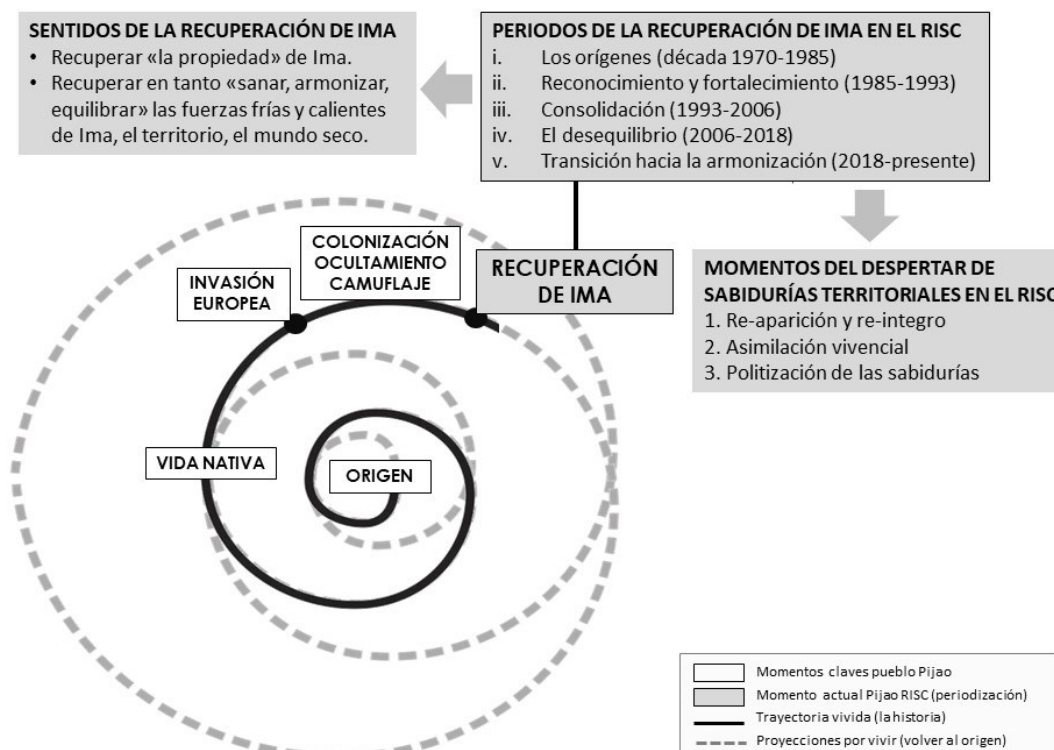


Figura 44. Esquema síntesis de la evolución del proceso de recuperación de Ima en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima).

En esta periodización es importante tener en cuenta que el sentido fundamental del proceso de recuperación de Ima es «volver al origen»; dicen los manayax del RISC que esta es la vocación fundamental de su proceso y la motivación principal de sus acciones y reivindicaciones históricas como pueblo. Por eso consideramos importante recordar aquí que la recuperación de Ima, y por tanto los periodos y narrativas que le constituyen, se debe entender como un proceso socio-epistémico-territorial donde «volver al origen», como proyecto de vida colectivo, significa volver a recuperar el equilibrio del mundo seco, del territorio, para vivir una vida en armonía con los hermanos menores, con las plantas y sus elementales, con los otros seres espirituales y con los dioses del principio del mundo que cohabitan Ima con los Pijaos.



Por esto mismo, el sentido de la recuperación de Ima no se puede entender solamente como recuperación de territorios en tanto “propiedad”, sino también en su significado de «sanar, armonizar, equilibrar»:

Si nosotros los seres humanos estamos en completo equilibrio, si no permitimos que el frío sea más que el calor ni que el calor sea más que el frío, no vamos a tener ningún tipo de enfermedad, porque el equilibrio en el que estamos, respetando a nuestra Madre tierra (Ima) y a nuestro padre sol (Ta), hace que las enfermedades sean ausentes: las enfermedades físicas, las enfermedades psicológicas y las enfermedades espirituales. Hay que recordar que la Madre tierra no nos pertenece, que nosotros pertenecemos a nuestra Madre tierra (COMUNICACIÓN PERSONAL CON LA MEDICA ANCESTRAL ISLENA VILLALBA YATE, JULIO DE 2020).

El proceso de recuperación de Ima es, en este sentido, claramente biocultural, y tiene sus bases en la cosmovisión Pijao sustentada en la idea de equilibrio. No se puede entender el proceso si no es con relación a los fundamentos de la cosmovisión del pueblo Pijao, en este caso sustentados en la noción de «equilibrio» como origen del mundo y de la vida. Ahora bien, esta noción de equilibrio no es ideal, por cuanto no busca la desaparición del conflicto, de las tensiones, incluso de la violencia, ya que esto además de ser un ideal poco realista, desestructuraría la misma cosmología del pueblo Pijao que tiene por sustento la búsqueda del equilibrio a través de dialéctica frío-calor, equilibrio-desequilibrio. Por el contrario, reconoce su existencia perenne al punto de proyectar como vocación de vida individual y comunitaria la búsqueda, también constante, de ese equilibrio. Y estas cuestiones se evidencian en las diferentes narrativas y periodos que constituyen el camino de la historia del pueblo Pijao en el RISC, tal como se verá a continuación.

6.1 (i) Los comienzos: de la campesinización a la reetnización re-existente (década 1970-1985)

Yo empecé en el año de 1974, me parece. Sí, fue en el 74. Yo cuando eso todavía no era de identidad indígena, no. Lo que pasó es que yo una vez fui al hospital y había mucho enfermo. Entonces a mí me llamó la atención que había un ancianito que pagaba las fichas para la consulta con un cartoncito, una cartulina con un sello. Entonces, como yo era muy amiga del doctor Caballero, el médico que atendía aquí en San Antonio, le pregunté que por qué ese ancianito pagaba con un cartoncito y con un sellito la consulta, la droga y la atención de esos otros ancianitos que había ahí adentro en el salón. Entonces el doctor Caballero me dijo que lo que pasaba era que esas personas eran indígenas. Entonces yo le pregunté que cómo así que indígenas, le pedí que me explicara. Entonces me dijo que hablara directamente con el señor.

En eso salió el ancianito y me dijo que él se llamaba José Díaz, que él era líder de las comunidades indígenas, y me contó como por una hora el recorrido. (...) Y entonces yo le comenté a mi mamá. Le dije a mi mamá que había un ancianito que se hace ver de comunidades indígenas y me había comentado que eso al fin de los años íbamos a ser muy bien defendidos. Entonces mi mamá me dijo: “bueno, yo le voy a comentar la historia de mi vida”. Nos pusimos a hablar con ella y entonces mi mamá me dijo que ella pertenecía al cabildo El Tamarindo, de Coyaima, que ella era indígena, pero yo no sabía.



Yo simplemente me metí a eso, pero yo no sabía que mi mamá era indígena y ella me comentó. Y entonces más amor me cogió por meterme.

En esos tiempos con el viejito José Díaz hacíamos reuniones, pero no había como formar una directiva, porque no alcanzábamos a ser 8 y se necesitaban como mínimo 10 personas para la mesa directiva. Entonces ahí en eso duramos con pura secretaria, con José Díaz, y esperando hacer la campaña, haciendo la propaganda en San Antonio, en las diferentes veredas, a ver quién se vinculaba. La secretaria en ese tiempo era una señora Flor Tapiero, y el viejito José Díaz, mi persona y las sobrinas de ese viejito eran las que iban casi siempre a escuchar la reunión, casi nadie más nos ponía cuidado por nada. Nosotros hágale pa' acá y hágale pa' allá y nada y nada y nada y no podíamos.

Al verme en el proceso, un día el doctor Caballero me dijo: “Carmenza, qué necesidad tiene de meterse a eso. Eso qué es, eso es comunismo, de aquí a mañana vienen y la matan, no se meta en eso...” (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

La *narrativa de la diferencia*. Según testimonios de los fundadores, el proceso Pijao en San Antonio de Calarma inicia hacia los años 1973-1974, cuando un grupo de campesinos descendientes de indígenas comienzan a autoreconocerse y autoorganizarse con el fin de reclamar frente al Estado derechos diferenciales. A pesar de que el proceso de autoafirmación indígena de los las décadas de 1970-1980 en San Antonio tiene visos instrumentales, se identifica que los indígenas que hacen parte de los cabildos que vienen de la época de lucha del mayor Manuel Quintín Lame Chantre en el Tolima¹¹² (como la mamá de la mayor Carmenza), se saben indígenas, pero socialmente no se exponen como tales. Aquí se revela una estrategia de re-existencia agenciada mediante dos acciones: el ocultamiento y el camuflaje, que ya se habían experimentado en otras fases del proceso Pijao (en épocas de la invasión europea y en la colonia). El ocultamiento se presenta cuando los Pijaos, sabiéndose Pijaos, se colocan en un lugar social en el que no quieren/pueden ser vistos por una sociedad cuyo proyecto nacional se declaraba mayoritariamente mestizo. Este ocultamiento saca de la esfera pública a los Pijaos, restándoles oportunidades para incidir en el devenir público-político local como indígenas, pero dándoles la posibilidad de permanecer, así sea subrepticamente, como Pijaos.

En paralelo, mediante el camuflaje los mayores y mayores Pijaos reproducen en sus hijos y nietos algunos aspectos de la cultura Pijao que les ha sido heredada de sus antepasados. La reproducción de estas sabidurías (prácticas culturales, historia de origen, dioses, conocimientos botánicos, conocimientos territoriales, entre otros) se realiza disimuladamente, como complemento a la formación social que vienen recibiendo los pequeños Pijaos, que es la misma formación que reciben los «sujetos mestizados»

¹¹² Desde 1921, año en el que el mayor Quintín Lame inicia las luchas en el departamento del Tolima, hasta 1967, cuando vuelve al origen en el municipio de Ortega (Tolima).



subalternizados expuestos a la religión católica, a la historia hegemónica, a la cívica y, en general, a los valores modernos-coloniales occidentales asumidos por la dirigencia republicana como horizonte de su proyecto nacional. Si bien los pequeños Pijaos no tienen conciencia de estas sabidurías que les son heredadas, ellas se activan en momentos vitales, sea para curar alguna enfermedad, sea para alejar algún espíritu maligno, sea para mejorar los cultivos o limpiarlos de plagas. Es por esto que los mayores y mayores sostienen que “todo el territorio del sur del Tolima está lleno de nuestra cultura y de nuestra memoria, (...) compartimos nuestras creencias, apellidos y rasgos físicos que se parecen a la tierra” (CRIT ET AL, 2002, p. 12).

Dice la mayora Carmenza de los inicios que “yo cuando eso todavía no era de identidad indígena”, cuestión que es interpelada por la historia de la mamá: “mi mamá me dijo que ella pertenecía al cabildo El Tamarindo, de Coyaima, que ella era indígena, pero yo no sabía”. Aquí podríamos entender el proceso de reindianización (CHAVES, 2007) como un proceso de concientización de una etnicidad que ya venía operando, subrepticamente, en la mayora. Es claro que las motivaciones y reivindicaciones iniciales del proceso no eran propiamente étnicas, sino más bien instrumentales: “ese ancianito pagaba [era atendido] con un cartoncito y con un sellito la consulta, la droga y la atención [en el sistema de salud]”, “[siendo indígenas] eso al fin de los años íbamos a ser muy bien defendidos [beneficiados]”. Esta instrumentalidad se confirma con la observación que hace la mayora Carmenza en su testimonio, sobre el desconocimiento que inicialmente tenía del mundo indígena: “Entonces yo le pregunté [al doctor Caballero] que cómo así que indígenas, le pedí que me explicara”.

La *reindianización-reetnización instrumental* como narrativa se evidencia también en otros testimonios, como el de Jesús Emilio Olaya Olaya, comunero del RISC que, aunque no es fundador, lleva en el proceso más de dos décadas:

La vinculación mía se da por amigos, por conocidos que llegaron y nos comentaron que se estaban organizando los indígenas, qué era muy bueno. Nos explicaron la cultura, las cuestiones de los antepasados, y que si nos organizábamos teníamos posibilidad de tener un territorio donde pudiéramos desempeñar nuestras labores del campo; me gustó mucho, empezamos a hacer reuniones y empezamos el tema de la finca y, gracias a Dios, hasta hoy. (...) Es que este es un proceso complejo, difícil. Si usted me pregunta que si yo era indígena antes de entrar al proceso indígena, pues yo le digo que no, que yo era campesino, pero porque yo no sabía. De pronto por ignorancia uno, en su debido momento por ignorancia, por desconocimiento, uno no conocía el tema, pero a medida que a uno lo van capacitado, va saliendo a integrarse, a capacitarse, a intercambio de culturas con otros indígenas, uno realmente reconoce que ya traía algo de eso... Y no solo reconoce, sino que siente esa sangre indígena, el sentido de pertenencia, y cada día más entiende la lucha y se aferra más a esas cosas, porque de verdad uno entiende lo que llaman la invasión de los españoles. Yo en el momento me defino netamente Pijao,



lamentablemente se perdieron muchas cosas, como la lengua, pero estamos en ese proceso de recuperación, pero cada día es más difícil, porque la verdad de lengua Pijao no hay prácticamente nada, palabritas. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JESÚS EMILIO OLAYA OLAYA, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2020).

Hasta el momento de su reetnización, la mayora Carmenza, al igual que otros fundadores y pioneros del proceso indígena en San Antonio de Calarma como Jesús Emilio Olaya, se habían concebido a sí mismos como campesinos, pero venían cargando en su identidad un componente indígena que, a la hora de la reindianización, aceleró el proceso hacia la reetnización: rápidamente entendieron que no eran solamente indígenas, sino que eran fundamentalmente indígenas Pijaos. Aquí no hubo propiamente un proceso de «descampesinización», sino, más bien, el reconocimiento de que los campesinos del sur del Tolima estaban profundamente “contaminados” (según dicen algunos), influenciados, intervenidos, mixturados por la cultura y las memorias indígenas; es decir, se asumen como parte del complejo proceso de mestizaje. Y, en este sentido, podríamos afirmar asumiendo la clasificación sobre las expresiones de reindianización propuesta por Correa (2006), que el proceso Pijao se ubica en el grupo de identidades étnicas que se encuentran «haciendo tradición», en aquellas que “aun cuando han perdido algunos elementos de su identidad básica, mantienen ciertas tradiciones en proceso de recuperación y luchan por ser reconocidos como etnias¹¹³” (p. 28).

A pesar de los intentos decimonónicos de terratenientes y empresarios por “campesinizar” a los indígenas de la región –cuestión que lograron desde el siglo XIX en el plano económico-productivo, al integrar a los indígenas a las cadenas productivas del tabaco, el algodón, el arroz y, para el caso del suroccidente del Tolima, del café–, una buena parte de las prácticas socioculturales, religiosas, medicinales y de organización social siguieron teniendo un fundamento indígena. Por eso, dicen los Pijaos que “no es que nos hemos ido pareciendo a los campesinos del Tolima y ya no somos indios, como dice el gobierno nacional; es que los campesinos del Tolima siguen compartiendo toda la tradición indígena de los Pijaos, y por eso son nuestros hermanos en cultura y en derechos” (CRIT ET AL, 2002, p. 12).

¹¹³ Propone Correa (2006) que en Colombia habría tres expresiones para el agenciamiento de las identidades étnicas: las “tradicionales”, que lograron superar en gran medida la intervención española, conservando idioma, vestido, costumbres y tradiciones contrastantes, etc.; las que “hacen tradición” (donde se ubicarían los Pijaos); y aquellas que se encuentran “en formación”, las cuales “conforman casos particulares en el país (negros, indígenas y colonos) que comparten «costumbres, formas de gobierno, sistemas de trabajo y medios de acceso a la tierra, como si fueran todos indígenas...»” (p. 28).



Ahora bien, no se puede desconocer la narrativa del *impacto de la colonización* en la configuración de las identidades Pijaos de la región. Cuando su mamá le confiesa que ellas “son indígenas”, la mayora Carmenza dice que “más amor me cogió por meterme”. Aquí vemos cómo la colonización ha expulsado a la sujeta de sí misma, y por eso tiene que “volverse a meter”; aquí la confesión de la madre evidencia que la hija “es indígena” sin saberlo, pero, aun así, a pesar de “ser indígena”, tiene que buscar cómo integrarse a un mundo que ella considera “nuevo”, “apartado de sí”, a pesar de ser un mundo que ya venía vivenciando desde su nacimiento, a través de una serie de conocimientos y prácticas que su madre le venía entregando clandestinamente. Y que luego le sirvieron a la mayora para orientar actividades socioculturales (danzas, vestuarios, alfarería) en el proceso indígena, y algunas relacionadas sabidurías ancestrales y con el proceso organizativo y de movilización.

La *narrativa de la necesidad*. No todos los sujetos reindianizados de San Antonio vivieron el mismo proceso. Aquí también se presenta el caso de comuneros que no provenían de familias Pijaos «ocultadas». Es el caso de aquellas personas descendientes de familias campesinas, algunas colonas, que provenían mayoritariamente de los departamentos de Antioquia y Cundinamarca¹¹⁴, así como del norte del Tolima y el eje cafetero (CLAVIJO, 1993b, p. 281), situadas ellas en una lógica identitaria propiamente campesina, que seguramente con los años había sido permeada por algunos referentes culturales de las comunidades indígenas sobrevivientes de la región. Hay que reconocer que cuando los pioneros del proceso Pijao de San Antonio iniciaron la organización formal de un cabildo, “no había cómo formar una directiva, porque no alcanzábamos a ser 8 y se necesitaban como mínimo 10 personas para la mesa directiva”, según dice la mayora Carmenza. Esto los llevó a “hacer la campaña, haciendo la propaganda en San Antonio, en las diferentes veredas, a ver quién se vinculaba”, cuestión que facilitó el ingreso de «sujetos reindianizados no clandestinizados», aquellos que no tenían mayores vínculos con la cultura y las tradiciones Pijaos y que se juntan al proceso “esperando beneficios”. Esta situación generaría después problemáticas internas que hoy se reconocen como producto del ingreso de «indígenas de barriga o de bolsillo» (ORTIZ ET AL, 2022b, p. 53-55), que son aquellos cuyo interés central está concentrado en los

¹¹⁴ Según Clavijo (1993b), entre 1912 y 1938 el crecimiento poblacional del Tolima tuvo como centro las zonas de montaña, debido al proceso de colonización (p. 278 y ss).



diferentes beneficios a los que acceden, por ley, las comunidades étnicas, y que con el tiempo se han venido reafirmando en sus identidades indígenas.

Pero no todo era interés. El proceso organizativo inicial previo a la constitución del cabildo, implicó a los fundadores realizar esfuerzos extras a los que ya les imponía la sobrevivencia cotidiana:

Para empezar nosotros nos poníamos a pedir aquí las limosnas en una cajita, una cajita así de cartón. Pedíamos a la gente que nos regalara una moneda, lo que ellos pudieran, para nosotros poder mandar a José Díaz a Bogotá. José Díaz, como él era tan guapo [valiente], se iba a pata pa' Coyaima, se iba a pata pa' Ibagué. Yo no sé cómo iría a dar hasta Bogotá, pero por allá fue a hacer la gestión del carné de salud, a pedir ayuda de una cosa y otra. Y empezó la gente a ver el sufrimiento de nosotros y se metieron. Había un señor, Álvaro Vera, que era dueño de una finca que logramos convencerlo de que se metiera. Y ese señor pues era la persona que más tenía plata en la comunidad. Entonces a todo momento a él era que le pedíamos para los pasajes, que pa' comida. Después la familia Salazar se vinculó también al proceso. Ellos nos traían comida, nos traían pollos y hacíamos almuerzo en la pura carretera, allí en esa calle de Pueblo Nuevo (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LA MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2023).

Hay aquí una narrativa de la precariedad y de la necesidad que, al dimensionarla en el contexto del proceso, se vuelve reivindicativa tanto de los esfuerzos individuales como del esfuerzo colectivo. En esta lógica, lo que en principio pareciera determinar la fragilidad de un proceso destinado a desaparecer por falta de recursos y de experiencia, se convierte en estímulo para su continuidad.

Hay también una valoración del otro en función de los aportes que puede hacer al proceso, ya sea en el liderazgo de las gestiones políticas y organizativas (como en el caso del mayor José Díaz, a quien aún hoy se le recuerda como uno de los principales recuperadores del proceso Pijao en San Antonio), ya sea por su capacidad de aportar en la “logística” del proceso (“era la persona que más tenía plata en la comunidad”; “ellos nos traían comida, nos traían pollos...”), ya sea por los aportes al trabajo cotidiano de la base comunitaria que sostiene el proceso (“nos poníamos a pedir aquí las limosnas en una cajita...”).

Como vemos, el proceso de recuperación de Ima en sus inicios juntó personas con diferentes visiones e intereses, y pareciera que todos ellos se juntaron estratégicamente al proceso por necesidad: porque la tenían ellos mismos, o porque la veían también en sus vecinos, en sus compadres y comadres, en sus propias familias y en las amistades. Esa dinámica de la identificación de necesidades fue fundamental para la gestión comunitaria del proceso indígena en San Antonio, como se puede deducir del testimonio del mayor



Gustavo Váquiro, uno de los fundadores y líder reconocido por la comunidad, quien recuerda:

–El primero que vino a san Antonio con el cuento de comunidades indígenas, de cómo empezar a construir, fue Abundio Díaz.

–¿Y él qué viene siendo de José Díaz?

–Pues hermano de él y de Pedro Díaz. Abundio venía de Ortega, del Cerro de los Abechucos, en el municipio de Ortega.

–Me imagino que conoció a Quintín Lame y toda la lucha.

–Desde luego conoció a Quintín Lame. Entonces él vino una vez... yo me acuerdo que yo estaba joven y bajaba por el pueblo, y él estaba parado al frente del banco, hablaba y hablaba; yo pasé y no le puse ni cuidado. Después dijeron que estaban formando unas comunidades indígenas, pero para el que no tuviera nada, para el que estuviera necesitado. Ahí fue cuando se formaron ellos, José Díaz y Pedro Díaz y los otros fundadores, porque Abundio ya venía formado del plan, entonces ellos aprovecharon un poquito eso. Y ahí inició el proceso en San Antonio. Ahí además de los Díaz también estaba Nelson Germán Cruz, y creo que el finado José de los Santos Torres, y se empezó a formar esa parte [organizativa] con más gente que necesitaba, pero siempre levantaban una y salía otra, iban y venían los unos y los otros. (DIALOGO TESTIMONIAL CON EL MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

La necesidad fue, entonces, fermento del proceso organizativo y dispositivo para fortalecer el proceso político a través de la experiencia que en ese campo tenían algunos manayax que venían del plan¹¹⁵ (Abundio Díaz).



Figura 45. Mayores Antonio Pedraza y Carmenza Aroca, líderes históricos del resguardo Indígena San Antonio de Calarma. La memoria y la voz de estos mayores ha sido importante para hacer un balance actual sobre el proceso de recuperación de Ima. (FUENTE: ARCHIVO GRUPO TPP).

La **narrativa de la criminalización**. Otro asunto importante en los orígenes de la reindianización-reetnización Pijao en San Antonio es la criminalización del proceso. Este

¹¹⁵ Se refiere a la parte plana del sur del Tolima, donde quedan los municipios de Ortega, Coyaima, Natagaima, entre otros, territorios que son reclamados como ancestrales por el pueblo Pijao. Es allí donde se encuentra la mayor población Pijao del departamento y el país.



es un asunto recurrente en el testimonio de los mayores y mayores: “Carmenza, qué necesidad tiene de meterse a eso. Eso qué es, eso es comunismo, de aquí a mañana vienen y la matan, no se meta en eso...”, le decía el doctor Caballero a la mayora Carmenza. El mayor Antonio Pedraza, otro de los líderes fundadores del proceso Pijao en San Antonio de Calarma, cuenta al respecto:

El cabildo de San Antonio de Calarma fue fundado bajo el mando del cacique José Díaz. Él es un rebelde, uno de los activos luchadores, un rebelde, una persona muy trabajadora y echado para adelante, él la verdad se la dice al otro en la cara. Eso había que reunirse por allá en el campo, por allá en las afueras del pueblo, porque la policía lo perseguía a uno para zamparlo a la cárcel porque se reunía el personal a escuchar las propuestas de los compañeros, cómo se iba a trabajar, cómo se iba a conseguir la finca, cómo se iba a gestionar, con quién estaba uno en Ibagué o donde fuera. La ley lo perseguía uno dizque por comunista, que era comunista, pero nosotros lo que éramos era indígenas. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

El contexto político nacional de la época llevaba a la criminalización de las expresiones sociales contrahegemónicas y, en general, de los procesos sociopolíticos populares, derivados de las políticas del Frente Nacional¹¹⁶ (1958-1974) y del surgimiento de grupos de autodefensa campesina que se transformaron en guerrillas de izquierda (algunas de ellas creadas en el sur del Tolima, como las Farc en 1964). Esto hacía que los procesos organizativos populares fueran vistos, de manera general, como expresión de posibles focos subversivos. Un ejemplo de cómo veía y entendía el *establishment* estos procesos fue la expedición, en el año 1978, del decreto 1923, mejor conocido como el “Estatuto de seguridad”, mediante el cual el gobierno colombiano “permitió la violación de los derechos humanos con métodos similares a los de las dictaduras del Cono Sur” (COMISIÓN DE LA VERDAD, S.f.).

La criminalización se presenta en San Antonio al hacerse visible públicamente un proceso organizativo no partidista, más allá de que fuera un proceso étnico. En el contexto sociopolítico de la época, el “asunto indígena” quedaba subordinado al “macartismo anticomunista¹¹⁷”. Es por esto que los mayores Pijaos reiteran que las acusaciones y

¹¹⁶ El Frente Nacional fue un pacto entre las élites de los partidos tradicionales hegemónicos colombianos (Liberal y Conservador) a través del cual se buscó: “darle una salida a la violencia que vivía el país; refrenar las intenciones de continuidad del [dictador] general Gustavo Rojas Pinilla; impulsar la convivencia entre partidos que se asumen como antagonistas con fuertes rivalidades entre sus cúpulas políticas y al interior de estas; mantener la influencia de la clase política y sus principales dirigentes en la sociedad, ya sin adscripciones sectarias y, en últimas, mantener las posiciones de poder de la dirigencia nacional de los partidos Liberal y Conservador que manejaban al país con un carácter patrimonialista” (Duque, 2019).

¹¹⁷ La expresión “macartismo” hace referencia a una visión de la política expresamente anticomunista que se dio en el contexto de la Guerra Fría en Estados Unidos, auspiciada por el senador republicano Joseph Raymond McCarthy desde la década de 1950. Esta visión se explayó en el mundo, y en Colombia y América Latina el “macartismo criollo” tuvo repercusiones relacionadas con la persecución, criminalización, judicialización e, incluso, exterminio de declarados líderes comunistas.



señalamientos que se les hacían frente al proceso organizativo que se encontraban gestionando era de “comunistas”.

La *narrativa de la autonomía y la autoridad propias*. Para los Pijaos de San Antonio de Calarma el cabildo, más allá de las definiciones institucionales, es un espacio desde el cual ejercer la autonomía y la autoridad. Para el manaya Pedro Patiño Flores, en varias oportunidades gobernador del RISC, el cabildo es “el grupo de autoridades ancestrales que representan el gobierno propio de la comunidad. Somos los encargados de ejercer la justicia y la autonomía para dirigir y orientar la comunidad, defender sus derechos individuales y colectivos, y para rescatar y fortalecer la identidad cultural, el pensamiento propio y la espiritualidad” (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 06 DE FEBRERO DE 2022). Para el caso del RISC, se puede decir que en general los comuneros adquirieron tempranamente una claridad sobre la estructura político organizativa del proceso, por lo menos en su versión institucional, aunque hay quienes van más allá y cuestionan algunos de sus elementos, por considerarlos “occidentalizados”. Este es el caso de la manaya Diana Isabel Villalba, quien señala que:

para nosotros el cabildo es la máxima autoridad de la comunidad. Tiene la potestad de ser juez dentro de la comunidad para llevar el orden, de encabezar todo el aspecto político, organizativo y toda la estructura que conlleva hacer parte de una comunidad. Aunque en los últimos años hemos propuesto no llamarnos cabildos o «directivas», como a veces nos mal llamamos, sino más bien llamarnos «autoridades ancestrales» (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 06 DE FEBRERO DE 2022).

Para los fundadores, la creación del cabildo y las pretensiones de formalización están en la base del proceso, ya que esto les garantizaba el acceso a los servicios sociales que estaban reclamando. En lo político, el cabildo suponía autonomía organizativa y la posibilidad de ejercer autoridad desde una perspectiva propia, sobre la base de unos usos y costumbres que ya se encontraban en recuperación. La gestión del cabildo fue importante en el sentido de ser un proceso impulsor de la recuperación de la memoria del pueblo Pijao en San Antonio. Para ello entraron en contacto con la naciente organización regional (CRIT), que se ubicaba en el plan (valle alto del Río Magdalena). Estos contactos les permitieron reconocer una estructura de conocimientos que los y las manayax traían consigo, como en el caso de la mayora Carmenza, quien comenzó a impulsar la dimensión cultural del proceso: danzas, gastronomía, alfarería, la historia de origen que venía camuflada en los “mitos y leyendas” que la sociedad campesinizada había creado en torno a los dioses, seres y existencias Pijaos, como los Mohanes y las Mohanas. O, si se quiere, los “mitos y leyendas” sobre seres sobrenaturales hicieron parte de la estrategia que



utilizaron los Pijaos para camuflar algunas de sus sabidurías propias respecto a sus dioses, a la medicina ancestral, a los lugares sagrados, cuestión que daba mayor credibilidad y, por lo tanto, mayor autonomía y autoridad al proceso indígena que empieza a contar con un cuerpo de sabidurías (base onto-epistémica) propias.

Al tiempo, desde la memoria de los mayores y mayores se comienzan a reconocer lugares sagrados en el territorio, lo que llevó a identificar la presencia de personajes emblemáticos de la resistencia Pijao en el municipio:

Es que nosotros venimos de la sangre del Cacique Calarcá, que se destacó por ser el último gran guerrero Pijao. La cuna del Cacique Calarcá era este municipio de San Antonio, en lo que hoy son las veredas Jardín y Calarma. Ahí era donde él tenía su bohío, su maloca, y fue uno de los más grandes Mohanes o médicos ancestrales conocidos del pueblo Pijao. Se habla que en esta Cordillera o Serranía de Calarma donde estamos ubicados –que en esa época [siglos XVI y XVII] era conocida, no sé por qué, como la Cordillera de Órganos–, los Pijaos tenían lo que hoy sería una la escuela de Mohanes, una escuela de medicina ancestral (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR LUIS ALBERTO HERNÁNDEZ, SAN ANTONIO, NOVIEMBRE DE 2022).

La *narrativa del reconocimiento científico/institucional de la diferencia*. En lo institucional, desde la Dirección General de Etnias del Ministerio del Interior (hoy Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías) se realizaron los correspondientes estudios etnológicos para determinar si, efectivamente, se podía identificar la presencia de focos Pijaos en el municipio; estos estudios permitían establecer si los grupos que se reivindicaban como indígenas constituían o no una comunidad o parcialidad, ya que de ser reconocidos el Estado tendría que garantizarles derechos especiales –enfoque diferencial– como grupos indígenas que requieren vivir en comunidad para poder desarrollar sus usos y costumbres. Estos estudios etnológicos buscaban clasificar diferentes aspectos de la comunidad relacionados con la demografía, organización social y política, relaciones económicas y ambientales, simbología y cosmovisión, etnohistoria y aspectos jurídicos, entre otros.

Los Pijaos fundadores expresan que, además, estos estudios tenían un componente fisiológico, en el que les medían cabeza y extremidades y miraban rasgos determinantes del fenotipo indígena; todo esto con el fin de identificar lo más claramente posible qué sujetos efectivamente podrían ser considerados como «indígenas Pijaos». A ese proceso de “autenticación” sociocultural y fenotípica los Pijaos le llamaron «el zarandeo»:

El zarandeo es donde se miran los apellidos indígenas, las manos, el pelo, de qué tribu viene, si viene de tribu o no viene de tribu, si los ancestros eran familiares o no eran familiares de esas familias, de esos apellidos. Eso sí lo hubo, claro que lo hubo el zarandeo cuando se estaba definiendo lo del cabildo (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).



Este zarandeo se puede entender aquí en dos sentidos: en lo relacionado con el proceso formal del estudio etnológico, sirvió para “depurar” el grupo de personas que pretendía ser reconocido como Pijao, pero también sirvió como llamado de atención, como cuando se sacude a una persona violentamente para que “entre en razón”, frente al ingreso de personas cuyo vínculo de pertenencia instrumental –aunque legítimo, si se validan las condiciones socioeconómicas del momento– era acceder a los “beneficios de la diferencia”, es decir, los «indígenas de bolsillo o de barriga» que ya se han mencionado (ORTIZ ET AL, 2022b).

Los resultados de los estudios fueron favorables a los indígenas, quienes, en 1985, luego de una lucha de más de una década, lograron que el gobierno municipal, en representación del Estado colombiano, diera posesión formal al Cabildo Indígena de San Antonio Tolima.

6.2 (ii) Reconocimiento y fortalecimiento: formalización del cabildo, organización y posicionamiento político (1985-1993)

Luego de aproximadamente 12 años de iniciada la estrategia de reindianización-reetnización Pijao en San Antonio de Calarma, el proceso de recuperación de Ima entra en una fase de fortalecimiento gracias al reconocimiento institucional del Cabildo Indígena de San Antonio, Tolima, a través del cual se buscaba operar social e institucionalmente el proceso de re-existencia Pijao en el municipio. Es en el año 1985 que se da el reconocimiento institucional de este cabildo, por parte del Ministerio del Interior y de la Alcaldía municipal, con lo cual se inicia una nueva fase de lucha, esta vez bajo la cobertura de derechos y deberes consagrados en las leyes colombianas respecto a las comunidades étnicas, en lo relacionado con la representación legal, la organización sociopolítica, el ejercicio de autoridad, los usos y costumbres tradicionales y la reglamentación interna.

El cabildo como figura jurídica de gobierno autónomo e instrumento político es muy importante para los pueblos indígenas en Colombia, ya que establece constitucionalmente que éstos pueden ejercer su autoridad propia. Tan importante es esta figura, que quedó establecida como parte de las «jurisdicciones especiales» de gobierno reconocidas en la Constitución Política de 1991, que en su Artículo 246 consagra: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República” (CPC, 1991).



Según el relato de los y las mayores del proceso Pijao de San Antonio, este primer Cabildo Indígena de San Antonio, Tolima, “fue fundado bajo el mando del cacique José Díaz Ascencio”, y estuvo conformado por Pedro Díaz Ascencio, Facundo Díaz Ascencio, José del Carmen Serrano, Benito Díaz Ascencio, Álvaro Díaz Ascencio, María Blanca Moreno, Lilia Ascencio de Díaz, Eloy Díaz Ascencio, Hermelinda Moreno Chilatra, según se establece en acta de posesión (FIGURA 46, ACTA DE POSESIÓN DEL CABILDO). Sobre los inicios del proceso de formalización del cabildo, el mayor Antonio Pedraza cuenta:

El cacique José Díaz es un rebelde, uno de los activos luchadores, una persona muy trabajadora y echado pa’ adelante. Él la verdad se la dice al otro en la cara. Si él decía una cosa y no le caminaban, pues se ponía todo fuerte para que todo funcionara. Cuando yo entré al Cabildo San Antonio de Calarma, estaba el compa Pedro también. Había que reunirse por allá en el campo, por allá en las afueras del pueblo, porque se reunía el personal a escuchar las propuestas de los compañeros, cómo se iba a trabajar, cómo se iba a conseguir la finca, cómo se iba a gestionar, con quién gestionaba uno en Ibagué o donde fuera. Y había que tener cuidado, porque la ley lo perseguía uno por comunista, [decían que uno] era comunista. (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

MUNICIPIO SAN ANTONIO TOLIMA
NIT 800.100.141-1
SECRETARIA GENERAL Y DE GOBIERNO
TELEFAX 0982 263 006 - CALLE 6 4-83

EL SUSCRITO SECRETARIO GENERAL Y DE GOBIERNO MUNICIPAL
COMPULSA LA SIGUIENTE ACTA DE POSESIÓN:

DILIGENCIA DE POSESIÓN CABILDO INDÍGENA DE
SAN ANTONIO TOLIMA

Hoy (22) veintidos de Junio de Mil novecientos Ochenta y Cinco (1985) se presentaron al despacho de la Alcaldía municipal los Señores: Pedro Díaz Ascencio, Facundo Díaz Ascencio, José del Carmen Serrano, Benito Díaz Ascencio, Alvaro Díaz Ascencio, María Blanca Moreno, Lilia Ascencio o de Díaz, Eloy Díaz Ascencio, Hermelinda Moreno Chilatra con sus nombres, números de identificación como aparecen al pie de sus firmas, con el fin de tomar posesión del Cabildo indígena de San Antonio Tolima -

Seguidamente el Alcalde ante su secretario de despacho les dio posesión previa formalidad de los Artículos 167 y 168 de la C.F.F. y 172 C.F.

A la presente acta firman: El Alcalde Ismael Cruz Lozano (firma ilegible) hay sello - Pedro Díaz Ascencio C.C. de Ortega Tolima (firma ilegible) - Facundo Díaz Ascencio C.C. de Ortega Tolima (firma ilegible) - José del Carmen Serrano C.C. de Ortega Tolima (firma ilegible) - Benito Díaz Ascencio C.C. de San Antonio Tolima (firma ilegible) - Alvaro Díaz Ascencio C.C. de San Antonio Tolima (firma ilegible) - María Blanca Moreno (sin número de identificación, firma ilegible) - Lilia Ascencio o de Díaz C.C. de Ortega Tolima (firma ilegible) - Eloy Díaz Ascencio C.C. (sin número de identificación, firma ilegible) - Dolores (ilegible) Ascencio Díaz C.C. de Oruga Tolima (apellidos legibles) - Hermelinda Moreno Chilatra C.C. de San Antonio Tolima (firma ilegible) - El Secretario Edilma Sosa Aguiar (firma legible) hay sello.

La presente posesión se compulsa de su original el cual obra a los folios 182 y 183 del libro de posesiones correspondiente 1981 - 1986 que reposa en este despacho

Se expide a solicitud del interesado, a los cinco Trece (13) días de Febrero de 2004 (dos mil cuatro).

NELSON CALLENO LOZANO
Secretario General y de Gobierno

José Díaz A

"Por la reconstrucción y Reconposición del Tejido Social"
San Antonio Tolima

Figura 46. Copia del acta de posesión del primer Cabildo Indígena reconocido por las autoridades municipales en San Antonio, Tolima, el día 22 de junio de 1985 (FUENTE: ARCHIVO RISC).



La *narrativa de la participación política*. En este periodo los líderes del proceso reconocen la importancia que tiene para el proceso indígena ocupar espacios en la política (electoral) del municipio. La presencia suya en los escenarios de deliberación política les permite consolidar su incidencia pública y dar a conocer el proceso étnico, intentando transformar los imaginarios contruidos por los habitantes no-indígenas del municipio respecto a sus reivindicaciones. Esta participación es también producto de la experiencia y cierto reconocimiento que los líderes adquirieron en los procesos de gestión institucional, que los hizo visibles como un colectivo organizado y cohesionado en torno a objetivos comunes.

Habiendo ganado fuerza organizativa y cohesión al ser reconocidos como cabildo, deciden entrar en el escenario de la participación electoral, donde logran elegir al Consejo Municipal a uno de sus candidatos, tal como lo recuerda el manaya Pedro Patiño: “en el año 1989 sale elegido al consejo el compañero Nelson Germán Cruz, del RISC. Él fue el primer concejal indígena de San Antonio, en los años 1989 a 1992” (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 07 DE FEBRERO DE 2022).

Este evento es importante porque de él se derivan otras gestiones posteriores que, con los años, se han venido consolidando en el proceso interno del RISC. Es a través del posicionamiento político y de la experiencia adquirida en la gestión y administración de recursos de este periodo, que se logran proyectar acciones futuras para, por ejemplo, tener un espacio educativo, una escuela para los niños y jóvenes Pijaos del resguardo. Es en la consolidación de esta experiencia de gestión institucional que se proyectan e implementan acciones que posteriormente influirán en el afianzamiento del proceso étnico en el municipio, ya que adquirir aprendizajes en la gestión institucional les permitió participar de convocatorias para acceso a recursos y proyectos de inversión que aún siguen existiendo, como es el caso del proyecto cafetero y del proyecto ganadero:

Las primeras docentes de la escuela del resguardo llegaron en el año 1995; esa primera escuela de la comunidad se hizo en un garaje. El proyecto ganadero llegó al resguardo en el año 1997, financiado y orientado por Plan Mundial de Alimentos (PMA) de Alemania. Todo eso fue producto de la lucha de esos primeros años que llevaron a la creación del primer cabildo y luego de otros. No es que eso salió y llegó así no más, fueron años peleando, gestionando, buscando recursos, aprendiendo. Sobre todo eso, aprendiendo a gestionar, a saber cómo es que se mueven los recursos en el municipio, como es que se reparte la plata, y buscando que de esa plata llegara una parte para las comunidades indígenas, tal como lo manda la Constitución. Pero eso fue demorao, eso no fue de un día para otro como dice aquí la compita. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON DIANA ISABEL VILLALBA Y PEDRO PATIÑO, SAN ANTONIO, 07 DE FEBRERO DE 2022).



Se entrevistó aquí la necesidad que los manayax tenían en la época de incidir públicamente, de posicionar en el debate público y en las acciones institucionales la necesidad de reconocer derechos diferenciales a las comunidades indígenas asentadas en la región. Y si bien estas acciones tuvieron como centro la participación electoral, las dinámicas políticas también transitaban por el fortalecimiento comunitario, organizativo, productivo, de gestión e, incluso, en el ejercicio de transformación de imaginarios sociales estigmatizadores y criminalizadores sobre los indígenas.

La *narrativa del proceso colectivo* está en directa relación con el fortalecimiento político interno del proceso indígena agenciado desde el cabildo. Aquí la reivindicación de «lo colectivo» se convertía en estrategia para ganar legitimidad interna, e iba en paralelo al trabajo político y de ocupación escenarios públicos que se agenciaba desde la participación electoral. Lo colectivo en el proceso indígena promulgaba entender la interdependencia entre las personas participantes del proceso, lo cual llevaba a considerar las necesidades del grupo, más que las personales (que existían), como el soporte de las actividades, de las gestiones, de las planificaciones que se realizan a nombre del movimiento indígena.

Se ubican en los testimonios dos estrategias principales para el reconocimiento y agenciamiento de «lo colectivo» interno desde el cabildo. La primera es la escucha, “aprender a escuchar” tal como lo mandata la tradición indígena: “escuchar las propuestas de los compañeros”, “intentábamos escuchar las propuestas de todos”, “la mejor forma de organizarnos era escuchar lo que decían los compañeros”. Es a través de la escucha que se pueden conocer y entender las necesidades y sus posibles soluciones, sobre todo en la escucha de las y los mayores que pueden dar consejo sobre la mejor manera de atender los temas problemáticos de las comunidades. La escucha como estrategia del cabildo para gestionar internamente su legitimidad, se relaciona con el proceso colectivo, ya sea para el conocimiento de las problemáticas y necesidades de la comunidad, ya sea para plantear las alternativas de solución requeridas, desde una perspectiva reivindicativa de lo indígena. No es que no entraran en estos escenarios de habla y escucha los temas y problemas cotidianos, aquellos relativos a cuestiones personales o familiares; lo que pasa es que, al hablar del cabildo, los testimonios se concentran en la escucha como «actitud» frente al otro, como estrategia de conexión y vinculación del otro y su voz en el proceso.

La segunda estrategia es el diálogo, el “palabrear”, como algunos le llaman. Había que dialogar sobre “cómo se va a trabajar”, “cómo se van a conseguir recursos”, “en qué



se van a invertir los recursos”, “qué gestiones se tienen que realizar para fortalecer el proceso”, “cuáles son las necesidades de los compañeros y de la comunidad”, etc. Señalan los mayores y mayores que el diálogo se concentraba en el debate de los problemas comunes y en la búsqueda de alternativas para solucionarlos. Aquí se establece que la asamblea va a ser el espacio idóneo donde se dialogue estos temas. Y, por extensión, el diálogo se convierte en mecanismo de negociación, de persuasión e, incluso, de imposición, si se tiene en cuenta que al interior del proceso y del cabildo también existían conflictos, oposiciones, rivalidades.

La *narrativa de la recuperación de tierras* también se consolida con la constitución del cabildo. Esta narrativa ha hecho parte del proceso Pijao de San Antonio desde sus inicios, pero con la formalización del cabildo se posiciona como uno de los ejes centrales de discusión, acción, organización y movilización. La formalización del cabildo dio legitimidad al proceso, y en esa medida lo fortaleció tanto en el plano político-organizativo como en el plano socio-territorial. Según los mayores y mayores, esta legitimidad les posibilitaba enfrentar las acusaciones de que “los indígenas son ladrones o invasores de tierras”, narrativa que se había creado en el plan del sur del Tolima (en el valle alto del Río Magdalena) donde, efectivamente, los Pijaos venían realizando recuperaciones de territorios desde la década de 1970, tal como se reseña en informes estatales:

Conforme avanzaron los procesos de recuperación de tierras en la década de los setenta, la respuesta estatal fue violenta; en 1976 el Cabildo Regional Indígena del Sur del Tolima, denunció abusos y atropellos contra las comunidades indígenas del Tolima, asesinatos, heridos y amenazas por parte de terratenientes, fuerza pública (Batallón Caicedo de Chaparral, la Policía de Ortega, Chaparral, Natagaima y Neiva, y el F2), y mayordomos de los hacendados. (COMISIÓN DE LA VERDAD, 2022, p. 62-63).



Figura 47. Recuperación de Tierras en Coyaima. Tomada del periódico *Unidad Indígena*, noviembre de 1975, No. 9. (FUENTE: COMISIÓN DE LA VERDAD, 2022, P. 62).



En la época, como ahora, los Pijaos se negaban a ser señalados como “robatieras, usurpadores o invasores”, ya que, como dicen los manayax en el RISC, “nadie puede ser invasor en una tierra que le robaron” o “uno no se puede robar lo que es de uno”. Como se ve, desde el inicio del proceso contemporáneo de re-existencia Pijao se hablaba de “recuperación” de tierras, en el sentido de “volver a tener lo que antes se poseía” y que fue despojado (aunque en los años 1970 a 2000 no se hablaba de despojo sino de robo), y también en el sentido de armonizar la Madre tierra. Y toda esta historia de despojos y recuperaciones llegó hasta San Antonio de Calarma, primero como historia de “compitas que luchaban por lo que les pertenecía”, y luego como acción que se concreta en el año 2001 con la ocupación de la finca Las Delicias, que se aún se sostiene. En este proceso, la legalidad y legitimidad que el cabildo logra desde sus inicios en el año 1985, y su posicionamiento como instrumento político-organizativo y de movilización social indígena, fue determinante para impulsar el proceso de recuperación de Ima.

La *narrativa de la gestión como estrategia de interacción con las instituciones estatales* también fue clave en el proceso territorial agenciado desde el cabildo. En un primer momento, el cabildo fue considerado más que como figura jurídica, como instrumento político para consolidar la gestión organizada de estrategias conducentes al reconocimiento de derechos diferenciales, entre ellos los derechos territoriales. Reconocer la dimensión práctica del cabildo como escenario para consensuar, mediar, coordinar intereses y objetivos del proceso Pijao con los gobiernos locales, regionales y nacional, así como con otras organizaciones sociales del territorio, implicó definir enfoques y prioridades frente a la gestión. Los testimonios permiten evidenciar que se priorizó, inicialmente, la perspectiva de la negociación en la lucha territorial. Los líderes de esta época consensuaron no entrar en conflictividad con las instituciones y con otros grupos sociales (campesinos).

Además, el contexto de conflicto armado interno posicionado con fuerza en la región del sur del Tolima desde la década de 1960, incidió en la determinación de guardar prudencia frente a las acciones de recuperación territorial. En este periodo, el cabildo discutía un conjunto de estrategias sobre “cómo se iba a gestionar [el territorio]” y “con quién se iba a gestionar [el territorio] en Ibagué o donde fuera”, según relata el mayor Antonio Pedraza. No hay que olvidar, también, que este es un periodo donde se



produjeron dos procesos de negociación de la paz¹¹⁸ entre el gobierno nacional y grupos insurgentes. El proceso de paz iniciado por el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990), continuado y concluido por el gobierno de César Gaviria (1990-1994), da como resultado el proceso constituyente que promulgó, en 1991, la nueva Constitución Nacional de Colombia. Este aspecto es importante porque el país vivía un ambiente de paz (en medio incluso de la expansión del proyecto paramilitar de la década de 1990) en el que se fortalecieron la gestión comunitaria y los mecanismos de negociación política, en un renovado cuerpo jurídico-institucional que impulsaba la participación y la descentralización, así como reconocía las autonomías étnicas.

En este periodo también aparece, como en el periodo previo, la *narrativa de la criminalización*: “había que tener cuidado porque la ley lo perseguía uno por comunista, decían que uno era comunista”, cuenta el mayor Antonio Pedraza, recordando que desde el inicio del proceso organizativo indígena fueron señalados arbitrariamente por la sociedad mayoritaria, sobre todo por la dirigencia política tradicional del municipio y por la fuerza pública, como “guerrilleros”. Esta estrategia de criminalización a través del señalamiento infundado de vínculos con la subversión, estaba motivada por diferentes factores. El primero es que la guerrilla (las Farc y el M-19 principalmente) tenía una fuerte y arraigada presencia e incidencia en el municipio, y era muy difícil no tener ningún tipo de relacionamiento o contacto con esas estructuras que, entre otras cuestiones, regulaban fáctica y simbólicamente la esfera social regional, tal como se evidencia en el testimonio de la mayora María Griselda Aguiar, fundadora del RISC:

Yo me casé y mi marido me llevó a trabajar a esa finca, porque él manejaba ganado, era vaquero. Él manejaba toda esa hacienda y había hartos ganados, como unas 80 reses. Entonces nosotros nos fuimos a vivir allá, yo tuve a todos mis hijos allá, en la Finca de El Silencio. Cuando eso comenzó a salir la guerrilla, uno no conocía de eso. Eso sería como a mediados de los años 1980, más o menos, porque fue cuando comencé a criar a

¹¹⁸ El primer proceso de paz, de los dos que referenciamos en este periodo, se dio en el gobierno de Belisario Betancourt (1982-1986). Este proceso tuvo varios frentes: uno, conocido como el proceso de La Uribe (departamento del Meta), se dio entre las FARC-EP y el Gobierno Nacional en 1984. En este mismo año el gobierno nacional pacta un segundo escenario de negociación y cese al fuego con el Movimiento 19 de abril (M-19) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) en los departamentos del Huila y Cauca. Estos dos acuerdos se rompen y derivan en la agremiación de la insurgencia colombiana a través de la Coordinadora Nacional Guerrillera (CNG) en 1985, sin la participación de las FARC-EP, que agencia una plataforma política para la lucha democrática (Unión Patriótica). El segundo proceso de paz se inicia en 1988, en la presidencia de Virgilio Barco, culminando con un acuerdo final que lleva a la desmovilización del M-19 y la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente en 1990. Con los vientos de paz, a esta iniciativa se suman otras fuerzas insurgentes como el EPL, el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) de carácter indígena y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), entre otros. Como resultado de este proceso, en 1991 se firma la nueva carta magna colombiana, que rige a la fecha. Para ampliar información sobre estos procesos, recomendamos: INDEPAZ. (2013). *Los procesos de paz con el M-19, el EPL, el Quintín Lame y el PRT desde 1989 a 1991*. Disponible [AQUÍ](#).



mis hijos. Ahí llegaba ese grupo, el M-19, y se iban esos; luego llegaba el Quintín Lame, y se iba ese grupo; luego llegaba el Frente 21 de las Farc. Yo no conocía a esa gente. El primer día que llegó esa gente yo estaba allá haciéndole comida como a cuarenta trabajadores. Ellos llegaron por donde estaban los trabajadores, y entonces fue un trabajador a la casa y me dijo: “no se vaya a asustar que vienen de la guerrilla”. Yo le dije: “Ay, no, yo les tengo mucho miedo porque dicen que esa gente lo mata a uno”. (...) A veces llegaban de a veinte, de a treinta, entre mujeres y hombres. Me daba mucho miedo, me temblaban las corvas. Cuando llegaban, como a las dos o tres de la tarde, me decían: “venimos sin almorzar, que nos haga un favor y nos dé un almuerzo”. Me tocaba poner una olla grandota, le echaba carne, le echaba hueso. Menos mal que allá había de todo en esa hacienda, en la finca. Yo les hacía de comer y ellos comían y se largaban. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 11 DE JUNIO DE 2022).

Si bien el proceso político-organizativo de los Pijaos no tuvo connivencias explícitas con la guerrilla (aunque algún Pijao haya decidido, autónomamente, hacer parte de sus filas), era imposible no relacionarse con sus militantes y estructuras, ya que ellas, en este periodo, tenían mucha incidencia en la región, tal como se entrevé en el relato de la mayora Griselda. Pero nunca –y en eso son enfáticos los mayores y mayores– cohonestaron voluntariamente con las políticas sociales y territoriales de la insurgencia, entre otras cuestiones porque interferían con los procesos socio territoriales étnicos, y contribuían en la estigmatización del proceso de recuperación de Ima.

Otro factor de incidencia en la estigmatización y criminalización de los Pijaos fue el despliegue organizativo que lograron en este periodo, logrando la consolidación de su estructura política a través del cabildo y el posicionamiento social como un actor decisivo en el escenario de deliberación y decisión público-política local. La formalización del cabildo como estructura político-organizativa llevó a que algunos actores políticos y liderazgos tradicionales locales previeran alguna pérdida de su poder, razón por la cual estigmatizaban al proceso Pijao vinculándolo con la insurgencia de la región, y con prácticas de criminalidad que buscaban hacer desistir a los comuneros Pijaos del proceso organizativo. Así lo recuerda la mayora Griselda:

Cuando iniciamos el proceso aguantamos hambre, aguantamos trabajo y malos tratos, porque la gente nos decía: “ay, ustedes parecen unas locas, qué le ven a eso, si los puercos indios son unos bandidos, esos indios o indígenas son comunistas. Esa gente es comunista que viene para acá a robarse las tierras y usted a qué va por allá”. Yo no les ponía cuidado, más fácil me largaba, me daba lo mismo y me iba a trabajar en el proceso. Yo me levantaba de mañana, les dejaba el desayuno hecho a mis hijitos y me iba a trabajar al cabildo, aguantando hambre y todo, pero ahí estuve hasta que me retiré. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON LA MAYORA MARÍA GRISELDA AGUIAR, SAN ANTONIO, 11 DE JUNIO DE 2022).

Insistimos en la importancia que tuvo, en este periodo, la búsqueda de la paz por medio de la negociación política del conflicto armado interno, porque más allá de las negociaciones de las altas dirigencias políticas nacionales con las comandancias insurgentes, en este periodo se generaron en el país expectativas frente a la participación



política bajo la promesa de la incidencia real del ciudadano y las comunidades organizadas en el devenir público, se promovieron escenarios locales y regionales de diálogo, de deliberación política y de fortalecimiento de la esfera pública a través de la participación y el control ciudadano (GÓMEZ, 2019), al tiempo que se impulsó una democracia multi e intercultural (LAURENT, 2021), cuestiones que, por supuesto, incidieron en el reconocimiento y fortalecimiento de los procesos organizativos y reivindicativos indígenas a nivel nacional.

6.3 (iii) Consolidación: entre la autonomía y la institucionalización a través del Plan de Vida y la recuperación de territorios (1993-2006)

En la memoria de los manayax, este es uno de los periodos más relevantes del proceso de recuperación de Ima en el RISC y en el proceso Pijao de San Antonio de Calarma, ya que en él se concretan diferentes acciones que se habían proyectado como objetivo del proceso organizativo desde la década de 1970. Aquí se consolidan acciones conducentes a lograr autonomía en la perspectiva de «volver al origen para recuperar el equilibrio del mundo seco», a través de dos escenarios claves: la recuperación de territorios y la construcción del plan de vida¹¹⁹ del resguardo. Estas acciones implicaron un cierto tipo de institucionalización en medio de la búsqueda de autonomía, ya que la constitución de los planes de vida y el agenciamiento de gestiones formales para la consecución de territorios son procesos establecidos por la institucionalidad estatal, frente a los cuales se asumen requisitos, obligaciones, deberes, compromisos, al tiempo que se generan relaciones y vínculos de dependencia e, incluso, de subordinación al aparato estatal, cuestión que se incide en los niveles de autonomía comunitaria en sus dimensiones política-organizativa y económico- productiva, principalmente.

Estos dos escenarios claves hacen parte de la plataforma de lucha y de las proyecciones que el CRIT, como organización regional a la que se encuentra vinculado el RISC, ha venido orientando desde su fundación, en torno valores como la “unidad, territorio, cultura, paz y autonomía”. Para el mayor Antonio Pedraza:

esas ideas del resguardo salen del plan del Tolima, donde están las fuerzas mayores de los indígenas Pijaos. Nosotros pertenecemos a una etnia Pijao que tiene una organización

¹¹⁹ Los Planes de Vida indígenas reemplazan los “planes de desarrollo” del mundo occidental. En ellos se describen las acciones y proyecciones a realizar por las comunidades en relación con sus cosmovisiones y principios de vida comprendidos en sus Leyes de Origen, para la estructuración de su mundo y su ordenamiento. En el plano institucional, son instrumentos de planificación socio territorial, económica y cultural, que se definen de manera participativa a través de autodiagnósticos y formulación de proyectos de inversión. Son, en este sentido, instrumentos de política y de gobierno que tiene la comunidad a su disposición para establecer consensos sobre el horizonte de vida de sujetos, comunidades y territorios.



regional que es el CRIT, entonces los mandamás de allá llegaron al acuerdo de que un cabildo que tuviera tierras tenía que fundar resguardo, inscribirlo como resguardo para poder trabajar más seguro, para que el gobierno le pusiera cuidado. Y los que no tenían tierras, pues había que buscarlas. Entonces de ahí vino la idea nuestra [de gestionar territorio con el Incora].

Yo entré al proceso en el año 1990, que fue cuando me hice inscribir en el resguardo. Cuando eso era cabildo y el gobernador era el compañero Luis Sánchez. La familia Sánchez y otros compañeros fueron los que ayudaron mucho en el asunto de gestionar la finca [Las Palmeras]; ahí estaba el finado Isidro Sánchez, papá del compa Luis, ellos fueron de los primeros. Ahí seguimos las reuniones, hasta que se acordó hacer las gestiones de la finca con otros compañeros y la compañera Teófila Roa, cuando ella se inscribió como miembro del cabildo, que fue en el año 1993. Eran esas épocas en que estábamos cansados de estar para arriba y para abajo, porque no podíamos reunirnos en el pueblo porque la ley nos sacaba para afuera.

Entonces ya en el año 1993 nos reunimos con el compa Benjamín [Villalba] y otros dirigentes y acordamos que había que ir comisionados al Incora a Ibagué para gestionar lo del territorio, y como no había recursos, había que pedirles a los compañeros que le colaboraran a uno para el viaje, para los viáticos, para ir y volver; ellos reunieron la plática, contrataron un carro y se fueron siete personas a Ibagué. Allá se encontraron con la compañera Teófila Roa, que era la que dirigía el proceso allá, y fueron y solicitaron el apoyo de la finca [Las Palmeras] al doctor Santos Marín¹²⁰ que les dio buena entrada. Tocaba aprovechar porque en ese momento don José Franco estaba vendiendo la finca [Las Palmeras] y tocaba conseguir los recursos. Cuando el Incora dijo que sí, entonces hicieron contrato con José Franco y fue tan ligero el caso, que en menos de tres años nos entregaron la finca (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Hay sobre este periodo una *narrativa de la gestión exitosa*, en la que se suman varios factores del contexto territorial de la época: el primero es el llamado del CRIT a “tener territorio”, ya sea a través de la gestión con el Estado, ya sea por las vías de hecho. Este es un llamado al fortalecimiento de los diferentes procesos organizativos Pijaos que ya estaban posicionados en diferentes territorios de la región, sobre todo en la parte plana del sur del Tolima, cuestión que había despertado un cierto fervor en los indígenas por la posibilidad de acceder, por fin, a los territorios, así fuera de forma fragmentaria. A este factor se suma el llamado a superar la figura jurídico-administrativa del cabildo y pasar a la figura del resguardo, ya que ella implicaba reconocimiento de territorios y la inclusión de estas iniciativas indígenas en el Sistema General de Participaciones (SGP), cuestión que, se consideraba, podría apoyar el sostenimiento económico de los procesos.

Otro factor era el posicionamiento de unos liderazgos locales, reconocidos en la época por su vocación colectiva y de beneficio común (los Sánchez, la mayora Teófila Roa, los mayores Antonio Pedraza, Benjamín Villalba, Nelson Germán Cruz, Gustavo Váquiro, entre otros). A esto se suma la recepción positiva que tiene la propuesta de crear el primer resguardo Pijao en San Antonio de Calarma por parte del director del Incora de

¹²⁰ Se refiere a Guillermo Antonio Santos Marín, abogado, agrónomo y político tolímense que en la época era director del Incora. También fue congresista de la República en varios periodos.



la época, el “doctor Santos Marín, que les dio buena entrada”. Esta “buena entrada” estaba mediada por los acercamientos previos que el cabildo venía realizando con algunos propietarios de fincas de la región, en la lógica propuesta por el CRIT de “buscar tierras”, entre las que estaba “Las Palmeras”, propiedad del señor José Franco, quien estaba dispuesto a vender a buen precio el predio. La suma de estos factores llevó a que “en menos de tres años nos entregaran la finca”, siendo uno de los momentos memorables del proceso organizativo del resguardo.



Figura 48. En la foto de la izquierda se encuentra la médica ancestral Alba María Yate (QEPD), y en la foto derecha el mayor Gustavo Váquiro (con gorra), líderes históricos del proceso de recuperación de Ima en el resguardo. (FUENTE: ARCHIVO RISC Y GRUPO TPP).

En paralelo a la gestión exitosa está la ***narrativa de la resistencia y el esfuerzo individual y colectivo***, reconocida tanto por los fundadores del proceso como por sus sucesores. El centro motivador de las resistencias y de los esfuerzos es el territorio, y el trabajo es la acción articuladora, para “no andar viviendo de prestado” para no estar “arrendando lote”, es decir, vendiendo su fuerza de trabajo a otros que se quedan con el producto de ese esfuerzo. Aquí todavía encontramos una presencia fuerte de concepciones de mundo propias de la modernidad colonial. Al territorio se le considera, fundamentalmente, recurso productivo en disputa, ya que es allí donde “se trabaja”, donde “se sustenta a la familia”. Y en tanto recurso en disputa, hay que recuperarlo, “así sea a las malas”:

Pues es tan importante que la etnia Pijao tenga territorio, compañero, porque de todas maneras para uno como indígena siempre debe estar en el territorio, trabajando, para no estar por ahí arrendando lote. Es que sin territorio uno brega mucho, hay problemas con otros, uno está que en una cosa y en otra. Por eso es que el indio Pijao se dedica a



conseguir el territorio como sea, porque por lo menos los cabildos que hay acá, que son 7 cabildos los que hay ahorita además del resguardo [año 2019], no les ha tocado tan duro como nos tocó a nosotros cuando estábamos sobre la finca, porque en ese entonces con Germán Cruz y mi persona y otro compañero, nos tocó que ir con Benjamín a Coyaima a apoyar a las comunidades para poderse ganar un territorio, por las malas, porque los ricos dueños de las tierras en ese tiempo lo sacaban a uno a pura candela [a bala]. Al indio Pijao le gusta mucho el trabajo, tener su territorio propio para darle sustento a la familia (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Parte del esfuerzo realizado por los manayax fundadores en la consecución de tierras tuvo que ver, precisamente, con la recuperación de su propiedad, en respuesta a quienes históricamente se habían apropiado de los territorios indígenas con fines productivos y de poder: los ricos terratenientes de la región del sur del Tolima. Este esfuerzo implicó por lo menos dos escenarios claves de lucha y resistencia colectiva en el RISC: el de la gestión institucional y el de la organización-acción colectivas. En el primero los y las mayores cuentan sobre los viajes que tenían que hacer hasta Chaparral o hasta Ibagué e incluso a Bogotá para gestionar el territorio, en un proceso de movilización similar al de la gestión del reconocimiento como cabildo, aunque más arduo.

En el escenario organizativo, los mayores hacen especial énfasis en el trabajo colectivo, en los apoyos intra-regionales en las movilizaciones, en las “tomas” de carreteras, en el apoyo y acompañamiento a los procesos de recuperación fáctica de la tierra: “nos tocó que ir con Benjamín a Coyaima a apoyar a las comunidades para poderse ganar un territorio, por las malas”. Estos apoyos dados a procesos que se ubicaban fuera del municipio se realizaban bajo la lógica de la reciprocidad, y están soportados en la necesidad de “recuperar a Ima para recuperarlo todo”: la cultura, la lengua, las tradiciones, los usos y costumbres, expresiones vinculadas de diferentes modos e indefectiblemente al territorio. Lo hacían sabiendo que cuando en San Antonio comenzara a caminar la recuperación de Ima, serían ellos quienes necesitarían el apoyo del proceso regional. Y sabiendo que luego tendrían que corresponder con su apoyo a otros procesos que lo requirieran. Y lo hacían, sabiendo incluso que estaban arriesgando la vida, “porque los ricos dueños de las tierras en ese tiempo lo sacaban a uno a pura candela”.

Aquí se comienza a consolidar la *narrativa de la recuperación territorial como solución a problemáticas locales* que venían afectando a las comunidades indígenas y campesinas en San Antonio de Calarma. Estas problemáticas estaban situadas en las necesidades de vida y de subsistencias de los indígenas, pero también en una serie de situaciones ilegales que afectaban al territorio y el buen vivir de la comunidad. En esta narrativa son múltiples los argumentos que se resaltan para justificar la necesidad de



ocupar los territorios, incluso de manera forzada, entre los que se cuentan el crecimiento demográfico de la comunidad (la finca Las Palmeras ya era insuficiente para el asentamiento de las familias censadas en el año 2000¹²¹), y el estado de abandono de algunas fincas de la región que estaban siendo utilizadas para el cultivo de mariguana y amapola (para la producción de heroína), y que venían siendo empleadas para la tenencia de animales robados (abigeato), entre otras situaciones de las que eran culpados los indígenas:

Esta finca que recuperamos [Las Delicias], se nos estaba convirtiendo en un problema social gravísimo, porque lamentablemente –no sé si es solo aquí en San Antonio o en todo el mundo, en todo Colombia– siempre a los indios los tratan de ladrones, como lo peor. Y esta finca como estaba totalmente abandonada, era una finca de 30 o 40 años que no la limpiaban, era una guarida donde llegaba todo el ganado y los caballos que se robaban. Y otra problemática gravísima era que ahí cultivaban marihuana, amapola y además era guarida de grupos armados. Y como nosotros, los indígenas, no somos partidarios de ningún grupo armado, sea legal o ilegal, pues nos opusimos a eso y fue por medio de la recuperación que logramos limpiar el territorio y que se acabaran todas esas actividades ilegales que había ahí y que nos echaban la culpa a nosotros. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JESÚS EMILIO TORRES, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2020).

Producto de estas situaciones, la comunidad discute la viabilidad de agenciar el proceso de recuperación de Ima en su fase de recuperación territorial. Las estrategias discutidas son las vías legales –a través de la gestión institucional estatal– y las vías de hecho. En lo que refiere a las vías legales, el resultado de las gestiones jurídicas y administrativas realizadas fue la adjudicación, en el año 1995, de la finca «Las Palmeras», un predio de 278 hectáreas ubicado entre las veredas Villahermosa y San Jorge del municipio de San Antonio, Tolima; el predio fue adquirido por el Incora mediante Escritura Pública No. 362 del 15 de octubre de 1994, de la Notaría Única del circuito de Rovira (Tolima), registrada en la Oficina de Registro de Instrumentos Públicos de Chaparral (Tolima) bajo la Matrícula Inmobiliaria No. 355-0002501, por valor de \$142.358.474 (RESOLUCIÓN 1057/2000, p. 3). En el año 2000, el mismo Incora expide la Resolución 1057, con la cual “confiere carácter legal de *resguardo indígena*¹²² en favor de la comunidad Pijao de San Antonio de Calarma”, reconociendo formalmente la organización sociopolítica, económico-productiva y la tenencia de la tierra a los indígenas

¹²¹ La Resolución 1057 de 2000 señala que la comunidad del resguardo se componía, para ese año, de 51 familias nucleares conformadas por 281 personas.

¹²² Recordemos que según el artículo 21 del Decreto 2164 de 1995, los *resguardos indígenas* “son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio”.



Pijaos vinculados al resguardo, quienes dieron inicio a la fase de ordenamiento territorial autónomo.

Yo fui gobernador en el año 1994 y 1995, luego en 1998 y el último año fue en el 2005, cuando ya éramos resguardo. Bajo mi gobernación el Incora nos entregó el territorio, la finca. Fue el 25 de abril de 1995¹²³, cuando José Franco [hasta entonces el propietario] vino desde Ibagué y nos reunimos todos los del cabildo y nos hicieron entrega de Las Palmeras; en ese momento el tenedor de la finca era Claudio Rincón, y con él se acordó un plazo de ocho días para que nos la entregara. Ahí el cabildo tomó posesión de la finca y siguió así el proceso. (...) Se siguió un proceso donde había unos que tenían territorio y había otros que no, pero la ley decía que todo el que tuviera una finquita la tenía que anexar al resguardo, y ahí muchos no quisieron y se retiraron. Cuando ya nos entregaron la finca acordamos reuniones que hicimos especialmente en la [escuela] Jesús María Hernández (yo solicitaba al profesor Calderón permiso para reunirnos y él nos lo daba), para acordar las ideas sobre cómo se iba a trabajar y ahí fue cuando acordamos que debíamos lotear la finca. Primero hubo un acuerdo con la Universidad del Tolima, para que vinieran doce estudiantes e hicieran una correría como ingenieros para la medición de la finca. Y estuvieron casi ocho días trabajando y dejaron ya marcados los lotes. Éramos treinta y tres compañeros para dividir la finca y recibir cada uno y su familia una parcela. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019)

Varias narrativas se posicionaron en este proceso de ordenamiento territorial. Una, la *narrativa de comunalización de la propiedad de la tierra*, donde aquellos que fueran “propietarios privados” de pequeñas fincas (parcelas), deberían anexarlas al territorio colectivo del resguardo. Aquí “muchos no quisieron y se retiraron”, como señala el mayor Antonio. Otra narrativa es la de la *deliberación pública para la toma de decisiones*, expresada en la realización permanente de reuniones para llegar a acuerdos sobre la mejor manera de ordenar/administrar el territorio resguardado. Aquí es importante señalar que todavía no habían discusiones sobre “la manera propia o nativa Pijao de estar en el territorio”; eran, más bien, discusiones centradas en la lógica de ordenamiento/administración territorial occidental, sustentada en la delimitación interna del territorio colectivo. Una vez realizado el loteo de la finca, cuentan los mayores y las mayores que se realizó un sorteo para establecer qué parte del territorio le correspondía a cada familia resguardada. También se establecieron zonas de reserva natural y zonas comunes para la implementación de proyectos productivos colectivos (de ganado y café fundamentalmente).

Es decir, la deliberación pública sobre la manera de estar en el nuevo territorio atendía inicialmente a criterios productivistas, cuestión lógica si se tienen en cuenta las condiciones en las que sobrevivían muchas de las familias Pijao vinculadas al proceso. Frente a este panorama se podría decir que, aunque Ima aún no estaba presente –de

¹²³ En la Resolución 1057/2000 se señala que el predio fue entregado a la comunidad “mediante acta de fecha 28 de marzo de 1995” (p. 3).



manera consciente, por lo menos— en el sentipensamiento de los manayax fundadores, ya se estaba abonando el terreno —físico, simbólico, epistémico— para su re-conocimiento y su re-creación. Y la primera condición para su aparición, para su des-ocultamiento, se estaba consolidando: acceder al territorio, así fuera inicialmente desde una perspectiva instrumental que, con el tiempo, a través del des-ocultamiento de sabidurías territoriales propias, llevaría a interpelar la perspectiva productivista inicial del territorio recuperado:

Entonces se ya se echó a arrendar una parte [de la finca Las Palmeras] para ganado; se les arrendaba a los compañeros de [la vereda] Villahermosa, que mensualmente pagaban un tributo, y eso era para los gastos del comisario¹²⁴ y ya, a lo último, daba recursos para los que íbamos del pueblo a hacer trabajo en la finca, a veces sin un peso. Es que la mayoría de las veces la gente se iba a pie hasta la finca, dos o tres horas caminando. Entonces decidimos que si había recursos se podía contratar el carro del marido de doña Emilia, don Álvaro Rincón, para que nos llevara desde [la vereda] San Jorge hasta la finca. Entonces se convino que él nos llevaba y nos traía todos los lunes y le pagábamos en especie. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Hay que ver también que el des-ocultamiento, en la lógica de la narrativa de la comunalización de la propiedad de la tierra, no está exento de dificultades. Por ejemplo, la dispersión de las familias reetnizadas en el municipio de San Antonio¹²⁵ dificultaba el proceso de organización y fragmentaba la unidad, llevando a que se crearan «parcialidades», según la ubicación geográfica. Estas parcialidades resultaban de la secesión de algunos grupos:

En ese entonces habían unas familias del Pando, otras del Guamo, había otras familias viviendo en Palmira, como los Sánchez, que eran siete familias, pues ellos se salieron [porque vivían muy lejos], y llegamos a la conclusión de que ellos para pasarse de [la vereda] Palmira a [la finca] Las Palmeras, eso era venirse al pueblo y luego subirse territorio, les quedaba muy lejos. Entonces ellos decidieron salirse del cabildo y mirar cómo montaban otro cabildo allá en Palmira, y sí, lo fundaron, cómo no. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Aquí a las “parcialidades” se les entiende como grupos Pijaos que, a pesar de estar organizados en cabildos, no habitan un mismo territorio colectivo, sino que están dispersos en diferentes veredas del municipio. Por su parte, a las agrupaciones que han logrado concentrar a la mayoría de su población en un mismo territorio, los Pijaos de San Antonio les denominan “comunidades”¹²⁶. Ahora bien, cuando hablamos de

¹²⁴ El comisario era la persona delegada por la comunidad para cuidar del predio mientras estuvo sin ocupar.

¹²⁵ San Antonio de Calarma cuenta una extensión de 387 km², y su subdivisión administrativa comprende 48 veredas.

¹²⁶ Esta es una distinción propia de los Pijaos de San Antonio, ya que en la legislación colombiana las parcialidades se entienden como sinónimo de comunidad indígena: “La parcialidad o comunidad indígena es el conjunto de familias de ascendencia amerindia que comparten sentimientos de identificación con su pasado aborigen, manteniendo rasgos y valores propios de su cultura tradicional, así como formas de gobierno y control social interno que los distinguen de otras comunidades rurales” (DECRETO 2001 DE 1988).



“fragmentación de la unidad” nos referimos específicamente al problema logístico que representa la dispersión territorial, que generó impactos en el proceso organizativo, pero hay que decir que la unidad de criterios en torno a la necesidad de acciones colectivas para la recuperación de territorios seguía vigente en este periodo, con algunas diferencias internas, por supuesto.



Figura 49. Líderes y actividades organizativas colectivas del Resguardo. En la foto de la izquierda se encuentran líderes que contribuyeron en la creación del Plan de Vida del RISC (2005). En la foto de la derecha, comunero del RISC apoyando procesos de lucha y defensa territorial en otros municipios del sur del Tolima. (FUENTE: ARCHIVO RISC).

Una idea clave en la que existía unidad de criterio era la necesidad de des-ocultar, de desenterrar las sabidurías propias relacionadas con el territorio, cuestión que tenía que ver con una *narrativa de resignificación colectiva de las formas propias de habitar el mundo*. Es aquí donde Ima comienza a aparecer, a través de estrategias sutiles que, todavía en ese momento, acudían incluso a acciones y lenguajes institucionalizados para poderse expresar:

Esa era una finca ganadera, entonces no fue sino pasto lo que se recibió, territorio y pasto. Y ahí fue donde nacieron los proyectos de arborización, ustedes recuerdan que hubo proyecto de tomates de árbol y lulo, y el proyecto de la arborización que ya debe estar en servicio. Y así fue que se fue fundando el resguardo. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Tal como lo expresa el mayor Antonio, “se recibió pasto” que se fue transformando en “proyectos” que buscaban resignificar los “usos” territoriales. Y pasaron de tener potreros para el ganado —que era el uso que se le había dado a la finca Las Palmeras—, a “arborizar”, a sembrar comida con la intención de resguardar tanto a los Pijaos como al territorio, e iniciar, ahora sí de manera sinérgica e integral, el proceso de recuperación (de sanación) de Ima.

Este proceso fue agenciado a través de estrategias como “los lunes de comunitario”. La *narrativa del «comunitario»* se presenta como un asunto muy



importante a nivel interno del RISC, desde los inicios del proceso de recuperación hasta ahora. «El comunitario» es el convite que se realiza todos los lunes para desarrollar trabajo colectivo en los espacios comunes del territorio. Está establecido en la ley interna del resguardo como obligatorio por parte de todos los núcleos familiares que componen el censo interno, y su realización es registrada cada semana con el fin de establecer la participación, los derechos y deberes de las familias resguardadas. Atendiendo a las realidades de los comuneros, el comunitario se registra por familia, no por persona. Cuando un integrante de un núcleo familiar (hijo o hija) hace su propia familia, se abre un nuevo núcleo que debe responder por sus obligaciones colectivas en el lunes comunitario.

El comunitario es, entonces, una estrategia organizativa interna definida desde los inicios del proceso por la comunidad, para suplir las necesidades y actividades de trabajo colectivo en diferentes áreas, ya sea de trabajo físico (limpieza de terrenos, cercado, arreglos de carretera, etc.), trabajo artístico-cultural (participación en eventos, realización de trajes, ornamento de espacios, etc.), representaciones del resguardo en diferentes actividades y eventos, internos y externos, locales, regionales y nacionales, que por lo general les corresponde a las autoridades del Cabildo. En este sentido, el comunitario como estrategia organizativa está en la base y hace presencia desde los inicios del proceso de recuperación de Ima en el RISC. Así nos lo cuenta el mayor Antonio Pedraza:

Esa fue una idea que salió de los compañeros. En las reuniones de cabildo nos reuníamos como 40 o 50 socios y se acordó, cuando ya nos entregaron la finca, que cada uno debía colaborar en lo colectivo. Se trataba de aportarle a lo comunitario, así como cada uno llevaba y garantiza su ración. Siempre eso duró un tiempo para poderse organizar, porque claro, no había recursos y no teníamos mucha experiencia. Y así fue que se fue haciendo y haciendo, hasta que miramos que había unos trabajos colectivos para realizar y que tocaba destinar un día de trabajo para el beneficio del colectivo. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

Esta narrativa exhorta la necesidad del trabajo colectivo, del compromiso, de la participación, de la colaboración, de la reciprocidad, pero también genera debates sobre los compromisos, deberes y derechos que adquieren quienes se encuentran vinculados al RISC, y frente a las obligaciones de participar activamente en «los comunitarios» como parte de los compromisos que implica el sostenimiento de los territorios colectivos y del mismo proceso organizativo, cuestión que genera, en algunas ocasiones, enfrentamientos entre los manayax:

Entonces me llamaban, aquí venían y le decían a mi hija Diana: “Dígale a su mamá que se venga, porque si no le vamos a quitar la parcela”, porque como uno tenía que estar yendo que al comunitario, estar al día con los comunitarios y todo eso para estar activo.



(...) Entonces ya Carmenza [Aroca] también una vez vino y le dijo a la hija mía: “Dígale a su mamá que se venga [de Bogotá, donde trabajaba], porque ya el lunes le levantan la parcela”. Allá todos saben que yo soy madre cabeza de familia, me toca trabajar para ayudar a mis hijos. Entonces, yo me vine. Le dije a la patrona: “me voy porque me toca hacer una diligencia”. Y me vine. Viajé el viernes en la noche y el sábado había Asamblea allá [en el resguardo], que siempre son los primeros sábados del mes. Entonces me fui y les dije: “yo no me dejo quitar mi parcela, porque ustedes saben que yo estoy trabajando”. “Pero es que usted no viene a los comités”, me dijeron. “Pero, cómo quieren ustedes que me venga a los comunitarios, si yo siempre he trabajado acá hartito. Cuando yo estaba aquí no fallaba a los comunitarios. Y tenía hartos comunitarios”. Y así fue, que ya me quitaban esa parcela, que se la dieron a otro. Se la dieron como a dos compañeros.

Ya a lo último, cuando mis hijos me mandaron pa’ acá, cuando me vine definitivo [de Bogotá] para acá [para San Antonio], como a los 15 días había una Asamblea: “Yo vengo a que me hagan el favor y me entreguen mi parcela, porque yo me la gané trabajando. Yo no soy de los que han llegado ahorita, que llegaron y de una vez le piden el nombre y le dan tierra. No. A nosotros los fundadores nos ha tocado trabajar y sufrir hambre y todo eso para tener esa finca, para que venga y se la den a otro que no ha trabajado ni ha sufrido”. Y no me la dejé quitar. Yo les alegué y me dijeron: “pero qué hacemos, si usted no venía, no respondía por las obligaciones comunitarias, por el comunitario”. Entonces les dije: “yo tengo un compañero que me va a ayudar a limpiar la parcela, entonces así no pueden decir que me la van a quitar”. Y él [el compañero] les dijo: “Sí, yo vengo a ayudarlo a limpiar la parcela”, y ahí me dijeron: “pues será entregársela”. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON LA MAYORA MARÍA GRISELDA AGUIAR, SAN ANTONIO, 11 DE JUNIO DE 2022).

Como vemos, en el RISC se han presentado debates acalorados sobre la manera como la participación activa de los comuneros tiene incidencia en el ***ordenamiento y la distribución de recursos***. Aquí la administración de la información sobre quiénes realizan o no las jornadas comunitarias de los lunes es clave, porque el cumplimiento de los comunitarios (certificado por el registro que semanalmente se hace de la asistencia y cumplimiento de las actividades designadas) es un factor que define, por ejemplo, la permanencia en el territorio, la posibilidad de adjudicación de recursos para mejoramiento de vivienda, o ayudas para saneamiento básico, o la entrega de herramientas de trabajo (machetes, palas, palines, etc.) y de materiales para mejoramiento de las parcelas (alambre de púas, postes, madera, etc.), en fin, una serie de cuestiones que siempre serán susceptibles de desconfianza, al punto de haberse presentado acusaciones y señalamientos por supuestas preferencias hacia algunos comuneros, en detrimento de la participación (y sus beneficios) de otros.

Estas insinuaciones no han tenido mayores repercusiones, no han sido demostradas, pero sí han hecho parte del conjunto de narrativas problemáticas construidas alrededor del trabajo comunitario en el RISC, que han generado descontentos y molestias de parte de algunos comuneros que se consideran arbitrariamente acusados, lo cual ha impactado, sin duda, los ánimos organizativos, la cohesión y las motivaciones personales y colectivas frente al proceso de recuperación de Ima: “si no tienen pruebas de esas



acusaciones, podríamos incluso demandarla por calumnia e injuria, porque con esos señalamientos pone duda sobre nuestro trabajo y nuestro buen nombre”, decía una manaya en una asamblea en la que se estaba verificando el cumplimiento de los comunitarios de los resguardados, para ver quién podía participar —o no— en el acceso a unos recursos para mejoramiento de vivienda. Lo que se discutía, en este caso particular, era la veracidad de los datos de registro de asistencia a las actividades comunitarias (año 2022), y la neutralidad en la selección de los beneficiarios por parte de las directivas encargadas de coordinar la adjudicación de las ayudas. Frente a esto las directivas defendían la autenticidad de la información, así como la honestidad de sus acciones. Aquí vemos como «lo comunitario» entraña problemas propios en contextos de escases de recursos, y frente al posicionamiento de liderazgos y fines organizativos colectivos.

En el conjunto de narrativas internas sobre las recuperaciones de hecho encontramos la del *derecho propio a recuperar los territorios ancestrales*. En esta narrativa, el derecho propio se entiende como una prerrogativa histórica que reivindica la ocupación de los territorios desde antes de la conquista europea, en una lógica en la que la posesión no se validaba con títulos formales. En este sentido, desde el plano sociocultural los descendientes de los “nativos originarios” reclaman su derecho “a la propiedad” de los territorios de sus ancestros, cuestión a la que llaman “derecho territorial mayor”, el cual está sustentado en sus “leyes de origen” derivadas de su cosmología. Estas reclamaciones están acompañadas, desde la década de 1920 con la presencia de Manuel Quintín Lame en territorio tolimense, de elementos legales con los que, en derecho (occidental), se reivindican figuras jurídicas como los resguardos, que instituyeron tanto en el periodo de la colonia como en la República una serie de derechos territoriales que garantizaban “la propiedad de la tierra indígena”, como el caso de las escrituras coloniales 657/1621 y 125/1621, o el decreto republicano del 5 de julio de 1820, en el cual el libertador Simón Bolívar reconoce “a los naturales” la devolución de tierras de resguardos, por su participación en las luchas de la independencia, además del reconocimiento del derecho a tener autoridades y gobierno propio. Luego, con la Ley 89 de 1890, además de lo anterior se establecen procedimientos para la recuperación de títulos de los resguardos coloniales, entre otras cuestiones territoriales claves para los pueblos indígenas a nivel nacional (GUERRERO, 2016, p. 40).

Para el caso del RISC, lo que refiere a la recuperación por las vías de hecho se concreta el día 16 de febrero de 2001 con la ocupación del predio «Las Delicias», ubicado,



al igual que «Las Palmeras», en la vereda Villahermosa. “La recuperación”, como se le dice internamente tanto al predio como al proceso que hizo posible su ocupación, ha generado algunas narrativas importantes hacia adentro del resguardo (narrativas internas) y en la región del suroccidente del Tolima (narrativas externas), habitada mayoritariamente por comunidades campesinas que se identifican como mestizas, sobre todo en lo que refiere a la legitimidad de la ocupación de territorios considerados «ancestrales» por «derecho propio», y por ser procesos producto de concertaciones mayoritarias organizadas por los indígenas, quienes buscan presionar negociaciones con instituciones y particulares relacionados con la propiedad de la tierra, a través de estrategias como las ocupaciones territoriales de hecho:

La llegada aquí fue una oscura tarde. Yo me acuerdo de eso y me da tristeza; salimos como 20 familias del resguardo en febrero de 2001, salimos todos y nos fuimos para allá creyendo en nuestro derecho a ocupar las tierras de nuestros ancestros. Por eso nos vinimos, entramos en la casa de «Las Delicias» esa noche y empezamos a hacer cambuches, unos en el corredor, otros por allá en esas piezas y llenamos esa casa de familias. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

En ese entonces el gobernador era el compa Gustavo Váquiro, una persona echada pa'lante. Viendo que se podía tener el territorio, él decía que había que recuperarlo, y entonces se reunió la comunidad y por derecho propio y por mayoría interna de la comunidad se acordó citar una fecha especial, a la pura moda de allí de Coyaima y Natagaima [municipios donde los Pijaos ya habían realizado recuperaciones de hecho]. Eso había que reunirse y tomarse eso de noche, y así se hizo; se acordó que en fecha tal [16 de febrero de 2001] había que estar allá. Pidieron ayuda al CRIT de Coyaima y vinieron como 12 compañeros a apoyarnos y se tomó el territorio. Cuando amaneció al otro día, ya estaban todos con cambuches levantados. Entonces ya el señor que estaba encargado, Sixto Melo, fue y le dio quejas a Isabel Cristina Melo que es la que representa a la gente que dice que es la dueña [de Las Delicias]. Cuando nos encontramos con ella, yo le dije: “doctora, por qué no llegan a un acuerdo con el resguardo para que usted les venda la finca, que el Incoder [antes Incora] les compre el territorio”. Ella me dijo en esa época: “Toñito, estamos pensando en eso”. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

En los testimonios hay una divergencia sobre los apoyos externos que recibieron los manayax del RISC para la recuperación, que se expresan a través de lo que llamamos la *narrativa de la solidaridad étnica y la articulación regional* para la recuperación de territorios. En el testimonio del mayor Antonio Pedraza se asegura que “pidieron ayuda al CRIT de Coyaima y vinieron como 12 compañeros a apoyarnos”, mientras que el mayor Gustavo Váquiro (gobernador en el momento de la recuperación) cuenta que: “el CRIT no nos apoyó, nos discriminó la recuperación, porque ellos decían que no habían autorizado la recuperación, pero nosotros no necesitábamos autorización de ellos porque estábamos trabajando en base a nuestro Plan de Vida, que era lo fundamental” (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021). Consultando a otros comuneros sobre el tema,



efectivamente hay opiniones divididas sobre el apoyo o no por parte de la organización regional (CRIT) al proceso del RISC en el momento de la ocupación, evidenciándose en las posiciones un disenso que hoy se entiende superado. Pero queda claro que el asunto de las solidaridades y articulaciones es clave en la discusión histórica del proceso, ya que tiene repercusiones sobre las confianzas organizativas a nivel local y regional.

Otra narrativa posicionada en la memoria comunitaria es la de los **“reclamantes con derechos catastrales o notariales”**; ella se sitúa en la resistencia de los comuneros del RISC a aceptar la existencia de otros “dueños territoriales” que no sean los Pijaos, y en la crítica a los “legalismos” o “leguleyadas” que han permitido e, incluso, auspiciado la usurpación de los territorios indígenas. Esta narrativa se expresa a través de enunciados como el del mayor Antonio Pedraza cuando comenta: “la que dice que es la dueña [de la finca Las Delicias], Isabel Cristina Melo”, o cuando los manayax del RISC hablan de: “esa empresa [que] dice ser ‘la dueña’ del predio, pero no, para nosotros son reclamantes con derechos catastrales, porque a pesar de que aparecen como ‘propietarios’ en los registros del catastro, somos nosotros quienes poseemos y ocupamos el territorio hace por los menos 20 años” (RISC, 2021a). En esta narrativa se reivindica no solo “la ancestralidad” de la relación de los Pijaos con su territorio, sino la ocupación misma, el hecho de que a pesar de existir “unos papeles” que dicen que la propiedad de la tierra le pertenece a Hoyos Vallejo y Asociados, son ellos quienes habitan *de facto* el territorio, hace 20 años y hace 100 y hace 500, proponiendo, así, una crítica a la legalidad en relación con las realidades territoriales en el sur y el suroccidente del Tolima.

En paralelo se constituye otra narrativa, un poco paradójica frente a la anterior, que hemos llamado la **narrativa de la negociación institucional**. Paradójica en el sentido de que al tiempo que se reivindica la ocupación *de facto* como criterio de propiedad, se busca, por medio de la negociación con las instituciones del Estado (Incora/Incoder) y, por extensión, con los “reclamantes con derechos catastrales”, la gestión de esta propiedad. Aquí se acepta a la institucionalidad –que en otros momentos ha sido un antagonista–, sus instrumentos jurídico-legales y sus recursos, como mediadores del conflicto territorial. Así mismo, se establece en este momento histórico de consolidación del proceso la posibilidad de una negociación con los reclamantes, quienes se encontraban en disposición de vender el predio, tal como lo cuenta el mayor Antonio: “que usted [Isabel Cristina Melo, representante de los reclamantes] les venda la finca y que el Incoder [antes Incora] les compre el territorio”. Esta es una de las narrativas internas que más



trayectoria tiene en el RISC. Si bien ha habido confrontación con los reclamantes y las autoridades que defienden, en el marco de la legalidad republicana, los derechos de propiedad “legal” del predio Las Delicias, los manayax reconocen que siempre ha habido voluntad de negociación bajo la premisa de que existe una ocupación, y que ella ha posibilitado a los Pijaos el ejercicio de su cultura, usos y costumbres ancestrales:

Nosotros sabíamos que hacíamos esa recuperación de territorio y teníamos que empezar a negociar con Isabel Cristina Melo para que pusiera eso en Incoder; nosotros tuvimos la plata en la época, que en ese momento todavía estaba el Incora y el gerente era el doctor Santos Marín, y él dijo: “sí ya los papeles están, ya les compro la finca”, pero resulta y sucede que eso no fue así, en esos días fusionaron las entidades, el Incora se acabó y entró Incoder y además hubo problemas internos que nos debilitaron. Pero la plata la hubo en el momento, la hubo, para entrar a negociar y comprar la finca. Entonces imagínese hace cuánto tiempo podía haber sido legalizada, pero de todas maneras eso ha sido un trabajo desde el 2001 hasta hoy; estamos en el 2021, entonces han sido 20 años de luchas. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

La necesidad de seguir en las negociaciones para la “legalización” de la propiedad de los territorios recuperados estaban acompañadas por la *narrativa de la intimidación y el miedo*, la cual estaba vinculada con la presencia de grupos armados en la región (centro y suroccidente del departamento del Tolima), principalmente el Bloque Central o Comando Conjunto Central Adán Izquierdo de las Farc-ep, compuesto por el Frente 21 Cacica Gaitana (con incidencia en el municipio de San Antonio y el suroccidente del departamento), las Compañías Móviles Daniel Aldana, Héroes de Marquetalia, Jacobo Prías Alape, Miler Salcedo y la Compañía Tulio Varón, entre otras estructuras. Al sur, entre los departamentos de Huila y Tolima, estaba el Frente 66 Joselo Losada, perteneciente al Bloque Sur de las Farc-ep (AGUILERA, 2013).

En lo que refiere a la recuperación de la finca Las Delicias, la presencia del Frente 21 de las Farc-ep tuvo incidencia en la proyección de las acciones colectivas de ocupación, por el temor que generaba su presencia en el territorio. Las autoridades y líderes del proceso eran conscientes de la influencia social, político-ideológica y hasta económica de este grupo, por lo que decidieron contactarlos para informar sobre la acción de recuperación:

Nosotros entramos por allá de noche, pero tocó pedir permiso al grupo armado [Farc-ep] que había en la región en la época, porque tampoco se podía sin eso, sino era capaz que ellos llegaban con las armas y a borrar lo que había. Realmente así fue. Para poder entrar allá tocó pedir permiso de esa gente, quisiéramos o no quisiéramos, tocaba, porque si no nos habrían ocasionado un poco de muertos. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

Es importante anotar aquí que, por lo menos como proyecto de largo plazo, los Pijaos del RISC proyectaron recuperar otras dos fincas de la zona que, en su



consideración, se encontraban en las mismas condiciones de Las Delicias (abandonadas, utilizadas para actividades de narcotráfico y abigeato): “dentro del plan de vida teníamos tres territorios priorizados para la recuperación: estaba la finca Las Delicias (sector La Holanda), estaba Barro Blanco y La Samaria, que son las fincas que están pegadas al resguardo”, recuerda el manaya Jesús Emilio Torres (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, 15 DE ENERO 2019). Sin embargo, estas proyecciones se frustraron por diferentes motivos, uno de ellos, poderoso, la llegada a la región de grupos paramilitares que anunciaban, como parte de sus consignas de guerra, la defensa de la propiedad privada de la tierra. Entre los grupos paramilitares que hicieron presencia en la región estaban el Bloque Tolima de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), al que se le atribuyen por lo menos 21 masacres, mientras que en el norte del Tolima y oriente del departamento de Caldas actuaba el Frente Omar Isaza (FOI), vinculado a las Autodefensas Campesinas del Magdalena Medio (ACMM), sindicado de cometer más de 37 masacres (VILLARRAGA, 2017). Por supuesto, esta presencia tuvo impacto en el proceso de recuperación de Ima, sobre todo porque al haber solicitado los líderes del RISC un “aval” a la insurgencia para la ocupación de Las Delicias, algunos manayax quedaron señalados socialmente como “ayudantes o auxiliadores” de la guerrilla.

¿Qué por qué paramos? Les voy a decir: eso se paró por miedo. ¿Miedo a quién? Miedo a los paramilitares, a los asesinatos de líderes. ¿Quién comandaba los paramilitares? Los gobiernos de la época, y no necesitamos nombrar a los gobiernos porque ya sabemos quiénes fueron, y esos eran los que comandaban a esa gente, porque los llamaron al principio “convivir” y se le salieron los grupos de las manos; los apoyaron más de los que los tenían que apoyar y destruyeron una cantidad de cosas en el país, asesinatos por todos lados, y nosotros tuvimos amenazas de los paramilitares, mucha gente se asustó y se fue de la recuperación. Yo sí dije: “pues sí aquí me voy a morir, me muero, pero que sea por algo que valga la pena”. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

La violencia aquí se entiende como narrativa, no solo porque se habla de ella, sino porque ella instituye un lenguaje, pautas de relacionamiento social y un sistema de concepciones y percepciones que incide en las acciones territoriales. Por supuesto, en la narrativa de la violencia paramilitar se posiciona la intimidación y el miedo como poderosos símbolos para reprimir acciones sociales, tales como las recuperaciones territoriales: “nosotros tuvimos amenazas de los paramilitares, mucha gente se asustó y se fue de la recuperación”, dice el mayor Gustavo, mostrando como la presencia de la violencia tiene efectos en los procesos organizativos y en la acción social colectiva que reivindican, en este caso, las comunidades indígenas frente a las reclamaciones de sus derechos territoriales. Al tiempo, la narrativa de la intimidación y la violencia tienen impactos en la subjetividad de los comuneros, porque genera zozobra, miedo,



incertidumbre: “hubo miedo un tiempo, porque estaba la amenaza dura de los paramilitares y durante un año no se trabajó por eso, porque decían que los paramilitares ya venían, que iban a acabar con todos, y eso se generó mucha sugestión”, cuenta el mayor Gustavo Váquiro.

Pero la violencia no se quedó en el plano del discurso. Incluso antes de las ocupaciones territoriales ya los grupos armados que estaban posicionados en la región ejercían la intimidación a través de amenazas, desplazamientos forzados de población y asesinatos, actos de los que los comuneros y el mismo proceso organizativo Pijao no se sustraían:

–Yo soy víctima del conflicto armado. Como le manifiesto, aquí en San Antonio nos han matado tres hermanos y a mi papá, y he sido desplazado; a mí también me tocó un tiempoirme huyendo; por cosas de la vida me buscaban para matarme.

–¿Quién lo buscaba?

–En ese tiempo las denominadas autodefensas, los paramilitares.

–¿Por qué lo buscaban?

–Por lo mismo que acarreo las muertes de mis familiares, entonces se forma como una cantidad de conflictos que, hasta la presente, todavía no se ha esclarecido qué fue lo que pasó. Por ahí dicen, hay unos comentarios, que hubo un comandante de las milicias urbanas de aquí de San Antonio que reconoce haber matado a mi papá y a un hermano; entonces es una vaina que...

–¿Milicias que las Farc?

–Las Farc, sí. Entonces hay cosas que uno a lo último no entiende, si fueron enemigos personales, si fueron grupos armados, sí fue por pertenecer a esta organización [RISC], sí fue por las recuperaciones. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON COMUNERO DEL RISC, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2020).

Con todo y lo problemática que es la presencia de los grupos armados en los territorios, los manayax reconocen que hay unos grupos que generan más impacto que otros en la vida social de las comunidades. Para el caso del RISC, a pesar del miedo infundido, del asedio y de los actos de guerra cometidos contra la población civil, la presencia de la guerrilla en el territorio no se considera “tan problemática” como la presencia paramilitar, sobre todo en lo que refiere al proceso de recuperación de Ima (y en particular frente al caso Las Delicias), al parecer por el arraigo y la incidencia histórica que la insurgencia armada tuvo en la región.

–¿Y qué dijo la guerrilla porque ustedes se tomaron la finca [Las Delicias]?

–Ellos no se metieron en nada. Pero antes tocó ir a hablar con ellos; por allá fueron unas compañeras y hablaron para saber si daban el permiso, si ellos no iban a intervenir. Porque si ellos intervenían, pues no había nada que hacer, porque ¿quién se les mete a ellos? Algunos nos decían: “a ustedes cien soldados no los sacan de ahí, pero un solo guerrillero que llegue con una pistola los saca, porque el guerrillero llega a matar, en cambio el ejército no, no puede”. El ejército siempre la piensa, en cambio la guerrilla, si



quiere, nos dice: “se van a ir o...”, y le toca a uno levantar maleta si no quiere morirse ahí. Pero ellos entendieron y no se metieron. (DIÁLOGO TESTIMONIAL GRUPO DE COMUNEROS RISC, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2021).

Es claro aquí, como sucede en muchos territorios donde hace presencia el conflicto armado interno, que los grupos armados tienen incidencia territorial y social, y son reconocidos –obligadamente– como autoridad. Pero en el testimonio anterior se revela una paradoja: en la época de la ocupación territorial, al tiempo que se conoce la estrategia de administración de las relaciones sociales y la vida que ejecutan los insurgentes (intimidación, miedo y ejercicio de la violencia: “el guerrillero llega a matar”), su presencia se considera menos peligrosa y amenazante que la de los paramilitares e, incluso, que la de la fuerza pública (ejército, policía)¹²⁷.

Todo este contexto de violencia, miedo e intimidación contribuye en la creación de una *narrativa heroica en defensa del territorio*, en la que se reivindican diferentes dimensiones del proceso de recuperación de Ima, tales como la jurídico-administrativa, vivencial, épica o la del «pueblo inconquistable». En la dimensión jurídico-administrativa los comuneros tuvieron la previsión o “malicia indígena” de proteger el proceso frente a posibles reclamaciones y acciones judiciales, la cual estaba acompañada por acciones de hecho que les permitieron “presionar” a las instituciones del Estado frente al reconocimiento de los derechos territoriales que se vienen negando, históricamente, a los pueblos indígenas.

Cuando llegaron los títulos de la constitución del resguardo acordamos celebrar todos los años el cumpleaños del resguardo. Pero el territorio no llegó gratis, porque yo también participé en una toma que se hizo en el Incora como en el 1996. (...) Nosotros nos tomamos esas instalaciones y cuando dieron aviso a las autoridades, ya estaba todo organizado; como a las tres de la tarde nos vemos rodeados de tanquetas y hasta el verraco, las calles de alrededor de las oficinas del Incora estaban llenas de policía. Y negociamos para levantar eso, que fue cuando vino la constitución del resguardo, y ahí fue cuando se hicieron unos resguardos en Coyaima, en Natagaima, en Ortega y el del mismo San Antonio de Calarma. Imagínense compitas, es que esto no ha sido gratis. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

En la dimensión vivencial se indica que un sujeto puede llegar a dar hasta la vida por el proceso, como en el caso del mayor Gustavo Váquiro (2019) cuando dice que “si se tiene que morir en el proceso, se muere”, porque es un asunto que vale la pena defender. O como cuenta el mayor Antonio Pedraza (2022), quien recuerda el contexto estructural

¹²⁷ Actualmente la población indígena y, en general, los habitantes del municipio de San Antonio, conviven en su cotidianidad con la fuerza pública, en un ambiente de relativa paz, producto de la reincorporación de los combatientes de las Farc-ep en el marco del proceso de paz de La Habana (2012-2016).



de violencia que enfrentaron los recuperadores de Ima en los inicios, y los impactos que esto tuvo en el proceso:

Pues eso hablando claramente, hubo unos que se fueron porque en eso la violencia era dura, en ese tiempo había mucha violencia, mucha guerrilla y paracos, entonces unos que se fueron porque los amenazaron, los despidieron, otros se aburrieron y se fueron. Pero otros seguimos ahí empujando el proceso hasta el final. Y aquí estamos.

Esta también la dimensión épica, en la que se expresa que el Pijao tiene que sufrir múltiples dificultades, apuros y peligros, y tiene que superar complejos obstáculos, tropiezos y oposiciones para lograr los objetivos que se ha trazado como persona y como proceso colectivo, tal como relata la mayora Carmenza Aroca (2019):

Poníamos el fogón en la mitad de la calle y ahí hacíamos el sancocho, pues no éramos muchos porque la gente no era mucho lo que se acogiera al proceso. (...) Eso la policía nos sacaba a tiros, eso nos daban piedra, eso nos daban palo. Donde quiera que nos prestaban una casa ahí nos caían y nos sacaban corriendo. Sufrimos y luchamos mucho hasta cuando ya pudimos formar unas reuniones y sacar directivos. Hemos sufrido mucho, pero siempre hemos sabido llevar con orgullo y valentía la sangre Pijao (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).

Aquí se revela la visión histórica del «Pijao bravío, invencible, indomable», aquel que a pesar de las dificultades y los peligros está preparado para enfrentar valientemente los obstáculos. Este es el Pijao que se jacta de su «pija¹²⁸» (pene) como símbolo de arrojo y valor, de honor y de integridad, tal como se infiere del relato de la mayora Rosa María Olaya:

[Cuando se hizo la recuperación de Las Delicias] yo no sentía nada, ni miedo me dio; aquí habíamos muchos compañeros que no se nos daba nada, hacíamos lo que nos mandaba la directiva. Más que todo nos tocaba la cocina, hacer semejantes olladas comunitarias para darle a la gente, para que no aguantaran hambre, porque de verdad entraron fue a trabajar, ellos no se estaban quietos, unos iban por un lado a trabajar, otros por otro, y fue ya que se le dio otra cara a la finca con mucho esfuerzo y mucho sacrificio que la gente ni se imagina toda esa berraquera que se le puso a esto. (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, OCTUBRE DE 2021).

En paralelo, se identifica una *narrativa de la crisis interna y la envidia* con la cual se expresan diferentes tensiones relacionadas con el proceso colectivo. En esta narrativa se “construyen enemigos”, a quienes se endilgan características y actitudes que atentan contra las personas y el proceso, al tiempo que se agencia un posicionamiento reivindicativo del sí mismo que, en algunos casos, resalta cualidades heroicas, memorables, valientes. Un ejemplo lo tomamos del mayor Gustavo Vaquiro, quien hace unos años decidió alejarse del RISC: “me vine por envidia, hay personas que no les gusta que se progrese, entonces eso tampoco es así; a mí me gusta trabajar y hacer trabajar y

¹²⁸ Haciendo referencia a la versión que dice que a los Pijaos los invasores españoles los nombraron así por contar con un pene grande que nunca ocultaban, ni siquiera en las batallas.



eso es bonito: el progreso y muchas cosas se han dejado de funcionar allá” (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, OCTUBRE DE 2021).

Frente a las narrativas externas, se identifican dos que se han posicionado en la memoria y el discurso de los habitantes no indígenas del municipio. Estas dos narrativas se han venido transformando en los últimos años, debido al trabajo realizado desde el RISC en relación con el territorio recuperado, aunque aún siguen vigentes. Ellas son: ***los indígenas son roba tierras y los indígenas son guerrilleros***.

Frente a la primera narrativa, para el caso de San Antonio ella ya se encontraba posicionada desde antes que iniciaran las recuperaciones de territorio en el municipio (año 2001). Venía heredada de los procesos del plan del Tolima, donde las recuperaciones de facto se venían realizando por parte de los Pijaos y Nasas desde la década de 1920 con Quintín Lame:

con la movilización política liderada por Manuel Quintín Lame en los años veinte y treinta, ante la respuesta negativa de los gobiernos se produjo la decisión de conformar un Consejo Supremo de Indias (la primera propuesta de gobiernos autónomos indígenas del siglo pasado), y adoptar una estrategia de ocupación y recuperación de hecho de los territorios indígenas; en este Consejo participaron las comunidades indígenas de Natagaima, Coyaima, Velú y Ortega, en el Tolima (MACÍAS, ROBAYO Y GARZÓN, 2014, p. 2).

Una segunda fase de las luchas por la tierra en el siglo XX en el Tolima, se da desde la década de 1970, como parte de la plataforma de lucha del naciente CRIT, cuya creación se asocia en la memoria de los comuneros Pijaos con los procesos organizativos en torno a la recuperación de territorios, sobre todo en la década de 1980. Luego viene la Constitución de 1991, que da un nuevo impulso a los procesos de recuperación territorial. Todos estos procesos posibilitaron que se creara un imaginario estigmatizante y criminalizador de los procesos indígenas relacionado con la reclamación territorial, que a su vez fue fomentado y posicionado por los terratenientes de la región. Y es en ese contexto que se da el proceso de recuperación de Ima en San Antonio, cuestión que explica los señalamientos de “comunistas” y las agresiones que sobre los fundadores del proceso Pijao ejercían instituciones como la policía.

Ahora bien, en los testimonios de los manayax líderes del proceso de recuperación de Ima en el RISC, encontramos argumentos con los cuales se intentan explicar los factores que los llevaron a realizar estas acciones territoriales, que están relacionados con el abandono de las fincas, problemas de seguridad, incidencia del narcotráfico y presencia de grupos armados en la zona, prácticas de abigeato, entre otros ya tratados. Estos



argumentos llevan a los recuperadores de Ima a señalar que, en lugar de afectar a la comunidad con sus acciones territoriales, están contribuyendo a solucionar problemas relacionados con estos territorios. Es decir, esta narrativa de los “indígenas robatierras” tiene su contra discurso, en el que los acusados, además de no aceptar los señalamientos e incriminaciones, presentan las recuperaciones como soluciones a problemáticas de la región:

Esta finca que recuperamos se nos estaba convirtiendo en un problema social gravísimo, porque lamentablemente, no sé si es solo aquí en San Antonio o en todo el mundo, en todo Colombia, pero siempre a los indios los tratan de ladrones, como lo peor. (...) En base a eso, dijimos: “¿cómo hacemos?, necesitamos territorio y esto se nos está convirtiendo es en un problema, entonces tomémonos la finca, recuperémosla y le ponemos orden”, y gracias a Dios hoy es una finca ejemplo. (...) Eso nos significó una discriminación social terrible, porque a toda hora nos tildan de ladrones, de invasores, robatierras. Pero de pronto ellos no tienen la culpa, en medio de la ignorancia de la gente uno al que se deja explicar, uno le explica. Y sí, mucha discriminación, gente que se mete con uno. ¿Qué clase de personas son las que estaban más agresivas con nosotros en ese momento cuando entramos en la recuperación? Los que se beneficiaban de esa finca, digo yo, los que metían los animales allá a comer pasto; esa era una finca que mantenía los montes azotados, porque todo el mundo entraba y aserraba palos, cortaba leña, hacia lo que se le daba la gana. Esos son los que hasta el momento mantienen muy bravos con nosotros. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JESÚS EMILIO OLAYA OLAYA, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2020).

En lo que refiere a la segunda narrativa externa que dice que *los indígenas son guerrilleros*, ella deriva, en gran medida, de los diálogos que los líderes del RISC sostuvieron con las comandancias locales de las Farc-ep para paliar problemáticas sociales y territoriales. Estas negociaciones tuvieron que ver con la decisión de los pueblos indígenas de no permitir presencia de actores armados en sus territorios, de ningún tipo, sean ellos regulares o irregulares. La estrategia para el relacionamiento con los grupos armados ha sido la del diálogo y la concertación, ya que la otra vía sería la de la confrontación, cuestión impensable por parte de los manayax del RISC:

Esa vez que entramos coincidió, lamentablemente, yo no sé cómo, que ese fin de semana, como al otro día de haber llegado a la recuperación, hubo una toma guerrillera en la administración municipal. Y de ahí se pegaron los administradores públicos a decir que nosotros estábamos amangualados con ellos, para nosotros entrar aquí, según ellos, a hacer desorden público, y nos catalogaron como guerrilleros; y póngale cuidado que nosotros fuimos a dejarle un documento al alcalde, que en ese entonces era el desaparecido Belisario Tao. Y le dijimos: “alcalde, es que nosotros, la comunidad del resguardo, estamos en este proceso de recuperación, iniciamos ayer, antier, y venimos a decirle que nosotros queremos continuar con esto, y que usted nos apoye para que el gobierno nos ayude, para que esto se legalice y que se le pague a la señora, a los que tienen la escritura de eso, que se le pague los derechos para que eso sirva para la ampliación de resguardo”. Y nos dijo: “sí señor, ya sé que ustedes están allá y se me salen ya de allá, porque les voy a mandar el ejército ya para que lo saqué de allá”, fue lo que nos contestó el hombre. Y le dijimos: “alcalde, pero por qué si nosotros lo que queremos es laborar allá, queremos recuperar ese territorio para los jóvenes y jovencitas indígenas que están formando sus nuevos núcleos familiares y que quedaron sin pancoger, porque usted sabe que en el resguardo solo pudimos constituir 35 pancogeres y que somos 56



familias. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON MANAYA DEL RISC, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).

Hay que reconocer, frente a esta narrativa externa, que ella también se posicionó debido a la participación de unos pocos comuneros en las dinámicas del conflicto, sobre todo en calidad de “auxiliadores” de la guerrilla. Según se ha establecido, fueron casos particulares y aislados, ya que por acuerdo interno se definió, desde los inicios del proceso, que quienes hicieran parte de grupos armados quedaban suspendidos del RISC hasta que volvieran a la vida civil. De hecho, en los testimonios se identifica como uno de los argumentos reivindicativos de la recuperación del territorio de Las Delicias, la necesidad de ampliar el resguardo para que los jóvenes no se vincularan con grupos armados, legales o ilegales, y más bien conformaran nuevos núcleos familiares y tuvieran lugar donde trabajar:

Yo si quería que la recuperación de verdad siguiera flotando hacia adelante, y que sea para beneficio de las mismas familias y de las demás familias que vienen, porque hay que pensar en los hijos primero. Cuál es el pensamiento de eso: qué los hijos se van creciendo y hay un territorio, y en lugar de dejarlos ir, que unos salían para la guerrilla, que otros para el ejército, más bien procuráramos a no dejar a los hijos irse para allá, que se quedan a trabajar aquí. Por eso decíamos que íbamos a medirles un pedazo de tierra y que trabajen. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

Como se ve, la recuperación también se entiende como estrategia contra el reclutamiento de los jóvenes indígenas, ya que si ellos tenían lugar y modos de trabajar en el territorio sería más difícil su reclutamiento por parte de los grupos armados. Ya la vinculación tendría que ser de manera forzada, como efectivamente se presenta en algunos casos con los Pijaos y con los jóvenes de otros pueblos indígenas en el país.

Finalmente tenemos una meta-narrativa situada en el *plan de vida y proceso de recuperación de Ima*, que asume como premisa que “la Madre tierra [Ima] es nuestra vida, nuestro trabajo, nuestro gozo y sufrimiento, es el verdadero origen de nuestras costumbres y cultura” (RISC, 2005, p. 2), la cual contribuyó a organizar los esfuerzos para la liberación y recuperación de Ima. Y esto se realiza a través de un plan estratégico «de vida». Es decir, todo este intrincado proceso en torno a las recuperaciones territoriales tiene su fundamento en la plataforma de lucha del pueblo Pijao, expresado contemporáneamente en los «planes de vida» indígenas, que son entendidos básicamente en dos perspectivas: una que los presenta como instrumentos de planificación: “el plan de vida es reconocido por el Estado como instrumento para la interlocución y ejecución de proyectos que afectan el orden interno y por ende la supervivencia como colectividad” (CONTRALORÍA TOLIMA, S.f.). En esta perspectiva se asumen los planes de vida



como instrumentos para la estructuración de programas y proyectos de inversión para las entidades territoriales indígenas (resguardos), en el marco de la proyección de la inversión pública nacional establecida en el artículo 339 de la Constitución Política de Colombia (sobre los planes de desarrollo).

Una segunda perspectiva hace énfasis, más allá de la dimensión técnica, del sentido reivindicativo de la diferencia que se concreta en los planes de vida como instrumento de planificación. Aquí se cuestiona el horizonte de desarrollo y de organización socio territorial que impone a los indígenas el Estado-nacional moderno colonial, razón por la cual los «planes de vida» se presentan como respuesta a los «planes (y perspectivas) de desarrollo» occidentales, siendo una herramienta de planificación colectiva, diferencial e integral sustentada en la cosmovisión de los pueblos y en su historia tradicional, por lo que reconoce e incorpora a la planificación las necesidades y aspiraciones de los pueblos en su contexto diferencial (KUIRU, 2014).

Para el caso del RISC, el Plan de vida realizado en el año 2005 tuvo como lema: “La unificación de un pueblo para la construcción de su futuro”, y desarrolló como uno de sus ejes centrales la recuperación de territorios, proyectando acciones que se concretarían, con los años, en el proceso de recuperación de Ima:

Yo recuerdo que en ese debate autónomo para la construcción del plan de vida, cuando la primera sede del resguardo ya estaba como diciéndonos adiós, hicimos esas charlas en ese árbol espinoso que hay al lado de la carretera y ahí tomamos como primer principio que la recuperación del territorio nunca deja de ser un mandato dentro de la ordenanza de la organización. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

Si bien el Plan de vida del RISC es formalizado en el año 2005, sus discusiones resumen el debate regional que, desde la década de 1990, se venía realizando en el sur del departamento del Tolima sobre la necesidad de recuperar los territorios para fortalecer el proceso indígena y lograr autonomía social, territorial, judicial, económica, cultural. Estas discusiones regionales son recogidas en Plan de Vida “El convite Pijao: un camino, una esperanza”, documento que sintetiza la visión de mundo del pueblo Pijao en relación con su historia y sus perspectivas de vida actuales y futuras. Este plan regional fue cosechado en el año 2002, e incidió posteriormente en el proceso local del municipio de San Antonio, tal como lo recuerda el mayor Gustavo Váquiro:

Esta recuperación nace en el Plan de Vida [del pueblo Pijao] que se inicia entre los años 1997, 1998 y 1999, y que se digitó a inicios de los 2000 [2002]. El Plan de Vida se hace entre Paeces [Nasas] y Pijaos [Panax Pexus]. Luego de eso empezamos a realizar nuestro plan de vida propio [del RISC], que nos orientaba a la recuperación de territorios. En esas recuperaciones fue clave el trabajo jurídico con el doctor Miguel Vázquez, la doctora



Irene Cecilia Rojas Birry y otros asesores del Plan de Vida, porque ya se miraba la necesidad de que la comunidad tenía un territorio muy pequeño y en esos planes se trazó recuperar territorios a corto, mediano y largo plazo.

Cuando definimos nuestro Plan de Vida, las primeras fincas que se miraron [para la recuperación] fueron Las Delicias, en el sector de La Holanda, y toda esa parte. Es que nosotros no nos metimos allá a la loca, eso fue planificado. Incluso nosotros teníamos ya pensada una estrategia jurídica desde el Plan de Vida, y por eso es que se inicia la recuperación con el apoyo del doctor Miguel Vázquez, porque ese trabajo se hizo siempre con la comunidad y siempre la visión fue con la comunidad, eso no lo hizo Gustavo Váquiro, ni Pedro “Guarumo” Patiño, ni Orfilia Salazar, ni Jerónimo Guzmán, ni la familia Villalba solos, sino todos al tiempo, así algunos luego se hayan dividido. Pero de todas maneras teníamos el apoyo jurídico, teníamos el apoyo de la doctora Irene y de toda esa gente que nos orientaba. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

Una de las narrativas más recurrentes en la perspectiva histórica del proceso de recuperación de Ima en el RISC, en relación con el Plan de Vida, es la de la **recuperación territorial para recuperar la cultura y la vida** propias del pueblo Pijao. Esta narrativa se enuncia a través de expresiones como “hay que recuperar el territorio para recuperar la cultura”, o “sin el territorio no tenemos nada”, o “tener territorio es tener vida”, y tiene como fundamento la planificación, la autonomía, la articulación con otros pueblos (Nasa) y el amparo jurídico frente a la necesidad imperiosa de ampliar los espacios de vida para realizar la vida propia, para estar en el mundo a la manera Pijao. Esta narrativa es tan importante que hace parte de la memoria colectiva y de las diferentes expresiones culturales que se han creado en el RISC para conmemorar el proceso de lucha territorial. Por ejemplo, el mayor José Claudio Payán [QDEP], músico, compositor, manaya fundador del RISC, escribía en su canción «Rescatando lo nuestro»:

En el año 2001, el día 23 de febrero¹²⁹
Se tomaron las Delicias, La Holanda y Alto Bello.
La señora Irene Rojas, la india que dirigía
A recuperar las tierras nos acompañó aquel día.
Vinieron treinta familias, para poner el dominio
Entre ellos venían mayores, muchas mujeres y niños.
(PLAN DE VIDA RISC, 2005, p. 48)

Situarse en esta posición de recuperadores de Ima a partir de ocupaciones de hecho implicó, en los primeros momentos, múltiples dificultades, no sólo por la ocupación en sí misma sino por el trabajo que requería sostener el proceso en el tiempo, en un contexto donde la precariedad económica de las y los manayax era lo común, tal como cuenta el mayor Gustavo Váquiro (2021): “Ese primer año fue duro porque la gente iba con esa voluntad a trabajar, pero es que no había con qué sostenerse si no era con el trabajo propio”. Por esto la recuperación territorial se entendió, desde las discusiones iniciales

¹²⁹ Hay diferentes versiones sobre la fecha exacta en la que se realizó la ocupación de la finca Las Delicias, aunque todas coinciden en que fue en el mes de febrero de 2001.



del Plan de Vida hasta su definición e implementación, como un proceso étnico con vocación colectiva y de carácter comunitario. Esto quiere decir que la recuperación de Ima no se puede entender si no es a través de la reivindicación cultural expresada en el proceso de reetnización; y la reetnización no se puede entender si no es a través de recuperación de la tradición cultural que posibilita el acceso a la tierra, de las formas organizativas colectivas propias para estar y ordenar el territorio a la manera nativa, y del trabajo comunitario como soporte del proceso territorial.

Por otro lado, en este proceso de proyección y organización territorial que posibilita el Plan de Vida también se reconocen *problemas internos*. Los Pijaos del RISC son conscientes de que, como dice la manaya Diana Isabel Villalba (2022): “no todo se puede ordenar, y este proceso de querer ayudar a sostener el resguardo a veces genera desequilibrios muy grandes en la comunidad y en uno mismo”. Con todo y que se promulga la defensa de lo colectivo, de lo propio, de la autonomía, del compromiso con la cultura, las tradiciones y la vida, el proceso crea sus propias contrariedades, que algunos manayax no reconocen como un asunto estructural sino, por el contrario, como dificultades generadas por sujetos individuales, en momentos y frente a situaciones particulares.

Muchas veces se asume una defensa acérrima del proceso colectivo, y se construye una narrativa «hacia afuera» que lo reivindica y defiende de cualquier polémica. Mientras tanto, en el «adentro» del proceso, son múltiples los factores que generan discrepancias, ya sea en la aplicación de justicia, o en la distribución de recursos, o en la delegación y transición de las instancias de autoridad interna, o en la adjudicación de trabajos, o en el reconocimiento de contribuciones actuales o históricas, cuestiones que no se contemplan en el Plan de Vida, “como si esos problemas, esos desequilibrios o esas desarmonizaciones no hicieran parte de la vida. Es que cuando nosotros realizamos el Plan de Vida no es que se nos hayan olvidado estas dificultades organizativas, es que teníamos otros problemas más urgentes que resolver”, reflexiona el manaya Jerónimo Guzmán.

En estos debates internos ha habido casos en los que las acusaciones son tan graves, que se ha considerado que no se pueden atender a través de la implementación de justicia propia, entre otras por no contar con recursos e infraestructuras que posibiliten este ejercicio. Casos de abuso sexual y otras violencias de género, robos, desfalcos e,



incluso, acusaciones de asesinatos, se han tenido que enfrentar y reflexionar como parte de las dificultades inherentes al proceso colectivo:

En una época nos tocó abolir lo del proyecto ganadero, porque ese proyecto nació mal nacido. En esa época nombraron a un compañero, hijo del gobernador, y él hacía y deshacía con el proyecto. Se perdió un poco de ganado porque el hombre se mantenía tomando trago en Villahermosa y abandonó el trabajo. Entonces yo puse eso en conocimiento a los veedores del proyecto y por eso empezaron a cambiar las cosas. Ese proyecto había nacido con un salario mínimo para el vaquero, pero unos decían que no se podía tener un salario mínimo para esa persona porque era de la misma comunidad que es dueña tanto como cualquiera del proyecto. Entonces eso generó peleas internas y por eso ese proyecto nunca funcionó y después de eso cayó, hasta que se logró rescatar unos años después, porque la gente se puso de acuerdo y ahí sigue funcionando, parece que bien. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

Todas estas narrativas indican las complejidades que ha enfrentado el proceso de recuperación de Ima como proceso colectivo indígena de cara a su consolidación, en un contexto en el que al tiempo que se reivindica autonomía como criterio fundamental de la lucha territorial, se ha requerido de un cierto grado de institucionalización a través de instrumentos como el Plan de Vida, que si bien ha servido para concretar y orientar acciones para la defensa integral de Ima (en lo ambiental, en lo político, en lo económico-productivo, en lo cultural, frente a la violencia), no consigue abordar la complejidad que implica la lucha territorial. Con todo, en este periodo de 1993 a 2006 el RISC consigue consolidar una ruta de acción colectiva que ha permitido la resolución de múltiples problemas y necesidades, y ha creado sus propias contradicciones y desafíos.

6.4 (iv) Desequilibrios en el RISC: crisis interna, disputas antagónicas y desalojos (2006-2018)

Luego de un periodo de consolidación que duró aproximadamente 13 años (1993-2006), inicia en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma una etapa de crisis estructural configurada por factores como el debilitamiento de los “liderazgos fundadores”; el ingreso de nuevos comuneros¹³⁰, algunos de ellos no indígenas, que con el tiempo comenzaron a exigir su participación activa como miembros de las instancias de gobierno interno (cabildo y comités de trabajo), ya que consideraban que cumplían con los requisitos establecidos en la ley interna para poder elegir y ser elegidos; críticas y tensiones internas al proceso de recuperación de Ima por el uso de estrategias como la “ocupación de hecho” de territorios; señalamientos hacia el cabildo por corrupción en la

¹³⁰ Este ingreso se da por diferentes vías: ya fuera porque emparentaban con manayax del resguardo, o porque algunos comuneros traían a familiares que hasta el momento no se autoidentificaban como indígenas pero que comenzaron a hacerlo, estratégicamente, para recibir “los beneficios de ser indígena” en lo que refiere a acceso a tierras y programas sociales (educación, exención del servicio militar para jóvenes varones, salud).



administración de recursos; conformación de una estructura de gobierno (cabildo) paralela a la elegida en el año 2014, derivando en acusaciones mutuas, amenazas, problemas jurídicos y profundas divisiones al interior de la comunidad.

Al tiempo que se presentaba esta crisis interna, desde afuera la justicia occidental comenzó a intensificar las acciones judiciales y policivas para el desalojo de la comunidad de la finca Las Delicias, ocupada desde el año 2001. Estos intentos de desalojo habían iniciado en el año 2006, pero se recrudecen a partir del 2014 debido, entre otras cuestiones, a las pujas internas de poder, llevando a que en el año 2017, a través de un operativo judicial y policivo, la justicia occidental consiga desalojar del territorio a la familia Torres Guzmán, que se ve obligada a ocupar un polideportivo (planchón) del área urbana del municipio de San Antonio, con el apoyo de un número significativo de manayax del RISC y otras comunidades Pijao de la región. Evidentemente fue una estrategia para presionar a la administración municipal y otras instituciones del Estado, para que resolvieran la situación habitacional de la familia desalojada y de las otras vinculadas al proceso de recuperación de Ima en la finca Las Delicias. Estos procesos de desalojo se mantuvieron hasta el año 2022, por lo menos uno anual, a pesar de que la comunidad del RISC fue reconocida desde el año 2018 como víctima individual y colectiva del conflicto armado interno colombiano¹³¹, cuestión que obliga al Estado colombiano a operar acciones administrativas de reparación, entre ellas, el acceso a territorio para ampliación del resguardo.

A esto se suma que en el mes de julio de 2017 mueren, en un accidente de tránsito, los dos médicos ancestrales del RISC, la mayora Alba María Yate y el mayor Benjamín Villalba, acontecimiento que, para algunos Pijaos, es evidencia y consecuencia clara de la profundidad de los desequilibrios que se vivían en este periodo en el territorio, en la comunidad y en los procesos sociopolíticos en el RISC. Sobre la muerte trágica de los médicos ancestrales, una manaya del resguardo comentó algún día:

ahí se vio toda la fuerza que tuvo esa desarmonización en la comunidad, todas esas envidias, esas acusaciones que se hacían los unos a los otros, todas esas malas energías que anduvieron por la comunidad. Y como los médicos son mediadores de todas esas malas fuerzas que son muy poderosas, pues ellos también se vieron afectados. Y mire lo que pasó. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON MANAYA DEL RISC, SAN ANTONIO, 2022).

¹³¹ Este reconocimiento quedó formalizado en la Resolución No. 2018-87955 del 8 de noviembre 2018 de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.



En este panorama de desequilibrios, entendido como una crisis estructural del proceso de recuperación de Ima, se constituyeron diferentes narrativas vinculadas a los factores que generaron la desarmonización. En primer lugar, encontramos la ***narrativa de la tensión entre legalidad-ilegalidad*** de la recuperación de tierras en el proceso interno del RISC. A pesar de que la recuperación de la finca Las Delicias fue producto de un consenso, este no fue general entre la comunidad, cuestión que llevó a que el proceso tuviera fuertes detractores, tanto internos como externos. Desde los inicios los manayax recuperadores esperaban la oposición de algunos sectores campesinos y de terratenientes de la región, al tiempo que pensaban que al interior del proceso los desacuerdos perderían fuerza, una vez se hubiese dado la ocupación. Pero esto no fue así. Algunos actores de la comunidad decidieron no solo no participar, sino oponerse a la recuperación bajo el argumento de la “ilegalidad” de esta acción:

Yo en ese tiempo estaba en Bogotá. Cuando yo vine, hacía como quince o veinte días que se habían tomado esa finca. Ese lunes que llegué había comunitario. Yo subí al resguardo a hacer el trabajo comunitario y cuando llegamos al portón ese pa’ coger pa’ abajo, pa’ donde Albertico Olaya, yo vi un poco de banderas blancas, las del CRIT, las de la paz. Y yo: “uy, pero ¿qué son todas esas banderas?” Entonces, un señor dijo: “luego usted no sabía que los indios de Las Palmeras se tomaron la finca Las Delicias?” ¡Yo no sabía!

(...) Yo duré aquí como unos veinte días cuando ellos llegaron a buscarme, el gobernador y la directiva [del resguardo]. “¿Compa, para ver si usted nos va acompañar allá en la recuperación de la tierra de Las Delicias?”, me preguntaron. Yo les dije que no, que qué pena, yo allá si no me meto, porque nosotros tenemos las parcelas en la finca Las Palmeras, que es legal porque nos la dio el gobierno, y eso de irnos a meter allá a mí no me gusta. Yo sé que esa finca es de la doctora Isabel Cristina, porque nosotros íbamos allá a contar el ganado y a deslinchar y a marcar las vacas. Yo sabía que esa finca era del marido de la doctora. Entonces ellos me insistieron: “ay, camine nos acompaña y métase allá, que allá le damos un lote”. Les dije que no, que yo no podía. Yo no había ni siquiera limpiado el lote que me correspondió de Las Palmeras, mucho menos irme a meter allá a avariciar más tierras. Entonces y no quise ir. Y ellos se disgustaron conmigo por eso, porque yo no los quise acompañar ni me les quise meter allá a Las Delicias, porque a mí me gustan las cosas legales. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON MAYORA FUNDADORA DEL RISC, SAN ANTONIO, JUNIO DE 2022).

En paralelo a esta narrativa de lo legal-ilegal, que se sustentaba bajo el argumento de: “nosotros tenemos las parcelas en la finca Las Palmeras, que es legal, que nos la dio el gobierno”, se encontraba la ***narrativa de la tensión entre legitimidad-ilegitimidad*** en la recuperación de tierras por las vías de hecho. Aquí la tensión se presenta entre dos argumentos, uno que dice que los indígenas del RISC “no necesitamos más tierra” o “meterse allá es avariciar más tierras”, contrariado por aquel que señala, primero, que la población del resguardo está creciendo, ya sea porque los hijos han hecho su propia familia o porque han llegado nuevas familias al territorio, y este ya es insuficiente para albergar a tanto Pijao. Pero hay un segundo argumento que supera la contingencia del crecimiento y la densidad poblacional, relacionado con la necesidad de recuperar a Ima,



esto es, de recuperar los territorios ancestrales Pijaos para volver al origen. Para los líderes del grupo mayoritario de Pijaos del RISC que apoyaron y aprobaron la ocupación de la finca Las Delicias, este era el argumento fundamental en el proceso, lo cual hacía a la recuperación de Ima completamente legítima.

Otro asunto que configura la legitimidad del proceso de ocupación de la finca Las Delicias es el diseño político de la estrategia de recuperación: la decisión se tomó colectivamente mediante asamblea, y fue informada a las autoridades municipales (incluyendo a la guerrilla de las Farc-ep, que ejercían autoridad de facto en la región), cuestiones que se evidencian en el testimonio de una manaya que participó en la recuperación de Las Delicias:

Nos organizamos todos después de haber hecho la asamblea general; en una tarde tomamos la decisión de irnos para allá, para ver qué pasaba. Eso se pasó aviso a todas las entidades a las que había que informar [Alcaldía, Personería, Defensoría del Pueblo, ANT, entre otras], para que después no tuviéramos el inconveniente de que nos dijeran que estábamos haciendo mal las cosas. No, a todas las entidades que había que informar se le informó, y se hizo un documento que se envió dando aviso de que nosotros íbamos a tomar legítimamente esa decisión de hacer esa recuperación. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MANAYA DEL RISC, SAN ANTONIO, OCTUBRE DE 2021).

Aquí se legitima la recuperación como una acción que expresa la soberanía de la comunidad respecto a la problemática del acceso al territorio, y se presenta como una acción de hecho por los incumplimientos del Estado frente a la devolución de los territorios ancestrales del pueblo Pijao. Aquí la legitimidad se sustenta en el consenso de la comunidad, y en la autoridad que le confiere a la recuperación haber sido decidida, organizada, ejecutada y soportada por “la voz del pueblo”.

Otra narrativa importante para caracterizar la crisis de este periodo es la ***solidaridad de causa (respaldo per se)***, en la que algunos manayax asumen que todo aquel que se encuentre vinculado al proceso de recuperación de Ima tienen la responsabilidad y la obligación de apoyar las recuperaciones «de hecho». Esta narrativa no fue controvertida en el discurso (en general la comunidad decía estar de acuerdo, así fuera forzados por las circunstancias), pero sí en la acción, ya que muchos comuneros no acompañaron efectivamente la ocupación. Esto generó rencillas y se convirtió en fermento de una disputa por el liderazgo del RISC, que derivó en la conformación de una “directiva (cabildo) paralela”. Si bien en los testimonios recopilados no aparece el tema de la recuperación de Las Delicias como evento detonante para la constitución del paracabildo, sí se identifica que la consideración de ilegalidad e ilegitimidad de este proceso por parte de algunos liderazgos, contribuyó en la división antagónica de la comunidad. Y



esta división implicaba a todos los comuneros, ya que requería de sus solidaridades, ya fuera a favor o en contra de los diferentes procesos que se llevaban a cabo, entre ellos la ocupación de territorios.

En este contexto de división antagónica interna se posiciona la *narrativa de la parcelación de la tierra*, que en síntesis tiene que ver con pensar el territorio en términos de “propiedad” susceptible de ser dividida, así se tratara de «territorios colectivos», como en el caso del resguardo. Frente a esto, algunas manayax Pijaos como la mayora Carmenza Aroca y la lideresa Diana Isabel Villalba coincidían en la premisa de que si se divide (si se parcela) el territorio, se divide la comunidad. A esta situación de la parcelación se oponía aquella en la que a la “recuperación” se le entiende en tanto sanación y equilibrio de Ima, a quien se ve como un ser/organismo integral que no puede ser dividido, fraccionado, desintegrado arbitrariamente, ya que, como dice el mohán Pijao Dagoberto Moreno de la comunidad de Mesones (Ortega): “lo que pasa con el agua de la montaña luego se siente en el agua del plan”.

Esta dinámica de la “parcelación” pareciera una concreción local del criterio de “fabricación de la fragmentación” propio del capitalismo (HARVEY, 2009), la cual tiene incidencias tanto en las dinámicas territoriales como en las comunitarias, ya que crea dinámicas socio-espaciales concebidas para impulsar los flujos productivos del mercado y las formas de ordenamiento territorial ligadas al crecimiento económico, quedando los territorios y los sujetos rezagados a las condiciones e intereses del capital. La parcelación, en tanto fragmentación socio-espacial, la podríamos explicar como expresión local de la producción de espacio requerida por el sistema capitalista para dar «coherencia estructurada¹³²» a la producción mercantil y al consumo (HARVEY, 2009, p. 349). Esta dinámica de la parcelación tiene su contra narrativa al interior del RISC, tal como la expresa el manaya Jerónimo Guzmán:

Es que nosotros no negociamos con la madre (Ima), nosotros no vendemos la madre. Hablar de parcelación es hablar de partes, de fronteras. Como que se parte el territorio, pero no se tiene en cuenta que el territorio es uno solo, es el territorio ancestral Pijao, y eso es lo que estamos recuperando, [la posibilidad de] estar juntos, no separados, no parcelados. Pero es que hay gente que no entendió eso. O que no le interesaba eso, mejor dicho, porque venían era por su pedazo de tierra y nada más, como cuando se reparte el pastel, pero el resto del proceso no les interesaba, y eso generó mucho conflicto, mucho desequilibrio en la comunidad. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

¹³² Para David Harvey (2009), la «coherencia estructurada» abarca las formas y tecnologías de producción, así como las tecnologías, cantidades y cualidades del consumo, los patrones de demanda y oferta de trabajo, y las infraestructuras físicas y sociales que requiere el capitalismo para su desarrollo (p. 349).



Junto con la idea de la parcelación como expresión productivista de administración del espacio local, encontramos otra narrativa vinculada a los procesos sociales de ordenamiento territorial en la región. Es la ***narrativa de la defensa/oposición al poder terrateniente***. En este periodo se evidencia, al interior del RISC, una tensión entre quienes defienden el *statu quo* de la propiedad de la tierra (“Yo sé que esa finca es de la doctora Isabel Cristina”; “yo sabía que esa finca era del marido de la doctora”), y quienes lo interpelan bajo dos premisas claves: la primera, de tipo práctico, tiene que ver con la necesidad de ampliar el resguardo para albergar a las nuevas generaciones de familias Pijaos que van surgiendo, tal como lo cuenta el mayor Gustavo Váquiro:

Luego de que recuperamos Las Delicias, la próxima finca que continuaba era La Samaria y terminábamos con Barro Blanco, ahí terminaba el territorio [que habíamos proyectado para la ampliación] del resguardo; eso quedó trazado en el Plan de Vida, pero la cosa es que el plan de vida se quedó dormido. El fin era tener tierra suficiente, no para nosotros formar terratenientes como esos que tienen tierras hasta lo que alcancen a mirar con los ojos, no, sino para darle a los hijos que ya empezaron a formar sus familias, para que tengan suficiente territorio para trabajar, porque desgraciadamente a los indígenas en Colombia nos midieron con 3 hectáreas máximo, pero los terratenientes sí pueden tener lo que les dé la gana y ellos sí tienen con qué comprar, esa es la tristeza. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON EL MAYOR GUSTAVO VÁQUIRO, SAN ANTONIO, 16 DE OCTUBRE DE 2021).

La segunda premisa, de tipo político, está relacionada con el proceso de recuperación de Ima en lo que refiere a recuperar la madre Ima en contra del poder terrateniente que la tiene apresada. Aquí no se trata solamente de interpelar la estructura de la propiedad de la tierra en la región, sino también el uso que se hace de ella, ya que los terratenientes latifundistas (aunque también pasa, en una escala menor, con los pequeños propietarios campesinos y los mismos indígenas) agreden a Ima con sus proyectos de monocultivos, con los proyectos extractivistas, con el uso de agroquímicos, con sus parcelaciones, con sus fronteras, con su supuesta e impuesta “productividad”, según reflexiona el manaya Jerónimo Guzmán:

No, eso de las fronteras, de partir el territorio, es de ellos [de los terratenientes]; para nosotros no existe esa concepción. Para ellos sí, porque tienen el deseo y el proyecto de quedarse con los territorios indígenas pensando solo en la parte productiva, porque saben que este es un suelo totalmente rico, qué es una tierra bendita, que es sagrada. Y por eso también ha sido el exterminio, el desplazamiento, toda la violación y el atropello que han proyectado contra nosotros y que aún sigue, eso no descansa, eso continúa. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

De todas formas, los comuneros del RISC son conscientes del poder que tienen los terratenientes de la región. Saben del poder que da la propiedad de la tierra, y saben que este poder les ha permitido a los latifundistas acumular un capital simbólico importante en las dinámicas de la región, donde se les conoce como “las familias de bien”, “las familias prestantes”, “las grandes familias tradicionales”. Sabiendo de este poder, los



Pijaos moderan sus reclamaciones y acomodan sus estrategias. Un ejemplo de esto es el reconocimiento que hacen de los “derechos catastrales” que tienen los terratenientes reclamantes de la propiedad de la finca Las Delicias, al tiempo que defienden la propiedad ancestral del pueblo Pijao sobre los territorios ocupados y otros que falta por ocupar. Frente a esto, los Pijaos han asumido como parte de su estrategia de lucha jurídica solicitar al Estado colombiano que indemnice económicamente a los “reclamantes con derechos catastrales”:

Nosotros llevamos 18 años [en el 2019] haciéndole solicitudes al gobierno de que se le reconozca esos derechos a las personas que adquirieron estos territorios, que se le pague a los que tienen esa escritura nueva, que adquirieron unos derechos, dejaron unas mejoras, unas casas, eso no se puede desconocer. No sé cómo lo lograron, cómo se hicieron a esos terrenos, pero lo lograron, quedaron con derechos. Pero a nosotros también los gobiernos nos reconocieron hace tiempo que sí somos los dueños de todo esto desde la época de la colonia, porque existen documentos antiguos de esa época que nos dan la razón, entonces pues que se les pague a ellos, que se les dé una bonificación económica para que ellos firmen las escrituras en favor de nosotros, y nosotros nuevamente quedar con el territorio recuperado y sin problemas. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON MANAYA DEL RISC, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).

Se evidencia aquí que en la tensión inherente a la defensa/oposición al poder terrateniente hay, por un lado, rezagos de colonialidad, donde se legitima por parte de algunos indígenas el “derecho legal” del terrateniente a la tierra y al poder. En contraposición, se identifica aquella que hace frente y contradice el discurso de la colonialidad incorporada que defiende al explotador. Ahora bien, a pesar de las discusiones antagónicas, se establece que en este periodo no es general aquella posición en la que el indígena le rinde pleitesía al terrateniente. Ya no es común, como cuentan los manayax del RISC que sucedía antes de la década de 1970, que se deba respetar “la propiedad del terrateniente” porque eso garantiza el jornal (trabajo obrero-campesino pauperizado, terraje), o porque evita el ejercicio arbitrario del poder, en contextos donde, como ahora, la justicia estaba administrada por los dueños de la tierra. Solo que ahora, “los Pijaos estamos despertando y apropiándonos de nuestra propia casa”, según dice Jerónimo, para quien no es válido que los terratenientes que se apropiaron de los territorios ancestrales indígenas ahora los llamen “invasores”:

¿Cómo va hacer usted invasor de su propia casa, de su propia tierra? No señor, nosotros lo que estamos es armonizando, cuidando, recuperando y nosotros no lo estamos recuperando para nosotros, sino para las próximas generaciones y para la misma comunidad, para la gente de la región, para cuidar la madre naturaleza, ésta agua, esto que llaman reserva hídrica; nosotros aquí no le estamos haciendo daño a nadie, lo que queremos es que la comunidad perviva, que tenga un futuro por la vía de la legalidad y que se recuperen esas prácticas ancestrales de gobierno propio y que nos las respeten, porque afortunadamente ya las hemos venido recuperando y podemos dejarles a nuestros hijos un futuro aquí en la región. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON MANAYA DEL RISC, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).



A esta narrativa de la defensa/oposición al poder terrateniente la acompaña la *narrativa de la acumulación de tierras*, donde algunos latifundistas, políticos tradicionales e incluso campesinos argumentan que los Pijaos de San Antonio recuperan territorios porque quieren convertirse, ellos mismos, en terratenientes, o que quieren más tierras de las que necesitan. Esta narrativa incluso se ha posicionado internamente en algunos comuneros que, por diferentes circunstancias, se distanciaron de las directrices concertadas internamente y se convirtieron en sus contradictores. Tal es el caso de una mayora fundadora disidente, quien dice: “Yo no había ni siquiera limpiado el lote que me correspondió de Las Palmeras, mucho menos irme a meter allá a avariciar más tierras”. Esto lo señala la mayora para declarar su desacuerdo con la recuperación de Las Delicias, asumiendo (para algunos equivocadamente, como lo demostraría el desarrollo posterior del proceso) que la ocupación tenía como objetivo “la acumulación de tierras” por parte de los líderes que en este periodo hacían parte de las directivas del resguardo (Cabildo).

Las evidencias testimoniales y documentales llevan a contradecir esta narrativa, con el reconocimiento de dos situaciones claves. La primera es la necesidad, indiscutible, de ampliar el territorio para poder “estar en el mundo como Pijaos, para desarrollar nuestros usos y costumbres ancestrales”, según plantea el manaya Pedro Patiño. Dice el manaya Jerónimo Guzmán (2019) al respecto:

En este momento hay muchas comunidades que no tienen el territorio, entonces es muy distinto para un indígena que, mediante la lucha, mediante la gestión del reconocimiento del Estado, logra tener, por lo menos, un pequeño territorio, que es lo que nosotros hemos empezado a lograr a mediana escala, o mejor, a pequeña escala, porque el territorio que tenemos es muy mínimo: 278 hectáreas para 530 personas en este resguardo [al año 2019], el de San Antonio de Calarma. Esto es una muy mínima parte de lo que quedó dentro del Plan de Vida nuestro. Así es que, por todas estas razones, en el 2001 iniciamos la recuperación de este territorio aquí donde estamos, qué es la finca Las Delicias. Y aquí vamos a seguir. (COMUNICACIÓN PERSONAL JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

Si bien el proceso de recuperación de Ima agenciado por vías “legales” posibilitó a los fundadores acceder al territorio de Las Palmeras en el año 2000, hay que reconocer que en, en lo que refiere a la dimensión social de la comunidad, el crecimiento de la población del resguardo y la conformación de nuevos núcleos familiares sobrepasaron la capacidad del territorio de concentrar personas. Esto impacta la situación económica de los indígenas, ya que en el territorio “legal” no hay lugar para implementar nuevos proyectos productivos. Y en lo político organizativo, desde los Planes de Vida del pueblo Pijao y del resguardo se había decidido seguir recuperando a Ima, ya fuera por la vía jurídica o por vías de hecho. Esta narrativa es, pues, contraevidente de las necesidades de



la comunidad, pero aun así logró posicionarse interna y externamente. Al interior, en un grupo de comuneros contradictores de las directivas (Cabildo) de la época. Hacia afuera, se admitía y replicaba la versión campesina de “indígenas robatierras”, desconociendo el carácter reivindicativo ancestral de las acciones de recuperación.

La segunda situación que contradice la narrativa de la acumulación de tierras por parte de las directivas de la época, tiene que ver con el hecho de que algunas parcelas de Las Palmeras eran consideradas como “improductivas” en relación con proyectos definidos en el Plan de Vida del resguardo para el sostenimiento de los comuneros. Esto llevó a que algunas personas propusieran al cabildo la devolución de las parcelas que les habían sido adjudicadas en la “finca legal” (Las Palmeras), para poder acceder a territorio con mejores condiciones productivas en la finca ocupada (Las Delicias). Este es el caso del manaya Jesús Emilio Torres:

Yo entonces les dije que como vamos a recuperar allá y la parcela mía en el resguardo no era apta sino como para ganado, que yo les entregaba la parcela del resguardo y me dan un pedazo allá en Las Delicias. Y así fue, me dijeron un lote en Las Delicias. Me dijeron: “usted vaya y coja lo que pueda...” Y como éramos poquitos los que decidimos participar en la recuperación, porque éramos muy pocos los que se nos veía el arranque, porque a otros les daba miedo, entonces me dijeron “vaya y coja eso”, y yo cogí un pedazo, que es donde está la señora que yo tenía en ese momento. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 15 DE ENERO DE 2019).

No se puede desconocer aquí que, con el tiempo, algunos manayax terminaron con adjudicaciones de territorio en las dos fincas. Consultando con el Cabildo, se señala que no existen datos confirmados sobre esta situación: “no tenemos datos de cuantos comuneros estén en los dos lados, porque eso se modifica constantemente”, señaló una comunera, “pero sacando un aproximado de lo que uno escucha, teniendo en cuenta que en este momento hay 36 parcelas en la finca Las Palmeras y como 27 parcelas en Las Delicias, serían aproximadamente 7 personas que tenemos en ambos lados” (COMUNICACIÓN PERSONAL CON SECRETARIA DEL RISC, SAN ANTONIO, ABRIL DE 2023). Al final, quedaron algunas parcelas “sin doliente” en la finca Las Delicias, “y nosotros decidimos ponerlas a producir, para que eso no quedara ahí abandonado como antes, y para que no entrarán otros y se quedaran con eso”, según dice un manaya con doble parcelación. Pero esta es una situación excepcional, si se tiene en cuenta que, como señalan las autoridades del Cabildo, solo 7 comuneros tienen doble parcelación, de las 111 familias y 585 personas registradas en el censo interno al año 2020.



Otra narrativa que revela el impacto de la desarmonización vivida en el RISC en este periodo es la **corrupción interna**, que inicialmente lleva a una serie de denuncias por la mala administración de recursos del resguardo y deriva en denuncias por robo, abigeato, amenazas, entre otros delitos. Aquí la corrupción se entiende en dos sentidos; el primero ubicado en el orden de la esfera público política, donde se presenta “abuso de posiciones de poder o de confianza para el beneficio particular, en detrimento del interés colectivo, través de ofrecer o solicitar, entregar o recibir bienes o dinero en especie, en servicios o beneficios, a cambio de acciones, decisiones u omisiones” (TRANSPARENCIA POR COLOMBIA, 2017).

Pero la corrupción también es entendida como enfermedad que genera desequilibrios y desarmonizaciones en la comunidad y en los manayax Pijaos. Ser corrupto, en este segundo sentido, es estar enfermo, ya sea porque avaricia más de lo que necesita tener; ya sea porque envidia lo que otros tienen y realiza acciones para conseguir bienes, reconocimientos, beneficios, en detrimento del proceso colectivo; ya sea porque ha desviado su camino hacia la individualidad y el interés particular, socavando su propia razón de ser como sujeto colectivo que se cría mutuamente con los otros. Hablamos de un sujeto corrompido, descompuesto, que pierde su tranquilidad, que está dañado por dentro, un sujeto “que huele feo” y que contamina con su olor la vida de los demás. Y por esto, es un sujeto que para poderse recomponer necesita, además del castigo legal que merecería por sus actos, de un fuerte trabajo espiritual a través de la medicina ancestral, para que recupere el equilibrio y pueda vivir una vida en armonía con la comunidad y consigo mismo.

Desde el año 2011, aunque con mayor intensidad a partir del año 2013, un grupo de comuneros indígenas y algunos mestizos vinculados al proceso del resguardo por la vía de parentesco político (casados con indígenas¹³³), comenzaron a denunciar presuntas irregularidades en el manejo de recursos y otros delitos. Algunos testimonios señalan que las denuncias iniciaron por disputas antagónicas por la administración de instancias de poder internas, aunque, como se verá, efectivamente existen presuntas evidencias de delitos cometidos al interior del RISC (algunos de estos procesos judiciales y fiscales se encuentran aún en trámite), tal como se señala en el siguiente testimonio (que hemos editado obviando señalamientos directos sobre delitos que aún no han sido juzgados):

¹³³ Estos comuneros entran a hacer parte integral de los núcleos familiares registrados en el censo interno del RISC, adquiriendo, según la ley interna, los derechos especiales indígenas.



(...) Yo me quedé pensando que esa era plata de la comunidad. Yo no me aguanto eso, porque a mí me gustan las cosas legales. Entonces vine y le conté a esta [su compañera], y me fui para la finca pensando en dónde demanda uno eso. Aquí no se puede demandar nada porque [las autoridades] son amigos de ellos.

Una noche, como a la una y media de la mañana, me entró un mensaje de voz. Que me viviera [para San Antonio] porque venía la Contraloría [General de la República] al otro día. Yo no me fui a dormir, yo me vine a esas horas de la noche y llegué aquí antes de las seis de la mañana. Llegamos a la reunión y allá preguntaron que el que quisiera hacer denuncias públicamente, nos inscribiéramos. Dieron unos turnos y el cinco me tocó a mí. No eran sino seis denuncias. Denuncias de muchos problemas a nivel del municipio, no solo del resguardo. Entonces yo conté ahí en cámara todo –porque la Contraloría estaba ahí grabando–, lo de la plata que no aparecía, que era plata de la Alcaldía cuando el alcalde era Luis Fernando Rincón. (...)

Luego de esa denuncia hubo una Asamblea en el resguardo. En esa Asamblea casi me cuelgan. (...) ellos lo que dijeron a la Asamblea fue que yo me les había tirado todo, los regalos para los niños y todo, porque ellos iban para Bogotá era a traer los regalos y a traer las cosas, pero eso era pura mentira. (...) Debido a eso, a esa denuncia que hice, me sancionaron, me pusieron a limpiar un lote lo más feo que había, entonces yo no volví por allá. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON EXCOMUNEROS DEL RISC QUE CONFIRMARON “DIRECTIVA PARALELA”¹³⁴, SAN ANTONIO, JUNIO DE 2022).

Es en este periodo que se comienzan a revelar posibles actos de corrupción que, según algunos comuneros contradictores de los liderazgos posicionados en esa época, estaba viviendo el RISC. Esta desarmonización es entendida como resultado de tensiones internas, disputas por el poder, envidias, rencillas familiares, problemas personales, ingreso al resguardo de mestizos que desconocían las luchas indígenas, su historia y sus propósitos, entre otros factores que posibilitaron actos de corrupción, de desarraigo, de intolerancia, iniciándose una serie de denuncias ante diferentes instancias de control y judiciales, muchas de las cuales se encuentran aún en investigación. En el rastreo que se hizo de los procesos judiciales y fiscales sobre personas vinculadas al RISC, identificamos los siguientes:

REFERENCIA DEL PROCESO	TIPO DE PROCESO	DESCRIPCIÓN Y HALLAZGOS RELEVANTES
Denuncia del 12 de septiembre de 2011	Penal	18 miembros del cabildo denuncian al gobernador por desviación de recursos (escuela, ganado). (SIN MÁS DATOS). Fuente: Fallo 006 del 08 de septiembre de 2014
Denuncia del 18 de diciembre de 2013	Penal	Amenazas de muerte entre comuneros del RISC. (SIN MÁS DATOS). Fuente: Fallo 006 del 08 de septiembre de 2014
Resolución 014 Corporación Autónoma Regional del Tolima Cortolima, del 24 de enero de 2014	Ambiental	Tala de árboles sin autorización en el RISC.
Denuncia del 22 de mayo de 2014	Penal	Denuncia sobre exgobernador por hurto de ganado, corrupción y abuso de autoridad (SIN MÁS DATOS). Fuente: Fallo 006 del 08 de septiembre de 2014

¹³⁴ Se obvian nombres para preservar la identidad de los testimoniantes, debido a que algunas de las denuncias aún no han sido resueltas por la justicia y entes de control. Se aclara que algunas de estas denuncias han sido desestimadas por falta de pruebas, otras ya han sido sancionadas y se encuentran en apelación, y otras se encuentran aún en etapa de investigación. Lo que se presenta con esta misma referencia se debe entender como la versión de una de las partes.



Tribunal Superior Indígena del Tolima (TSIT). Fallo 001 del 23 de mayo de 2014	Dirimir y sancionar conductas a faltas denunciadas por integrantes del RISC ante el TSIT como segunda instancia de justicia propia ¹³⁵	• Un grupo de comuneros del RISC denuncian a otros comuneros ante el TSIT por los siguientes hechos: tala de bosques, desalojo de parcela, desviación de recursos del SGP para compra de insumos que se usaron presuntamente fuera del RISC, sanciones e inhabilidades sin debido proceso, desprotección de adulto mayor, injuria y calumnia, robo de semovientes, secuestro y amenazas de muerte. En sus decisiones frente a estas denuncias, el TSIT ordena a autoridades del RISC: • Devolución de pancogeres (parcelas) a comuneros que los habían perdido, e integrar al censo padrón a comuneros que no estaba inscritos. • Indemnización económica a comunero por lesiones personales (paga agresor). • Actualizar censo padrón. • Amparar económicamente a mayor fundador de la comunidad. • Inhabilitar por 6 años y restringir representación a comuneros líderes del RISC. • Elegir Cabildo para resto de vigencia del periodo 2014. • Evitar agresiones internas (física, verbal, material), so pena de sanciones y multas que decida el tribunal. • Ampara a los denunciantes, responsabilizando a denunciados por "gravámenes" (SIC) que les pudiera suceder. • Solicita copia de proyectos ejecutados con recursos del SGP. • Estudiará presunto hurto de semovientes en el RISC. • Prohíbe desapropiación y venta de pancogeres (parcelas) del RISC. • Inhabilidad de 6 años a 11 miembros de la comunidad por estos hechos.
Tribunal Superior Indígena del Tolima. Fallo 006 del 08 de septiembre de 2014	Trámite y decisión del recurso de apelación contra Fallo 001 del 23 de mayo de 2014	Hace una extensa recopilación de hechos de fallos anteriores, para resolver: • Aplicar la Ley interna del RISC ordenando a los acusados a devolver el valor de 30 reces. • Desvinculación del resguardo de indígenas denunciados. • Embargo y secuestro de bienes de indígenas acusados para garantizar pago de daños y perjuicios al RISC y denunciantes. • Solicitud al Cuerpo Técnico de la Fiscalía General de la Nación para determinar cantidad y valor de ganado robado desde el año 2008 a 2014. • Solicitud a autoridades locales y regionales detener ganado marca RIS (marca que identifica reses del RISC) que no lleve autenticación de venta, así como la detención de las personas que lo conduzcan.
Tribunal Superior Indígena del Tolima. Resolución de Adición No. 001 del 10 de diciembre de 2014	Restablecimiento de autoridad en primera instancia	• Abstención de proceder con acciones relacionadas en el fallo 001 del 23 de mayo de 2014 del TSIT, Para no agudizar la problemática interna del RISC hasta que se restablezca la autoridad de Gobierno Propio legítima y autónoma.
Fiscalía 04 Seccional Tolima, Noticia criminal 73-168-50-00451-2014-00483	Disciplinario y penal	Denuncia penal al alcalde Luis Fernando Rincón Roa, al secretario de gobierno y a los posesionados de la "directiva paralela del RISC, acusados de los siguientes delitos: • Falsedad ideológica en documento público y concierto para delinquir (entre otros) • Prevaricato por omisión. Fuente: ONIC, 2017.
Contraloría General de la República (CGR). Actuación Especial AT 102 del 24 de agosto de 2015	Actuación fiscal espacial a los recursos del SGP asignados al RISC vigencias 2013 y 2014	• Conceptúa que los recursos del SGP RISC 2013 fueron administrados inefectiva y antieconómicamente; se contratan obras sin especificar condiciones técnicas y sin análisis de precios unitarios; pago indebido de contratos No. 147, 148 y 242 de 2013. • Por su incidencia fiscal y posible incidencia disciplinaria, los hallazgos se trasladan a las autoridades competentes.
Acta de visita fiscal al RISC del 06 de octubre de 2015	Visita especial de carácter fiscal sobre ejecución de contratos 147, 148 y 242 de 2013 con recursos del SGP	• Verificar sitios en los que se ejecutaron los contratos relacionados con el mejoramiento de caminos comunitarios, establecimiento de cultivos comunitarios, construcción de bebederos y de corral. • No presenta conclusiones el documento.
Contraloría General de la República (CGR). 15 de octubre de 2015	Comunicación de observaciones de visita fiscal al RISC del 06 de octubre de	Se identifican los siguientes hallazgos fiscales: • En el contrato 147 de 2013: Pago indebido a contratista, sin soportes de personal que realizó actividad; incorrecta planeación de actividad (limpiar de

¹³⁵ La primera instancia es la Asamblea del RISC en la cual, señalaban los denunciantes, "no encontraron garantías al debido proceso" (TSIT, FALLO 001).



	2015 sobre ejecución de contratos 147, 148 y 242 de 2013 con recursos del SGP	100Ha de praderas comunitarias cuando existen solo 54Ha); deficiencias en la supervisión; presunta incidencia fiscal y disciplinaria. • En el contrato 148 de 2013: no se legaliza con soportes la compra de insumos y pago de mano de obra en el establecimiento de cultivos comunitarios (maíz, arveja y frijol); incorrecta planificación y ejecución de contrato; deficiencias en la supervisión; presunta incidencia fiscal y disciplinaria. • En el contrato 242 de 2013: pago indebido en la adquisición de bienes y servicios para construcción de bebederos, arreglo de corrales y mantenimiento de caminos en el RISC; incorrecta planificación y ejecución de contrato; deficiencias en la supervisión; presunta incidencia fiscal y disciplinaria. • Sobre los registros presupuestales del SGP RISC: no existen actos administrativos que soporten modificaciones presupuestales (adiciones y reducciones) en vigencias 2012, 2013, 2014 y 2015 (a junio); diferencias en registro de ingresos presupuestales (año 2012); diferencias en registro de saldos bancarios (2013); desequilibrio presupuestal entre ingresos y gastos (2014); falta de seguimiento y control de recursos de la Secretaría de Hacienda Municipal; la Alcaldía no tiene procedimientos para registro y control de ingresos y gastos del SGP RISC. • Los proyectos no cuentan con estudios previos para su ejecución. • Se advierten deficiencias administrativas, de planificación, control, seguimiento y supervisión de los contratos. • Se emplaza a contratistas, funcionarios y autoridades RISC a presentar descargos sobre estos hallazgos fiscales.
Contraloría General de la República (CGR). CGR-CDSS-82 ¹³⁶ de noviembre de 2015	Informe actuación especial de fiscalización. Recursos del Sistema General de Participaciones (SPG). Asignación especial para Resguardos Indígenas. Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, Tolima. Vigencias 2013 y 2014.	• Denuncias en la mala administración de recursos del SGP 2013 destinados a "Limpieza de praderas comunitarias, cultivos comunitarios, arreglo de corrales, mejoramiento de caminos y construcción de bebederos". • La Administración Municipal fue inefectiva y antieconómica en la asignación y control de recursos del SGP 2013: se contrataron obras sin especificar y sin análisis de precios unitarios; pago indebido de contratos. • Congelación de recursos del SGP 2014 por denuncias, hasta tanto la CGR realice verificación. • Tutela del RISC al Ministerio de Hacienda y a la Alcaldía Municipal de San Antonio por "violación de los derechos fundamentales étnicos" (04/07/2015).
Contraloría General de la República (CGR). Auto No. 224 del 10 de marzo de 2017	Por medio del cual se ordena apertura de Proceso de Responsabilidad Fiscal PRF-2017-0078	• Inconsistencias en contratos 147 del 25 de mayo de 2013 (Limpieza de 100 hectáreas de praderas comunitarias en la finca Las Palmeras por valor de 10 millones), y contrato 148 del 25 de mayo de 2013 (adquisición de bienes y servicios por valor de \$14.279.241 para adquisición de bienes y servicios para el establecimiento de cultivos comunitarios de frijol, maíz y alverja en el RISC). • La auditoría encontró que el contrato 147 se legalizó y canceló sin los soportes relacionados. • La auditoría encontró que la compra de los insumos y la mano de obra del contrato 148 de 2013 utilizó el mismo personal y el mismo período de ejecución. • El contratista en su respuesta adjunta copia de factura con fecha aparente del año 2015 y planillas de personas que realizaron los jornales de los contratos, quienes no aparecen en el censo del respectivo resguardo indígena. • Existe acta de liquidación del contrato 147 y 148 fechadas el 18 de junio de 2013. • El Hallazgo fiscal estimó como detrimento patrimonial, la suma total de los contratos correspondiente a \$24.279.241. • La CGR resuelve abrir Proceso de Responsabilidad Fiscal Ordinario No. PRF-2017-0078 contra los denunciados; Identificar pruebas; recepcionar versión libre y espontánea a los presuntos responsables fiscales; Notificar a los presuntos responsables haciéndoles saber que contra el presente auto no procede ningún recurso; Vincular dentro del PRF en su condición de tercero civilmente responsable a las compañías aseguradoras.

Figura 50. TABLA. Procesos fiscales y penales, denuncias, demandas interpuestas por comuneros del RISC frente a diferentes instancias de control y justicia indígena y no indígena, periodo 2011-2017. (FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE PROCESOS IDENTIFICADOS).

¹³⁶ En la copia obtenida del proceso no se lee claramente el número de radicado.



Todos estos procesos claramente contribuyeron en la desarmonización del RISC, configurando uno de los momentos más difíciles de la crisis, por cuanto puso en entredicho, a nivel interno y externo, la actuación de algunos liderazgos indígenas que habían sido representativos en el impulso de las recuperaciones territoriales, y al mismo proceso de recuperación de Ima en el RISC. Entre las consecuencias más significativas de esta desarmonización encontramos: la división interna del proceso; la paralización de envío de recursos del Sistema General de Participaciones en el periodo 2014-2017, cuestión que impactó en el desarrollo de actividades de mejoramiento de infraestructura y desarrollo de cultivos; deslegitimación de las estructuras político-organizativas del resguardo frente a instituciones del Estado y frente a la comunidad municipal, regional y departamental, así como internamente; señalamientos y estigmatizaciones internas y externas; criminalización de líderes frente a instancias municipales, regionales y nacionales; y la “violentización” de las relaciones entre grupos enfrentados.

Como resultado de estas disputas antagónicas se presenta, entre los años 2013-2014, la conformación de una “directiva paralela”, que se presentaba como contrapoder a “unas personas que se habían tomado el resguardo en beneficio propio”, según dice uno de sus integrantes, quien hace un recuento del por qué tomaron la decisión de declararse en disidencia de las autoridades elegidas por la Asamblea del resguardo en ese año:

Como las autoridades que estaban en el cabildo hasta ese momento quedaron sancionados por el Tribunal Superior Indígena del Tolima, nos autorizaron a nosotros para nombrar una directiva nueva. Entonces nosotros nos reunimos y nombramos la directiva nueva. Nombramos gobernador, tesorero, secretaria, todos los cargos. Yo no quedé porque como yo era vinculado en el proceso judicial como demandante, no podía quedar. Luego el alcalde le dio posesión al nuevo gobernador. (...) Al final no quedamos sino cinco en ese proceso [de disidencia]. Al principio éramos como cuarenta y cinco, pero muchos se abrieron porque les daba miedo reunirse con nosotros, y quedamos solo esos cinco. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON EXCOMUNEROS DEL RISC QUE CONFIRMARON “DIRECTIVA PARALELA”, SAN ANTONIO, JUNIO DE 2022).

La versión de quienes fueron acusados de poner el proceso a su servicio particular es diametralmente distinta a la de los disidentes. De hecho, hacen énfasis en algo que no se menciona por parte de los disidentes, y es el hecho de que esta “para-directiva” declinó de las negociaciones que el resguardo venía haciendo con los reclamantes con derechos catastrales del predio (la firma Hoyos Vallejo S.A., y su representante, Isabel Cristina Melo). Para la directiva elegida en Asamblea, que luego en el proceso jurídico es reconocida por las autoridades como legal, deslegitimando la “para-directiva”, esta fue una estrategia orquestada para frenar la adjudicación de la finca Las Palmeras como



ampliación del resguardo, que era la negociación que se estaba haciendo con la ANT y Hoyos Vallejo S.A. Así lo cuenta uno de los líderes del “Cabildo legal” de esa época:

Esa directiva paralela fue en el año 2014, en el mandato de la alcaldía de Luis Fernando Rincón Roa, donde aprovecharon unos compañeros que estaban en contra de los procesos que nosotros venimos adelantando, incluida la recuperación del territorio, ampliación de Las Delicias. El alcalde, en complicidad con el secretario de gobierno de la época, posesionaron esta directiva paralela como Cabildo, inclusive con la participación de algunos campesinos, violando toda la plataforma ideológica y la lucha organizativa, política, administrativa. Hicieron esto sin tener en cuenta que ya había una directiva legalmente posesionada en los primeros diez días de enero del año 2014. Aprovecharon esa directiva y el reconocimiento ilegal que hizo la administración de ellos para desistir de la pertenencia y de la posesión de 15 años de lucha por este territorio [Las Delicias]. Todo esto es bueno resaltarlo porque hubo un desequilibrio en la comunidad y tocó jurídicamente ir hasta los tribunales, y la Corte Constitucional en últimas definió que la directiva legal era la que se había nombrado por la comunidad en diciembre [de 2013]. En ese desequilibrio, la directiva legal quedó empapelada mientras la justicia indígena y occidental actuaban, y nos tocó elegir a otra compañera para que terminada como gobernadora ese año 2014. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON COMUNERO DEL RISC ELEGIDO AL CABILDO POR ASAMBREA EN EL AÑO 2014, SAN ANTONIO, JUNIO DE 2022).

Según informe que rindieron frente a la ONIC (2017), los comuneros acusados señalan que la “para-directiva” fue un montaje entre indígenas disidentes inconformes con los liderazgos existentes en la época, mestizos aliados de esa disidencia y las autoridades municipales, quienes presuntamente podrían tener intereses políticos y económicos relacionados con la incidencia del RISC en las dinámicas del municipio. También se señala por parte de los acusados que esta maniobra de la “directiva paralela” obstaculizó el proceso de legalización de la finca Las Delicias, en proceso de recuperación. Frente a esto, se formula una hipótesis en la que presuntamente los disidentes estarían aliados con los poseedores de registros catastrales del predio, y en este proceso estarían involucrados algunos funcionarios de la administración municipal. Así lo reseña un informe de la ONIC:

En el año 2014 se presentó un montaje en el cual unos comuneros del resguardo, junto a mestizos que no hacen parte del resguardo, realizaron un fraude y solicitaron ante la alcaldía del señor Luis Fernando Rincón Roa reconocimiento como cabildo del resguardo, diferente al elegido dentro de la asamblea de la comunidad. Lo más grave es que este cabildo que suplantó al legalmente constituido por la asamblea fue reconocido por dicha alcaldía, y ejerció funciones por pocos meses hasta que se logró, en desarrollo del derecho mayor y derecho de origen, ratificar el legítimo cabildo y fuere este aceptado nuevamente por la alcaldía municipal y demás entes.

Durante los meses que duró la suplantación (abril a octubre de 2014), el cabildo impostor revocó poder al abogado de confianza del legítimo y legal cabildo, y desistió en un proceso civil de pertenencia [de la finca Las Delicias] que estaba a punto de cumplir el tiempo requerido, el cual se llevaba ante el mismo juzgado que hoy [agosto de 2017] ordena nuevamente su desalojo, que perseguía lograr la permanencia de las familias indígenas en este predio. Dicho proceso tiene como número radicado el 2012-0117-00.

Integrantes del cabildo impostor, al advertir las diligencias que lograron devolver las facultades legales al legítimo y legal cabildo, se fueron del resguardo y luego se conoció



que se había declarado como víctima del conflicto por presuntas amenazas. (ONIC, 2017).

En este contexto, la constitución de este grupo paralelo de gobierno se entiende como uno de los acontecimientos culmen del desequilibrio que vivía el proceso de recuperación de Ima en este periodo, ya que radicaliza las posturas, contribuye en la división antagónica de la comunidad, traslada los debates internos a los estrados judiciales y a los organismos de control, con el impacto que esto tuvo frente a la legitimidad del cabildo como instancia de gobierno propio, y desdibujó el proceso hacia el exterior del resguardo, porque dio pie para que aquellos que señalaban que los indígenas eran ladrones, robatierras, perezosos, marrulleros, etc., declararan públicamente que tenían razón.

Frente a los procesos jurídicos y fiscales reseñados en la Figura 50 (TABLA DE PROCESOS FISCALES Y PENALES), se identifica que algunos se encuentran todavía en curso. Otros fueron resueltos a favor de los acusados en segunda y tercera instancia, posibilitando que continuaran vinculados al resguardo y siguieran ejerciendo sus derechos, incluso aquellos que les permiten participar de los órganos directivos y en la administración de recursos. De hecho, estos acusados son quienes en los últimos años han seguido liderando el proceso de recuperación de Ima y administrando las instancias de autoridad, y demandaron al alcalde de la época por cohonestar con la autonombra “para-directiva”, desconociendo las facultades legales del RISC para la elección del Cabildo:

Las autoridades indígenas legítimas y legales al ser restituidas [por las autoridades], denunciaron penalmente al alcalde Luis Fernando Rincón Roa, al secretario de gobierno y a los posesionados [del para-cabildo] bajo los delitos de falsedad ideológica en documento público, concierto para delinquir, entre otros, por sellos falsificados y demás, lo que generó una investigación que consta en la Fiscalía 04 Seccional [Tolima], bajo los delitos de prevaricato por omisión (Art. 414 de la CP) con el número de noticia criminal 73-168-50-00451-2014-00483. A la fecha de la emisión de esta comunicación [año 2017] se desconocen los avances de esta investigación, habiendo sido llamadas en el 2014 las autoridades indígenas para ampliar y ratificar lo denunciado que se resume en este punto. (ONIC, 2017).

En lo que refiere a los denunciantes que constituyeron la denominada “directiva paralela”, en su mayoría se retiraron del proceso, algunos de ellos se trasladaron a otras comunidades Pijao del municipio, y otros decidieron no seguir vinculados con el proceso indígena, aunque se siguen considerando como tales.

6.5 (iv/b) “Para nosotros esos desalojos son una nueva forma de despojo”: la expulsión territorial como desequilibrio estructural en el RISC



Me desalojaron a mí, sacaron la familia, tumbaron puertas sin justificar nada y comenzaron a sacar todo; los niños casi ahogándose con ese gas [lacrimógeno], bombas aturdidoras, balines, en la espalda de la gente. Fue un proceso sin garantías, porque el abogado le preguntó al alcalde si tenía para la ubicación de la gente desalojada, pero cuando él vio que iban a sacar las otras 26 familias después de que ya me tenían a mí los corotos en la calle, recibieron una llamada y el mismo alcalde dijo que como no tenía dónde ubicar a mi familia que ya me la habían sacado de la recuperación, pues menos tenía para ubicar las 26 familias que todavía estaban en la finca. Entonces pararon todo. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JESÚS EMILIO TORRES, SAN ANTONIO, 15 DE ENERO DE 2019).

Un escenario de tensión clave en el RISC son los desalojos institucionales resultado del Proceso Judicial No. 2006-00068 del Juzgado Civil del Circuito de Chaparral, Tolima, interpuesto por la firma Hoyos Vallejo S.A. en contra de integrantes del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, por la ocupación de hecho de la finca Las Delicias¹³⁷, ocupada en el año 2001 en un proceso denominado por los Pijaos del resguardo como “la recuperación”, que hace parte fundamental del proceso de recuperación de Ima.

Este es un tema central en la historia contemporánea del resguardo y sus integrantes, que ha afectado la vida colectiva y personal de los intervinientes, y ha sido determinante en el establecimiento de estrategias de lucha para poder permanecer como Pijaos en el territorio recuperado “y ponerle coto [límites] a las estrategias del Estado con sus incumplimientos de los acuerdos con los indígenas¹³⁸, a las instituciones judiciales, a los poderes económicos y latifundistas locales que han buscado desalojar a la comunidad”, según dice un manaya participante de la recuperación de la finca Las Delicias. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, MAYO DE 2022).

En el ordenamiento jurídico colombiano los «desalojos forzados» son tipificados como:

una medida que busca recuperar la tenencia de un bien ocupado sin justo título. (...) Es un procedimiento que permite recuperar materialmente un bien que fue tomado de manera ilegítima, y evita que aquellos que han procedido en contra de la ley obtengan un provecho de su acción. Es un medio coercitivo que reconoce el ordenamiento jurídico para evitar que por vías de hecho se consoliden situaciones de derecho que perjudiquen los derechos legítimamente adquiridos. (CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA, SENTENCIA T-527 del 05 de Julio de 2011).

¹³⁷ Matrícula inmobiliaria 355-58159 de la Oficina de Instrumentos Públicos de Chaparral, Tolima.

¹³⁸ Por ejemplo, el mayor Humberto Tapiero Yate, coordinador de la guardia indígena Pijao Cacique Calarcá, señaló en una entrevista que: “desde 1996 hasta el 2012 se firmaron, se pactaron mediante firmas y todo, empeñando la palabra, 1365 acuerdos. Estos acuerdos son acciones que debe hacer el gobierno en vías de garantizar y reconocer los derechos de los pueblos indígenas. En el momento consideramos que de esos 1365 acuerdos firmados con diferentes gobiernos en estos últimos años se harán cumplido por ahí un 12 o 14 por ciento en cuando más”. (CONVERSACIÓN PERSONAL, SALDAÑA, 30 DE OCTUBRE, 2017).



A estos «desalojos forzados» o «lanzamientos judiciales» se les entiende, desde el proceso de recuperación de Ima, como “nuevos despojos”, o sea, nuevas formas apropiación ilegítima de los territorios que ya habían sido arrebatados por invasores, terratenientes, narcotraficantes, luego recuperados, y ahora nuevamente despojados a los Pijaos, quienes se consideran los ocupantes primigenios, “no propietarios, porque para nosotros nadie puede ser dueño de Ima, de la Madre tierra, nosotros somos parte de ella”, dice la manaya Diana Isabel Villalba Yate (2022). Para el caso del RISC, los intentos de desalojo han sido permanentes desde el momento mismo de la ocupación de la finca Las Delicias.



Figura 51. Fotografía del ESMAD de la policía llegando a realizar proceso de desalojo de la comunidad Pijao del RISC ubicada, desde el año 2001, en la finca Las Delicias. Esta finca hace parte del proceso de recuperación de Ima que viene agenciando el pueblo Pijao del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, Tolima. En agosto de 2017, las autoridades dispusieron de aproximadamente 140 efectivos de la policía (incluyendo al ESMAD) para desalojar a 26 familias ocupantes del predio. En la diligencia de lanzamiento solo se consiguió el desalojo de la familia Torres Guzmán. (FOTO: ONIC, 2017).

Señalan los líderes del proceso que, en los primeros años de ocupación, hasta el 2009, no fueron muy regulares las **notificaciones y el acoso judicial** que busca despojarlos de los territorios ancestrales recuperados. Luego se intensificaron los procesos judiciales, en parte por la presión ejercida frente a las autoridades locales y regionales por quienes reclaman ser los “propietarios catastrales” del predio ocupado, la firma Hoyos Vallejo S.A., y su representante, la señora Isabel Cristina Melo. Hasta el año 2017, habían llegado al resguardo por lo menos siete órdenes de desalojo, las cuales no se pudieron ejecutar en su momento “porque no cumplían con los requisitos para el lanzamiento, y nunca cumplieron”, según explica el consejero Jesús Emilio Torres



(2019), y se reitera en comunicado sobre este caso de la Consejería de Derechos Humanos de la ONIC (2017):

Desde el año 2009 hasta la fecha de esta denuncia pública [agosto de 2017] se han intentado por lo menos 7 procesos de desalojo detenidos por errores procesales en su ejecución o condiciones de salud del juez cuando ordena; como la sucedida el 11 de febrero de 2016 cuando se desplazaron en un despliegue de pie de fuerza sin precedentes aproximadamente 500 efectivos del ESMAD, dos tanquetas y personal de carabineros. (ONIC, 2017).



Figura 52. Piezas gráficas informativas utilizadas para la organización y movilización del pueblo Pijao de San Antonio, en contra de los desalojos institucionales, años 2019 y 2020 (FUENTE: ARCHIVO RISC & COMOLACIGARRARADIO.COM).

En el año 2017, el Juzgado Civil del Municipio de Chaparral comisionó al Juzgado Único de San Antonio para “realizar el lanzamiento de personas indeterminadas que ocupan los predios La Holanda, Las Delicias y Altobello”, ubicados en la vereda Villahermosa del municipio de San Antonio, Tolima, según señala oficio del día 09 de agosto de 2017 que autorizaba la acción judicial.

Nos enteramos que en agosto [de 2017] había desalojo en el resguardo de San Antonio de Calarma, y que ya iba en firme. Entonces nos confiamos, porque ya habíamos tenido tres notificaciones de desalojo, pero llegaban a San Antonio y ahí se devolvían porque no cumplían con los requisitos para el lanzamiento. Entonces ya en el 2017 yo dije: “bueno, eso es otra amenaza”. Igual le consultamos al alcalde que si él tenía las garantías para sostener esas familias que están allá en Las Delicias, porque nosotros no las queremos dejar atropellar, dígame a dónde las ubico, a dónde las bajo y yo las saco de allá, yo subo y les digo: “camine que el alcalde ya nos dio dónde ubicarlos mientras que miramos a ver cómo nos solucionan el problema del territorio”, y él me dijo que no, que no tenía las garantías. Y así se fue pasando el tiempo hasta que efectivamente nos llegó el desalojo... y sin garantías. Por eso nosotros decimos que esos desalojos son una nueva forma de



despojo del territorio. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JESÚS EMILIO TORRES, SAN ANTONIO, 15 DE ENERO DE 2019).

A la diligencia de lanzamiento acudieron los funcionarios del Juzgado Único de San Antonio, el personero municipal Juan Carlos Arias y la abogada Isabel Cristina Melo, socia y representante legal de Hoyos Vallejo S.A., acompañados de aproximadamente 140 miembros del Escuadrón Móvil Anti Disturbios (ESMAD) de la Policía Nacional, acción que tuvo, en general, los siguientes resultados:

No se llega a acuerdo alguno entre las autoridades indígenas y la propietaria del predio, con la intermediación del personero municipal, luego de cuatro horas de diálogo.

Intervención policial de los integrantes del Esmad, quienes procedieron con violencia en contra de la humanidad los indígenas Pijaos que allí se encontraban.

En la acción violenta de desalojo resultaron niños y niñas de la comunidad afectados, así como cuatro madres en estado de gestación, una de ellas trasladada con amenaza de aborto al hospital de Chaparral.

La diligencia de desalojo solamente pudo completarse con el núcleo familiar del indígena Pijao Jesús Emilio Torres, integrado por su esposa y dos hijos menores de edad. El indígena fue dirigido con los enseres de la casa en que vivían al polideportivo principal de la cabecera municipal de San Antonio. (ONIC, 2017).



Figura 53. La noticia sobre el desalojo de la comunidad del RISC en el año 2017 fue publicada en diferentes medios de alcance regional. La estrategia de defensa territorial ha buscado posicionar en el debate público el problema territorial indígena y sus conflictos asociados. Y si bien el tratamiento de la información en estos casos no es muy profundo, el cubrimiento de la situación por parte de los medios de comunicación contribuye en ampliar el conocimiento y apoyo social al proceso. (FUENTES: ONDAS DE IBAGÜE; PERIÓDICO EL NUEVO DÍA; PORTAL WEB ONIC, PORTAL ALERTA TOLIMA).

Estas acciones generaron una cierta cohesión en la comunidad, evidenciando que a pesar de que el proceso de recuperación de Ima se encontraba en un momento difícil por los diferentes hechos de desequilibrio y desarmonización que enfrentaba, todavía había focos de cohesión y de lucha colectiva, que bien pudieran ser estratégicos e instrumentales en el sentido de defender los intereses particulares relacionados con el posible acceso [legal] a la tierra, más que con el fortalecimiento de las luchas indígenas



para la recuperación de Ima. Pero con todo, a pesar de la crisis, hubo expresiones concretas de solidaridad y apoyo mutuo frente a los directos afectados del desalojo de agosto de 2017:

Cuando pararon todo [el desalojo] y a mí y mi familia nos echaron para el pueblo, nos ubicaron fue en el planchón [polideportivo]. A nosotros nos echaron ahí como 8 días, pero la comunidad, que uno siempre cuenta con el apoyo de la comunidad, ellos se bajaron todos y nos acompañaron ahí. Y dijeron que si ahí es donde va a estar Jesús Emilio y su familia, entonces aquí va a estar la comunidad. Entonces el alcalde la pensó más porque, vea, con uno solo que sacaron y la comunidad vino y se ubicó acá, él pensó qué pasaba si sacaba al resto, a las otras 25 familias que quedaban allá, dónde las iba a meter, qué iba a hacer con ellas. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON EL CONSEJERO MAYOR DEL CRIT JESÚS EMILIO TORRES, SAN ANTONIO, 15 DE ENERO DE 2019).

Algunas personas del RISC interpretan los *desalojos como una expresión del desequilibrio estructural* que se vive en este periodo, por el impacto que ha tenido en el proceso de recuperación de Ima, sobre todo en dos escenarios: al contribuir en la configuración de un contexto de socialización «ecológicamente violento», y frente al impacto en la constitución de identidades mediadas por esta «ecología de la violencia», que se concreta en la posibilidad inminente y perenne del desalojo.

Aquí las «ecologías violentas» las entendemos como contextos de socialización en los cuales acontecen procesos de formación de subjetividades condicionados significativamente por diversas y permanentes dinámicas de violencia, sea ella política, social, económica, de género, etc. (HERRERA ET AL, 2013; VÉLEZ & HERRERA, 2014; VÉLEZ, ORTEGA & MERCHÁN, 2017). Mediante la imposición y la naturalización, las ecologías violentas se nutren de la compleja multicausalidad de las dinámicas del conflicto social y armado, condicionando y prefigurando los rasgos de la cotidianidad en la que habitan, significan y actúan los sujetos abocados a ellas (VÉLEZ, ORTEGA & MERCHÁN, 2017, p. 193).

Las ecologías violentas son, pues, un *ethos* social que ha incidido en las dinámicas de desarrollo del proceso de recuperación de Ima en el RISC, y se expresa a través de acciones como las notificaciones de lanzamiento y los desalojos mismos. En el RISC hay sujetos (niños, niñas y jóvenes) nacidos y criados bajo la sombra del desalojo, o sea, bajo el influjo potencial de la expulsión territorial, con el impacto que esto ha tenido en la manera como ven y entienden su vida propia y la del colectivo en relación con el proceso de recuperación territorial, ya que allí median las afectaciones socioculturales, económicas y psicológicas generadas por las ecologías violentas a las que han estado expuestos toda su vida:



Eso ha sido jodido porque nosotros ya vamos para caso 20 años esperando que nos desalojen. Eso es una incertidumbre berraca, pero ellos saben, las autoridades, que desalojarnos no es tan fácil, porque nosotros hemos hecho de todo para poder formalizar esa ampliación del resguardo, esa recuperación de nuestros territorios ancestrales. Yo, por ejemplo, en este tiempo que llevo de consejero mayor [del CRIT] he luchado allá con el tema de derechos humanos, estuvimos en la Agencia Nacional de Tierras, estuvimos con entidades de Naciones Unidas para el tema del territorio, pero no se pudo lograr nada. A nivel nacional decían: “no, es que a ustedes no los pueden sacar de allá desde que no cumplan con unas garantías”, y pues uno sabía que tenían que haber unas garantías para poder sacar a la comunidad de allá. Y así llevamos casi 20 años, en esa zozobra, que hasta termina uno enfermo con esa pensadera de qué va a pasar. (...) Y, por ejemplo, luego de que nos desalojaron a mí y a mi familia, todo lo que nos dieron [de parte de la alcaldía municipal] fue un mercado de 300 mil pesos, y en eso quedó todo. La señora, Adriana, siempre ha estado traumatizada y ella nunca quiso volver para allá [a la finca Las Delicias]. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JESÚS EMILIO TORRES, SAN ANTONIO, 15 DE ENERO DE 2019).

Se sostiene, pues, que la resistencia por permanecer en el territorio recuperado es un factor que ha incidido en la *constitución de las identidades colectivas re-existentes al desalojo* en el RISC. Resistir a la expulsión territorial es un asunto que está presente en las conversaciones cotidianas, en las dinámicas de trabajo diario, en los sistemas de relacionamiento interno y externo, en la constitución de sus memorias comunitarias, familiares, personales, las cuales se encuentran intervenidas por la tensión entre la permanencia en el territorio recuperado, las posibilidades latentes de la expulsión y la resistencia colectiva a la realización de lanzamientos o desalojos judiciales en contra de la comunidad que realiza la recuperación, quienes permanentemente están haciendo llamados de solidaridad social con su causa, ya que consideran que los intentos de desalojos que han tenido que enfrentar son, en resumidas cuentas, una nueva expresión del «despojo estructural» de los territorios indígenas:

Hago un llamado a todas las instituciones garantes de derechos para que nos hagan un acompañamiento y un seguimiento ya que, en estos días, el 15 de octubre de 2020, nos lanzaron una fecha de desalojo nuevamente contra la comunidad de nosotros, contra el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, finca Las Delicias, finca que tenemos en recuperación hace 19 años y en la cual viven familias humildes, víctimas del conflicto armado, donde ellos están construyendo paz, sus pancogeres, sus cultivos, donde ellos están desarrollando sus usos y costumbres, la cultura de la etnia Pijao.

Exigimos que estas instituciones sean garantes, nos hagan el acompañamiento, nos ayuden para que el gobierno nos garantice nuestros derechos. Y al presidente Iván Duque hacerle un llamado especial a nombre de la comunidad indígena de San Antonio de Calarma para que nos garantice el derecho a la vida, al territorio, a la cultura en este territorio, teniendo en cuenta que nosotros hemos hecho todas las solicitudes a la Agencia Nacional de Tierras (ANT), donde la reclamante, quien dice ser la dueña, hizo una oferta voluntaria en el año 2017 pero la ANT no procedió, no sabemos cuáles fueron las razones. (COMUNICADO DEL RISC A LA OPINIÓN PÚBLICA, SAN ANTONIO, OCTUBRE 2020).

Los intentos de desalojo en el RISC han tenido incluso un impacto regional, ya que se entiende *la expulsión territorial como estrategia de «despojo»* de los derechos territoriales indígenas, sobre todo aquellos que están ligados con la recuperación de



territorios que fueron adjudicados a las comunidades indígenas desde la colonia, a través de las llamadas “escrituras coloniales y republicanas” (Escritura colonial 657 de 1621 y Escritura colonial 125 de 1621). Ahora bien, en el contexto de lucha actual los Pijaos hablan de “despojo de tierras” en el sentido de la apropiación que diferentes actores han hecho de sus territorios ancestrales, los cuales les fueron arrebatadas a sus dueños originarios en la invasión y colonización europea, pero también en la actualidad, como en el caso del RISC que “llevamos 20 años ocupando el territorio, es que nosotros estamos ahí, nos hemos ganado el derecho de estar ahí, pero no nos han querido es legalizar el predio porque detrás hay muchos intereses”, según comenta un manaya líder del resguardo, quien enfatiza que “nosotros somos ocupantes legítimos, porque Las Delicias hace parte de nuestros territorios ancestrales que estamos recuperando y otra vez nos los quieren quitar” (2022).

Aquí es importante aclarar que cuando se análoga a estos desalojos con despojos, no se deben confundir con los «despojos de tierras» ejecutados en el marco del conflicto armado interno colombiano¹³⁹. Son dos situaciones distintas, aunque las dos han afectado la región del sur y suroccidente del Tolima. De todas maneras, la relación que los Pijaos del RISC proponen entre «los desalojos» y «los despojos» no es arbitraria ni infundada, ya que es inocultable la relación que ha tenido el conflicto armado interno con la apropiación ilegal de tierras en Colombia. La dimensión territorial del conflicto se convirtió en un elemento clave, ya que, como señala Saffon (2021), “el control territorial otorgó a los actores armados no sólo ventajas militares, sino que les permitió establecer mecanismos de gobernanza política sobre la población civil, así como dirigir o regular la explotación económica de la tierra” (p. 192). Es claro, también, que este tipo de despojo de tierras ha disminuido desde el año 2016, producto de la firma del Acuerdo de Paz de La Habana.

Lo que dicen los Pijaos del RISC, en resumen, es que detrás de los intentos de desalojo de la finca Las Delicias puede haber motivaciones económicas e intereses

¹³⁹ Según la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2009), para el caso colombiano se identificaron en el contexto del conflicto armado diferentes tipologías y modalidades de despojo, entre las que destacan el uso de la violencia física, amenazas directas e indirectas contra la vida o la integridad física, destrucción de documentación oficial, las llamadas “compraventas forzadas”, actos ilegales de enajenación de carácter particular, y ocupación y apropiación de predios del Estado, así como el uso ilegal de figuras jurídicas a través de actos ilegales de enajenación entre particulares, despojo por vía de hecho administrativa, despojo por vía de hecho judicial y falsificación de títulos de propiedad y escrituras (p. 35 y ss). La implementación de estas modalidades de despojo llevó a que en Colombia “más de cinco millones de hectáreas de tierra (10 % de la superficie económicamente explotable) hayan sido abandonadas o transferidas bajo coerción por población que ha tenido que huir de la violencia” (SAFFON, 2021, p. 192).



políticos estratégicos de algunos sectores de poder de la región. Todavía no es muy claro, pero es cierto que en el municipio de San Antonio se han identificado 9 títulos mineros vigentes otorgados por la Agencia Nacional de Minería, ANM (2017), que abarcan una extensión de 12.877 ha, esto es el 32.3% del territorio municipal. En estas discusiones no se puede desconocer que los intereses extractivistas y el agronegocio colonizador que han impulsado el modelo de desarrollo nacional (legal e ilegal), también son un factor motivador del despojo de tierras, muchas de ellas indígenas, incluso desde cuando los procesos de industrialización de finales del siglo XIX requirieron la ampliación de fronteras agrícolas y de explotación de materias primas, así como de nuevas infraestructuras y vías de transporte que encarecieron las tierras más aptas y accesibles, incluyendo las “ya ocupadas por grupos indígenas o por colonos campesinos, que ostentaban derechos de distinta naturaleza sobre ellas con base en la legislación colonial y poscolonial” (SAFFON, 2021, p. 194-195).

Esta es una situación que se mantiene, aunque con características ajustadas a las necesidades del mercado global y del desarrollo contemporáneo, llevando a comunidades de distinta índole a revitalizar sus procesos organizativos frente al potencial neodespojo de los territorios que habitan y, por extensión, de sus prácticas socioculturales y económicas. El panorama de factores y procesos que hoy inciden en el neodespojo latinoamericano y colombiano contemporáneo es complejo, y está vinculado, sobre todo, a proyectos de carácter neoextractivista (SVAMPA, 2019). Para nuestro caso, según el Atlas de Conflictos Ambientales del Tolima, se identifican en el departamento:

26 proyectos hidroeléctricos, 3 de ellos en funcionamiento (Hidroprado, Amoyá y Cucuana); 7 proyectos mineros a gran escala (uno en fase de exploración [La Colosa] y 6 en explotación); 287.866 ha distribuidas en 552 títulos mineros vigentes (a abril de 2017); 655 solicitudes mineras vigentes que abarcan un área de 479.562 ha (a abril de 2017); 8 bloques titulados o proyectados para exploración y potencial explotación de hidrocarburos no convencionales (fracking), que abarcan 374.175 ha del territorio departamental. (VERA, 2019, p. 29).

Otra narrativa importante es la de la *disputa jurídica*¹⁴⁰ y *simbólica por “la propiedad” de la tierra*, donde al tiempo que se niega la legitimidad de los títulos

¹⁴⁰ Una estrategia de lucha indígena se ubica en el plano institucional, y busca hacer seguimiento de las reclamaciones interpuestas frente a las instituciones del Estado (a nivel municipal, departamental, nacional e, incluso, internacional), buscando el cumplimiento de los acuerdos pactados. Para ello se instituyó, mediante el Decreto 1397 de 1996 de la Presidencia de la República, la Mesa Permanente de Concertación (MPC) entre el Estado y los pueblos indígenas. Si bien se considera importante el trabajo de la MPC como un espacio institucional para la negociación, por cuanto fue producto de la lucha de los movimientos indígenas colombianos, 27 años después de su implementación algunos actores indígenas (también del pueblo Pijao) la entienden como escenario de tensión, que no está contribuyendo a solucionar efectivamente las problemáticas étnicas en Colombia.



notariales de quienes se han presentado como propietarios del predio ocupado (Hoyos Vallejo S.A.), se reconoce, forzosamente, la legalidad de esos títulos, sobre todo porque este reconocimiento permitiría una posible negociación con “los propietarios” sobre la compra del predio por parte de la ANT, y su adjudicación al RISC bajo la figura de ampliación de resguardo, tal como sucedió hasta el año 2014, cuando las disputas internas y la conformación de la “directiva paralela” interrumpió las negociaciones, al punto de que “se perdieron unos recursos que ya habíamos conseguido en la ATN para la compra de la finca, y los reclamantes con derechos notariales ya no quisieron seguir negociando”, según relata un líder de la recuperación.

Es hasta después del procedimiento de desalojo de agosto de 2017 que se retoman las nuevamente las negociaciones jurídicas entre las partes, y en el mes de noviembre de 2017 la apoderada de Hoyos Vallejo S.A., firma una “propuesta voluntaria de venta de predio”, donde “solicita la inscripción en el registro de oferta de predios de conformidad con el Capítulo VI de la Ley 160 de 1994” de la finca Las Delicias, según copia de radicado de la propuesta del día 24 de noviembre de 2017. El día 30 de noviembre de ese mismo año, los involucrados (demandantes y demandados) envían al Juez Promiscuo Municipal de San Antonio (Tolima) una solicitud de suspensión de las diligencias de desalojo hasta el día 13 de marzo de 2018, con copia a la Dirección Técnica de Asuntos Étnicos de la Agencia Nacional de Tierras – ANT, cuestión que evidencia la efectividad de la estrategia de disputar jurídicamente la legalidad/legitimidad de la propiedad de Las Delicias.

En paralelo, desde el año 2017 los manayax del RISC iniciaron un proceso de recuperación y sistematización de memorias del proceso indígena del RISC, y en general del proceso indígena en el municipio de San Antonio, entendiendo que las luchas no se situaban solo en el plano jurídico de la “propiedad de la tierra”, sino también en plano simbólico de la apropiación de las memorias comunitarias sobre el territorio. En este ejercicio, situado en el campo de las “luchas simbólicas”, se establecieron alianzas solidarias (internas y externas) que coadyuvaran en el proceso de recuperación de memoria territorial y comunitaria a través de estrategias de investigación, pedagogía y comunicación, abriéndose un espacio de acción y reflexión sentipensante colectiva importante para la recomposición del proceso de recuperación de Ima y, a partir de allí, contribuir en la superación de los desequilibrios imperantes en este periodo.



Desarrollaremos esta estrategia en el siguiente periodo de “transición hacia la armonización”, que aquí ya se comienza a vislumbrar.

Otra narrativa importante, vinculada al contexto psicológico de los sujetos enfrentados a situaciones de desalojo o expulsión territorial, es la de *la incertidumbre*, que ha estado desde el inicio de la recuperación de la finca Las Delicias, y que, como se ha señalado, ha incidido en la configuración de la subjetividad de los manayax del RISC, al punto de que este acontecimiento está enquistado en la memoria de los mayores y los adultos que realizaron las acciones de ocupación de tierras, así como en la de los y las jóvenes, niños y niñas, quienes también han tenido que encarar la perennidad fantasmagórica de una posible expulsión territorial, así como la falta de seguridad sobre su permanencia en aquel espacio vital que les permite ser y estar como Pijaos, y la incerteza e inquietud por el desarraigo que genera la pérdida del territorio, tal como lo relata desde su experiencia Julián Patiño, uno de los jóvenes que cuando niño presencié el desalojo violento ejecutado por las autoridades en agosto de 2017: “nosotros los menores nos vimos afectados más que todo porque nosotros no podemos hacer nuestros juegos que siempre hacemos por aquí en el campo, o digamos, mantener con los animales, todo eso no podemos.” (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON JULIAN PATIÑO, SAN ANTONIO, MARZO DE 2018).

La ecología violenta que se expresa en los desalojos a partir de la presencia de las autoridades judiciales y de policía en el territorio, genera incertidumbres sobre la permanencia en los espacios vitales que posibilitan el desarrollo de la cultura, de las tradiciones, de los usos y costumbres de los Pijaos, al tiempo que afecta la percepción de las personas sobre su seguridad y estabilidad, aquella que se requiere para satisfacer necesidades de alojamiento, de acceso al trabajo, de conformación de familia, de desarrollo comunitario, y crea un clima de inestabilidad que desalienta cualquier proyecto de organización y defensa territorial, ya que:

Cuando las familias se ven obligadas a salir de sus predios, no sólo pierden sus tierras y sus hogares, sino también sus vecinos, comunidades y círculos sociales. El estrés psicológico y los daños a la salud causados por meses de incertidumbre pueden ser terribles. Frecuentemente los niños pierden meses de escuela, y sus padres [ven afectados] sus trabajos. Los resultados de estudios antropológicos han demostrado que, al dispersarse la población, se dismantelan las redes de ayuda mutua y los círculos sociales, los cuales son herramientas críticas de supervivencia para quienes [por efecto de los desalojos] afrontan problemas económicos e incertidumbre. (...) El desalojo entraña, a su vez, un alto riesgo de empobrecimiento, especialmente para las personas carentes de títulos de propiedad, puesto que generalmente no reciben indemnización. (EVERETT, 2007).



Como vemos, los efectos de los desalojos sobre los procesos comunitarios y sobre la vida de las personas es estructural, y afecta prácticamente todas las dimensiones de la vida de los afectados. Inclusive, en casos como el que se presenta en el resguardo, donde muchos de los intentos de desalojo no se llevan a cabo, siguen colocando a la comunidad y a los sujetos en una situación de incertidumbre o liminalidad permanente. Esto nos sitúa en la *narrativa del acoso judicial y la agresión/represión estatal*, donde los comuneros del RISC hacen ver la revictimización que el Estado ejecuta sobre la comunidad, al buscar desalojarla por la fuerza de territorios que ya les habían sido despojados tanto en la época colonial como en la republicana, y donde han permanecido por más de veinte años, situación que ya les debería permitir reconocerse como “poseedores”, y no sólo como “ocupantes o tenedores” del predio¹⁴¹.

Se habla de acoso judicial, por considerarse que las acciones jurídicas interpuestas contra la comunidad de la finca Las Delicias desconocen las condiciones históricas, sociales y de orden público que motivaron la ocupación, tales como: a) estos predios hacen parte del territorio histórico reclamado por los Pijaos como parte del Gran Resguardo Colonial Ortega-Chaparral (Escrituras coloniales 657/1621 y 125/1621); b) el crecimiento demográfico de las comunidades Pijao del municipio de San Antonio en los últimos 30 años, y sus consecuentes reclamaciones frente a la posibilidad de hacer familia, trabajar, educarse en el territorio para las nuevas generaciones indígenas; c) el abandono del predio por parte de sus “propietarios” durante lustros, cuestión que facilitó la realización de actividades ilegales en la finca, tales como cultivos de uso ilícito, abigeato, tránsito de grupos ilegales, entre otros, generando señalamientos, acusaciones e imputaciones hacia los indígenas, a quienes se les endilgaba hacer parte de esas actividades ilegales.

Los Pijaos del RISC alegan que fueron estas situaciones, entre otras, las que les llevaron a ocupar los territorios en disputa, y que este contexto no ha sido tenido en cuenta por quienes pretenden desalojarlos violentamente, motivo por el cual consideran que las

¹⁴¹ Según el artículo 762 del Código Civil Colombiano, “la posesión es la tenencia de una cosa determinada con ánimo de señor o dueño, sea que el dueño o el que se da por tal, tenga la cosa por sí mismo, o por otra persona que la tenga en lugar y a nombre de él. El poseedor es reputado dueño, mientras otra persona no justifique serlo”. Existen en Colombia dos clases de posesión: regular e irregular. El caso que aplica en la finca Las Delicias es el de posesión irregular, consistente en el caso de la ocupación de una propiedad sin justo título, documentos o actos que representen mera tenencia (contrato de arrendamiento, comodato). Es importante resaltar aquí que, en el caso de la posesión irregular, “la prescripción adquisitiva del dominio requiere 10 años para que se materialice, es decir que, si una persona ha ocupado y poseído una propiedad de forma irregular por 10 años con ánimo de señor y dueño, es decir, no reconociendo dominio ajeno, puede reclamar el dominio de dicha propiedad” (GERENCIE.COM, 2023).



permanentes, insistentes y reiteradas acciones judiciales de desalojo se pueden considerar como actos de hostigamiento judicial que han causado afectaciones físicas y psicológicas a la comunidad, cuestión que se acentuó en contextos como el de la pandemia del covid-19, donde las notificaciones de desalojos siguieron llegando, poniendo en riesgo la seguridad de las personas, su derecho a la salud, y perturbando su vida cotidiana. Esto motivó reclamaciones hacia las instituciones del Estado para la preservación de la vida indígena a través de la preservación de los territorios ocupados, tal como lo expresa un comunicado a la opinión pública socializado por las autoridades del RISC en octubre de 2020, en el que se llama a la solidaridad ciudadana por un nuevo intento de desalojo planificado para ese mes:

Señor presidente Iván Duque, no queremos que nos desalojen en estos tiempos de pandemia porque es colocar en riesgo la vida de nuestras familias y por ende la extinción de nuestra comunidad. Señor presidente, necesitamos que usted nos garantice este territorio, nos reverse este fallo judicial para nosotros vivir en paz, seguir construyendo vida, cultura, y si nos desalojan nosotros no tenemos para dónde coger, no tenemos donde vivir. Nuestras familias, nuestros niños corren grave riesgo de contagio por el covid-19, por ende, la muerte. Hemos hecho todos los procesos de gestión para poder adquirir estas tierras como ampliación de resguardo. (COMUNICADO DEL RISC A LA OPINIÓN PÚBLICA, SAN ANTONIO, OCTUBRE 2020).

También se habla de la agresión o represión estatal debido al uso de la violencia en los procedimientos judiciales de desalojo ejecutados en el resguardo. Los comuneros del RISC consideran que en estos procedimientos, la policía (y su escuadrón ESMAD) ha excedido su fuerza al aplicarla indiscriminadamente sobre los comuneros participantes, entre ellos adultos mayores, mujeres, niños y niñas, cuestión que también ha generado miedo y zozobra en la comunidad, tal como lo cuenta una manaya afectada por el desalojo ejecutado en el mes de agosto de 2017:

Yo la verdad había cogido mis hijos porque estaban amenazando de que nos iban a quitar los niños. En ese momento me fui y me escondí tras de unas matas, cuando empezaron [la policía] a hacer destrozos y fue muy aterrador. Al rato me llamó mi esposo, me dijo que fuera [hasta la casa], que ya podíamos sacar las cosas. Yo que entro a la casa y en la sala me encuentro la sorpresa de que estaban todas las cosas de nosotros, las cosas del armario, las cosas de las paredes, todas tiradas en la sala envueltas en una cobija sin tener cuidado de que se rompieran... Eso fue terrible. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON COMUNERA DEL RISC DESALOJADA, SAN ANTONIO, MARZO 2018).

Aquí la represión estatal se entiende como una acción violenta del Estado en contra de individuos y de la comunidad, por atreverse a desafiar la estructura de la propiedad de la tierra que beneficia a sectores de poder en la región. En este sentido, a la represión estatal de la que hablan los manayax del RISC se le puede entender como una «represión política», ya que las reivindicaciones en las que están sustentadas las acciones



de hecho de los indígenas respecto al territorio son políticas, tal como lo explica el comunero Jerónimo Guzmán:

es que nosotros buscamos que se discuta la propiedad de la tierra, la forma como las comunidades indígenas han sido despojadas históricamente, y los mecanismos de las élites para justificar y legalizar ese despojo; pero también criticamos las estrategias [como el uso de “la fuerza pública”] de los oligarcas para seguir manteniendo sus privilegios sobre la propiedad de la tierra, a nombre de una legalidad hecha por ellos mismos. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, MAYO DE 2022).

Esta es, por supuesto, una versión que no es aceptada por las autoridades locales ni por los “reclamantes con derechos notariales”, quienes consideran que estas acciones policivas están enmarcadas en la constitución y las leyes, por lo que están “dotadas de autoridad legítima o *de facto*, y de medios coactivos para hacer respetar esa autoridad como parte de un ordenamiento legal en vigor” (GONZÁLEZ-CALLEJA, 2012, p. 5). Hay, pues, una narrativa en disputa sobre los significados que adquiere “la represión” en el contexto de la defensa de los territorios ocupados en el RISC, así como hay desacuerdos sobre el uso de la violencia (para unos ilegítima, para otros, legítima) para operar la acción de desalojo, dejando nuevamente en evidencia la importancia de la disputa material y simbólica de la defensa territorial en el proceso de recuperación de Ima.

La semilla de la esperanza en contextos de desequilibrio estructural

Los desalojos pueden ser interpretados, también, como una estrategia de *gubernamentalidad*¹⁴² territorial, que incide sobre las maneras que los sujetos aprehenden para ser y estar, habitar y relacionarse con el territorio. Esta situación es un factor estructural de la crisis que vive el RISC en este periodo de desequilibrios, ya que además de ser una acción institucional que busca “disciplinar” al indígena regulando sus pautas de acción individual y colectiva respecto al territorio, se convirtió en factor de tensión interna por estar directamente vinculado con acciones de recuperación/ocupación de territorios por vías de hecho (donde algunos manayax no estuvieron de acuerdo desde los inicios). Lo que se señala como problemático por manayax contrarios a «las recuperaciones de hecho», es que estas acciones consumen recursos económicos, tiempos, desplazamientos, expectativas que muchas veces se ven frustradas.

Otros manayax, al contrario, defienden estas acciones, principalmente bajo dos argumentos claves del proceso de recuperación de Ima: la necesidad de tener territorio

¹⁴² Recordemos que la *gubernamentalidad* la entendemos aquí como conjunto de estrategias con las que sectores privilegiados de la sociedad ejercen su poder, por medio acciones prácticas de atención de problemas sociales relacionados, en este caso, con problemas territoriales (tenencia, uso, apropiación).



para poder ser y estar como Pijaos, y la obligación, como Pijaos, de contribuir en la recuperación-sanación de Ima, la Madre tierra. No se puede desconocer que en este debate, los desalojos se han convertido en escenarios para el agenciamiento de la potencialidad re-existente de los Pijaos, porque en medio de las crisis también re-existe la esperanza:

Yo pienso y considero que en la recuperación [finca Las Delicias] vamos bien, a pesar de que después apareció la supuesta dueña, a pesar de que hay tantas amenazas por parte de los que se dicen “dueños” y del Estado, porque en estos momentos nos sentimos atropellados por el Estado, por el mismo gobierno, desde el momento en que mandan a atropellarnos, a desalojarnos del territorio, dónde hubieron unos desalojos duros, dónde atentaron contra el bienestar de nuestros hijos, de nuestros adultos mayores; pero ahí estamos luchando todavía, a ver qué pasa. (ENTREVISTA A MANAYA LÍDERESA DEL RISC, SAN ANTONIO, OCTUBRE DE 2021).

Es claro que en medio de las crisis de los procesos organizativos colectivos siempre hay espacio para la juntanza, para la solidaridad, para la acción colectiva. En este caso, han sido múltiples las acciones solidarias implementadas por los Pijaos para hacer frente a los procesos de desalojo que han enfrentado, ya que al tiempo que se presentan los desequilibrios, hay sujetos y acciones que contribuyen en el sostenimiento de los procesos colectivos a través de intentos de armonización de la acción organizativa y de movilización social interna, acciones que recuerdan y reivindican los fines últimos del proceso de re-existencia Pijao y que impiden su colapso definitivo.

Por ello, a pesar de la capilaridad que logran los desequilibrios en este periodo, se logran identificar acciones tendientes a la armonización del proceso de recuperación de Ima, a la recuperación de la legitimidad social y territorial, y al logro de la ampliación del resguardo por la vía de la legalización de la finca Las Delicias. Para esto han desplegado múltiples acciones, de diferente tipo y a través de diversas estrategias, algunas de las cuales se podrían catalogar como instrumentales, pero que en definitiva han funcionado como lumbre en medio de la oscuridad de los desalojos y del desequilibrio estructural comunitario. A continuación, presentamos algunas de las acciones estratégicas que, consideramos, fueron decisivas para detener el procedimiento de lanzamiento realizado en el mes de agosto de 2017, y así lograr minimizar los impactos de esta acción sobre la comunidad y el proceso, además de conseguir aplazar aplicación de la resolución de desalojo en este y otros años:

TIPO DE ACCIÓN	DESCRIPCIÓN DE LA ACCIÓN
Acción logística	Acompañamiento de la comunidad a familia de comuneros desalojados de Las Delicias.
Acción logística	Se reclamaron condiciones logísticas dignas y humanitarias para el transporte de los enseres, animales y bestias de las 26 familias ocupantes del predio, cuestión que las autoridades no tenían resueltas e impidió el lanzamiento de más familias.



Acción jurídica	Reclamación del reconocimiento de la condición de víctimas de 9 de las 26 familias indígenas que iban a ser desalojadas. Estas 9 familias habían sido reconocidas como víctimas del conflicto en el Registro Único de Víctima (Decreto reglamentario 4633 de 2011 de la Ley 1448 de 2011 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras).
Acción política	La resistencia Pijao y sus reclamaciones logísticas y jurídicas obligaron a las autoridades a establecer un consejo de seguridad para tratar el caso. Conformado por alcalde municipal, Defensoría del Pueblo Tolima, Procuraduría Tolima, Personería municipal y delegados del CRIT, la ONIC y autoridades de los cabildos Pijaos del municipio, este consejo decide solicitar aplazamiento de desalojo para el 14 de septiembre de 2017, por ausencia de condiciones mínimas.
Acción jurídico política	Propuesta de negociación con la ANT y la representante de los demandantes, tendientes a resolver el litigio presentado.
Acción jurídico política	Requerimiento a la Defensoría del Pueblo Tolima para que sea reconocida la condición de víctimas del conflicto armado a comuneros del RISC, conforme al decreto 4633 de 2001, y establecimiento de medidas cautelares para la protección de los derechos de las víctimas.
Acción jurídico política	Solicitud de vinculación en proceso de las gestiones de las autoridades del Cabildo (2016) y abogado apoderado, frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), solicitando protección de derechos étnico-territoriales, según documento referencia CIDH-MC-1015-16.
Acción jurídico política	El RISC está priorizado dentro de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI) y el Auto 004 de 2009 ¹⁴³ , debido a la crítica situación territorial que padece esta comunidad, al estar compuesto por 56 familias, pero contar con territorio de resguardo para 35.
Acción política	Requerimientos institucionales al Ministerio del Interior, Unidad de Atención y Reparación Integral a Víctimas UARIV, Defensoría del Pueblo, Personería, Fiscalía General de La Nación, Alcaldía Municipal, Agencia Nacional de Tierras, Agencias Internacionales y organizaciones defensoras de DDHH, para que se reconozcan las violaciones sistemáticas de derechos humanos e infracciones al DIH de que han sido víctimas por parte de todos los actores del conflicto que han hecho presencia en el territorio, entre las que se cuentan: homicidios en persona protegida por el DIH; víctimas de montajes judiciales; desplazamiento forzado; secuestros y uso desproporcionado de la fuerza.

Figura 54. TABLA. Acciones estratégicas decisivas para detener el procedimiento de lanzamiento realizado contra el RISC (agosto de 2017). Con estas acciones los comuneros lograron minimizar los impactos del desalojo sobre la comunidad, además de conseguir aplazamiento de estas acciones judiciales. (FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE INFORME ONIC, 2017).

6.6 (v) Transición hacia la armonización: buscar el equilibrio para volver al origen (2018-2022)

Entramos al último periodo del proceso de recuperación de Ima en el RISC, en el que la comunidad busca reconstituir el equilibrio perdido en más de 10 años de tensiones, acusaciones, denuncias, estigmatizaciones y agresiones internas, y de enfrentar múltiples intentos de desalojo de la finca Las Delicias, ocupada por la comunidad desde el año 2001. Consideramos que hay dos acontecimientos claves que evidencian esta transición, la cual entendemos como un retorno a los fundamentos comunitarios (volver al origen) y una reivindicación de la comunidad desde sus potencialidades instituyentes frente a la lucha étnica territorial y cultural.

¹⁴³ Auto 004/09 de la Corte Constitucional de Colombia, que ordena la protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04.



El primer acontecimiento hito que lleva a los manayax del RISC a evaluar el sistema de relaciones que el conflicto, la desorientación y el desequilibrio ha impuesto en el resguardo en el periodo anterior, es la declaratoria del RISC y algunos de sus integrantes como víctimas del conflicto armado interno colombiano¹⁴⁴, que se da a través de la Resolución No. 2018-87955 del 8 de noviembre de 2018, donde la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV¹⁴⁵) reconoce a algunos comuneros como «víctimas individuales», y a la comunidad del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma como «víctima colectiva», estableciendo algunos casos emblemáticos en los que la comunidad se ha visto afectada por acciones violentas relacionadas con el conflicto armado interno, según se reseña en un “derecho de petición de interés colectivo” (2020) enviado por las autoridades del RISC a diferentes instituciones del Estado, solicitando garantías y restitución de derechos frente a hechos como los siguientes:

La comunidad indígena de San Antonio de Calarma, se conformó a mediados de la década de 1970, donde solo hacia finales de 1.978 se organizó pero que, por razones de seguridad, solo hasta el año, 1.983, se visibilizó públicamente de su existencia, pues había persecución por parte de grupos ilegales, que conllevó el desplazamiento de familias, líderes indígenas, persecución, señalamiento por parte de los grupos ilegales, en contra de los nativos de la comunidad (RISC, 2020, p. 2).

Del censo indígena de la comunidad del resguardo San Antonio de Calarma del Municipio de San Antonio Tolima, hay población desplazada cuya condición de víctimas individuales han sido reconocida por la UARIV, ocasionado por grupos armados ilegales al margen de la ley –guerrilla de las Farc–, según las certificaciones expedidos por la Unidad de Víctimas (RISC, 2020, p. 6).

Se pretenden realizar desalojos judiciales, ordenados por el Juzgado Civil del Circuito de Chaparral en una comisión al Juez Promiscuo Municipal de San Antonio, Tolima, lo cual constituye una violación flagrante en contra de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario en contra de una comunidad etnológica víctima del desplazamiento (RISC, 2020, p. 8).

¹⁴⁴ Según la Ley 1448 de 2011 (Ley de víctimas y restitución de tierras), se consideran víctimas a “aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. También son víctimas el cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. A falta de estas, lo serán los que se encuentren en el segundo grado de consanguinidad ascendente. De la misma forma, se consideran víctimas las personas que hayan sufrido un daño al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización” (ARTÍCULO 3).

¹⁴⁵ La UARIV es una entidad del orden nacional, con autonomía administrativa y patrimonial, vinculada al sector de la Inclusión social y la reconciliación liderado por el Departamento de la Prosperidad Social – DPS. Fue creada en enero de 2012 a partir de la Ley 1448. Según sus lineamientos institucionales, la UARIV busca el acercamiento del Estado a las víctimas para promover la participación efectiva de las víctimas en su proceso de reparación. Se encarga de coordinar las medidas de asistencia, atención y reparación otorgadas por el Estado, y articular a las entidades que hacen parte del Sistema Nacional para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (LEY 1448/2011, ARTÍCULO 166).



(...) 16 familias indígenas que fueron víctimas del conflicto armado por grupos ilegales al margen de la ley, que han sido desplazados del territorio desde décadas anteriores. Otros [tuvieron que] dejar el territorio por el miedo, el terror producto de la extorsión y reclutamiento de sus hijos y señalamientos por la negación a colaborar con las causas revolucionarias de la guerrilla y grupos paramilitares (RISC, 2020, p. 9).

El nativo Jesús Emilio Torres Jaramillo, consejero de Derechos Humanos del CRIT, fue objeto de amenazas de muerte [y de un atentado contra su vida en octubre de 2020] (RISC, 2020, p. 11).

Ahora bien, analizando las consideraciones expuestas en la resolución de la UARIV, identificamos que los acontecimientos que llevaron al Estado colombiano a reconocer a los Pijaos del RISC (e incluso, sin que sea declarado expresamente, al territorio) como víctimas individuales y colectivas del conflicto armado interno fueron, en términos generales, los siguientes¹⁴⁶:

TIPO DE AFECTACIÓN	ACCIÓN GENERADORA DE LA AFECTACIÓN
Afectaciones individuales	• Desplazamiento forzado de población civil ocasionada por presencia de grupos armados ilegales al margen de la ley en la región (guerrilla de las Farc-ep). • Amenazas de muerte en contra de la integridad personal de líderes indígenas del RISC. • Asesinato de comuneros del RISC. • Atentados en contra de la integridad personal de líderes indígenas del RISC.
Afectaciones colectivas sobre la comunidad	• Vulneraciones del derecho al territorio, derecho a la integridad cultural y derecho a la autonomía y a la jurisdicción especial indígena. • “Guaqueo” (búsqueda de tesoros) clandestino y saqueo en los “ranchos indígenas”, al parecer en búsqueda de dineros que pudieron haber quedado enterrados o escondidos desde antes del año 2001 (cuando se dio la recuperación de Las Delicias), producto de la actividad de cultivos ilícitos (narcotráfico). • Permanentes intentos de desalojos judiciales ordenados por el Juzgado Civil del Circuito de Chaparral y el Juez Promiscuo Municipal de San Antonio, Tolima.
Afectaciones colectivas sobre el territorio	• Cultivos para uso ilícito de amapola y marihuana en la finca Las Delicias (narcotráfico). • Deforestación de bosques nativos a través del derribamiento de árboles con motosierras, con la consecuente afectación de nacimientos de quebradas, incendios forestales y venta ilegal de la madera. • Utilización del territorio para ubicar ganado hurtado en la región (abigeato).

Figura 55. TABLA. Afectaciones reconocidas sobre el RISC para el reconocimiento de víctimas individuales y colectivas del conflicto armado interno colombiano por parte de la UARIV, en el marco de la implementación de la Ley 1448/2011 y del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional de Colombia sobre la “Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04”. (FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE DERECHO DE PETICIÓN EN INTERÉS COLECTIVO RISC, 2020).

Por tratarse de un proceso colectivo, esta declaratoria obligó a los manayax a sumar esfuerzos para asumir y gestionar este nuevo estatus jurídico, por lo que inicialmente el proceso de reconstitución de acciones colectivas para asumir el reconocimiento se da de manera instrumental y estratégica: se trataba de reorientar el conflictivo sistema de relacionamientos internos, para organizar las acciones y estrategias

¹⁴⁶ No se referencian nombres ni situaciones concretas con el fin de salvaguardar las identidades de las víctimas.



de acceso al Plan Integral de Reparación Colectiva al que las víctimas del conflicto armado interno tienen derecho, por ser sujetos de reparación colectiva. Si bien este es un proceso que aún se encuentra en trámites administrativos, por las demoras que ha implicado la implementación de los programas de reparación integral individual y colectiva¹⁴⁷ (Ruta Integral de Reparación Colectiva instituida por la Ley 1448 de 2011 y los Decretos Ley 4633, 4634 y 4635 de 2011), la declaratoria misma tuvo impactos internos en la comunidad, al impulsar a algunos de los contradictores a encontrarse y coordinar acciones conjuntas para acceder a los programas gubernamentales.

Esto también ha exigido concurrencias colectivas a las instancias jurídicas y de concertación con las instituciones del Estado, llevando a encuentros forzados entre algunos contradictores. No es que estos actores se propusieran, inicialmente, recuperar las confianzas perdidas, sino más bien que el proceso mismo ha llevado a que no se siguieran boicoteando las acciones colectivas ni se siguieran promoviendo los infundios, por lo menos hasta que se definieran las estrategias de acceso a medidas relacionadas con los derechos a la verdad, justicia, reparación y no repetición, así como el restablecimiento de otros derechos que les han sido vulnerados.

En este proceso, el reconocimiento de los resultados del trabajo colectivo ha sido un aliciente para intentar recuperar las confianzas perdidas tanto en las personas como en el proceso mismo. Lo que se evidencia es que la recuperación de Ima, en tanto proceso colectivo conducente a la recuperación de territorios, de la cultura y las sabidurías diferenciales vinculadas, ha posibilitado históricamente la coordinación de acciones colectivas con alto impacto organizativo y de movilización comunitaria para la reivindicación territorial, tal como lo expresa un manaya líder del RISC sobre los 20 años de posesión material de la finca Las Delicias: “la comunidad ha ejercido su dominio ancestral, realizando todo tipo de actividades y labores agropecuarias, sociales, económicas, ambientales, culturales, territoriales, espirituales y autonómicas” (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, JULIO DE 2022). Estas intervenciones

¹⁴⁷ Los programas de reparación integral individual y colectiva comprenden “medidas de restitución, rehabilitación, satisfacción, garantías de no repetición e indemnización en los componentes social, político y económico”, según la Ley 1448/2011 y sus decretos conexos. Desde el año 2018, en el gobierno del presidente Iván Duque, muchas de las medidas no fueron consideradas como prioritarias, a pesar del impacto del conflicto armado sobre la población civil. Para el año 2022, según el Registro Único de Víctimas, existían en Colombia un total de 9.278.531 personas reconocidas con esta condición. De ellas, 7.371.029 víctimas son consideradas como “sujetos de atención”, es decir, personas a quienes la ley reconoce las medidas de reparación administrativas señaladas anteriormente. Según la Contraloría General de la Nación, para indemnizar al total de las víctimas se requiere de 328 billones de pesos, lo cual tardaría 60 años si se tienen en cuenta los tiempos actuales de la implementación de la ley.



territoriales realizadas por la comunidad en el predio recuperado, han dejado como resultado del trabajo colectivo el siguiente inventario (FIGURA 56):

TIPO DE ACTIVIDAD	RESULTADO DE LA INTERVENCIÓN COMUNITARIA
Cultivos	• 30 hectáreas de cultivo de café. • 30 hectáreas de cultivo de plátano. • 7 hectáreas de cultivo de caña panelera. • 30 hectáreas de cultivo de pasto vicay. • 30 hectáreas de cultivo de pasto arco bello.
Infraestructura	• Construcción de un (1) trapiche panelero. • Construcción de doce (12) viviendas de madera, ladrillo y otros materiales. • Instalaciones de servicio de energía eléctrica realizadas con recursos propios de comuneros y del RISC, por valor de cuarenta (40) millones de pesos. • Instalación de servicio de agua de acueducto de la vereda Villahermosa. • Instalación de cercos, alambrado de púa: aproximadamente cien (100) bultos de alambre de púa nuevo de quinientos (500) metros cada uno. • Construcción de tres (3) cocheras por valor de 15 millones de pesos. • Instalación de tres (3) portones metálicos por valor de 15 millones de pesos.
Estructuración e implementación de proyectos para el sostenimiento del proceso de recuperación de Ima	• Mantenimiento y control de plagas y malezas de los potreros, tres veces al año desde el 2001 a la fecha. • Mantenimiento a la carretera que pasa por la recuperación durante más de 20 años, con recursos propios y la ayuda de los comuneros del RISC, por valor aproximado setenta (70) millones de pesos. • Desarrollo de proyecto ganadero con recursos del Ministerio de Agricultura y el CRIT, con un total de sesenta (60) cabezas de ganado de propiedad colectiva del RISC (al año 2020). • Proyección de construcción de Centro de Armonización o Centro de Pensamiento Indígena, para concentrar a indígenas sancionados por sus conductas desarmonizadas en contra del ordenamiento social, cultural y jurídico del RISC y del territorio.
Actividades de control territorial	• 22 años de posesión de la finca Las Delicias, ejecutando actividades de control territorial, generación y administración de infraestructura, y realización de actividades económico productivas colectivas.

Figura 56. TABLA. Inventario de actividades colectivas e intervenciones comunitarias de comuneros del RISC en la finca Las Delicias, vinculadas al proceso de recuperación de Ima. (FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE DERECHO DE PETICIÓN EN INTERÉS COLECTIVO RISC, 2020).

Entonces, el reconocimiento del RISC como víctima individual y colectiva del conflicto armado ha dado un impulso, con altos y bajos, a las acciones de reconstitución de la cohesión interna del proceso de recuperación de Ima, con todo y que este proceso de rescate de las confianzas va a implicar tiempos y esfuerzos importantes.

El segundo acontecimiento que consideramos clave en esta etapa de transición hacia la armonización, tiene que ver con el despertar de la memoria del proceso de recuperación de Ima en el RISC. En los últimos años se ha avivado el interés por resignificar las relaciones y los conocimientos sobre el territorio (sobre Ima), así como una iniciativa colectiva por reconocer las luchas de los ancestros, de los mayores y las mayores que iniciaron el proceso de re-existencia Pijao en San Antonio, una disposición por participar en la revitalización del *aveki pinao* (la lengua propia), una intensión de relacionar más activamente a niños, niñas y jóvenes en los procesos culturales, políticos, sociales, y una preocupación por vincular esa memoria al proceso organizativo, a la



movilización y la incidencia social, a través de la articulación de las diferentes comunidades Pijao que habitan el municipio de San Antonio de Calarma, utilizando estrategias investigativas, comunicativas, pedagógicas y culturales.



Figura 57. Grupo de comuneros indígenas del RISC, solidarios de ComoLaCigarraRadio.com y estudiantes del Semillero de Investigación Emergencias, en el cierre de talleres de realización audiovisual para la defensa de los territorios realizados en marzo de 2018 (FUENTE: ARCHIVO PERSONAL).

En esta etapa se comienzan a organizar e implementar, desde el año 2017, diferentes colaboraciones solidarias con académicos y organizaciones de la sociedad civil¹⁴⁸ para la realización de actividades pedagógicas, investigativas y de producción comunicativa, entre las que se cuentan el acompañamiento para el registro de la participación del RISC en la «Minga Nacional Indígena por la vida, por la defensa del territorio, la paz y el cumplimiento de los acuerdos», realizada en octubre de 2017¹⁴⁹. En el mes de marzo de 2018 se realizaron una serie de talleres audiovisuales para la defensa territorial, donde se produjeron dos videos sobre el proceso de recuperación de Ima: el primero con énfasis en la historia de la recuperación de Las Delicias¹⁵⁰, y el segundo con énfasis en los desalojos que estaba enfrentando la comunidad en esos momentos¹⁵¹. Y en diciembre de 2018 se realizó el primer ejercicio de “línea de tiempo territorial”, con el

¹⁴⁸ Una de estas organizaciones es ComoLaCigarraRadio.com, un colectivo colombiano de investigación y educomunicación popular que apoya procesos sociales en el fortalecimiento de sus acciones comunicativas, investigativas y pedagógicas, del cual hace parte el investigador principal de este proyecto, el cual hace parte de las acciones solidarias con el proceso de recuperación de Ima en el RISC.

¹⁴⁹ De esta participación se produjo un audiovisual llamado “Minga Indígena del Pueblo Pijao”. Ver en: https://www.youtube.com/watch?v=aYDKr5vDnuo&ab_channel=ComoLaCigarraRadioyProyectoCEIS.

¹⁵⁰ Producción audiovisual: “RISC: reseña histórica del proceso de recuperación de Ima”. Ver en: https://www.youtube.com/watch?v=cIxiA9S_ms0&ab_channel=ComoLaCigarraRadioyProyectoCEIS.

¹⁵¹ Producción audiovisual: “El desalojo”. Ver en: https://www.youtube.com/watch?v=g4V044CnfeY&ab_channel=ComoLaCigarraRadioyProyectoCEIS.



propósito de identificar periodos, actores y acontecimientos claves del proceso de recuperación de Ima y de ocupación del territorio. Un aspecto importante de estas actividades es que se conciben y realizan de manera autónoma, por iniciativa de la misma comunidad y los cabildos de la época, al contrario de otras actividades similares realizadas en otros momentos de desarrollo del proceso en vinculación, por ejemplo, con proyectos de inversión que no necesariamente veían estas acciones como aporte a las luchas territoriales.

Como resultado de estos tejidos interculturales, que buscaban la resignificación de la recuperación de Ima como estrategia de legitimación simbólica de la ocupación territorial, se lograron identificar y sistematizar periodos, actores, acontecimientos hito y narrativas vinculadas al proceso histórico de lucha territorial en el RISC, al tiempo que se reconoció la importancia de la educomunicación y la investigación para fortalecer y hacer más afectiva la defensa de los territorios. Queda pendiente para próximas fases investigativas determinar el impacto de estos escenarios de lucha en el proceso del RISC, pero, a modo de hipótesis, se puede plantear que han tenido incidencia en la reconstitución del proceso, contribuyendo en la reafirmación de las confianzas, al haber generado espacios de encuentro para la recuperación de las memorias colectivas y para la sistematización de las experiencias a través de las voces de sus protagonistas (sobre todo de los mayores y mayores fundadoras del RISC).

Este trabajo de memoria también ha contribuido en el análisis estratégico del proceso en su dimensión simbólica, y el redimensionamiento de los imaginarios locales contruidos sobre las comunidades indígenas, así como en la recuperación de la confianza sobre la voz propia y sobre la incidencia que ella puede tener en la esfera pública local y regional. El ejercicio investigativo también ha contribuido en el fortalecimiento de las relaciones con otros sectores sociales de la región, quienes han podido conocer una versión diferente de los procesos indígenas, sus motivaciones, estrategias, liderazgos y aspiraciones.

Como se entrevisté, estas acciones abonaron el camino para comenzar a gestionar, también hacia adentro, la necesaria transición hacia la superación de las crisis internas que se estaban viviendo en el periodo de desequilibrios estructurales, y frente a la exigencia histórica de recuperar el tejido social comunitario, para rehabilitar las confianzas perdidas, para poner nuevamente el foco en las luchas colectivas, en los esfuerzos compartidos, en los logros conseguidos en más de cuarenta años de re-



existencia y lucha territorial como indígenas Pijaos en el municipio de San Antonio. Y aquí Ima juega un papel fundamental, ya que es en torno a ella que se reconfiguran los intereses del proceso; ella es, nuevamente, el organismo integrador de las luchas en el RISC. Por supuesto estas iniciativas no están libres de tensiones. Pero se evidencia en este periodo de transición un renovado ambiente colectivo.

Miremos ahora las narrativas centrales identificadas en este periodo en el que se avizora la superación de los desequilibrios estructurales en el resguardo. La primera tiene que ver con la ***narrativa de la condición de víctimas***, entendidas institucionalmente como aquellas personas que individual o colectivamente sufrieron un daño directo o indirecto, individual o colectivo, físico o moral, personal o institucional, en el desarrollo del conflicto armado interno (COMISIÓN DE LA VERDAD, S.F.). Hay tres características diferenciales que los manayax del RISC reivindican y reclaman en su condición de víctimas étnicas: la afectación que el conflicto social y armado generó sobre Ima, quien debe ser reconocida como sujeto/víctima susceptible de reparación; la perspectiva histórica y estructural del ejercicio de violencia ejecutado sobre el pueblo Pijao (y los pueblos indígenas en general), cuestión que los coloca en la condición de «víctimas históricas»; y la forma particular que los Pijaos tienen de interpretar, desde su propia cosmovisión, el conflicto, la paz y la reparación.

Lo que se evidencia con esta narrativa diferenciadora de la condición de víctimas, es la apropiación y resignificación que la comunidad ha hecho de una categoría jurídica que, en principio, se les presenta como un instrumento institucional para hacer más eficientes sus reclamaciones de verdad, justicia, reparación, restitución de tierras y garantías de no repetición, pero que, al tiempo, les permite posicionarse en el debate público local y regional como un tipo de sujetos y comunidades con reivindicaciones diferenciales, según los tipos de daño y sufrimiento padecido, y según las formas de interpretación y respuestas proyectadas a su propia condición de víctimas étnicas, teniendo como marco interpretativo la estructura cosmogónica sobre la cual se sustentan los sistemas de relaciones y las soluciones potenciales a los problemas (desequilibrios) en las personas, la comunidad y el territorio, tal como lo analiza la médica ancestral Islena Villalba Yate:

Todo nuestro mundo se sostiene por el equilibrio. Si nosotros los seres humanos estamos en completo equilibrio si no permitimos que el frío sea más que el calor ni que el calor sea más que el frío, no vamos a tener ningún tipo de enfermedad. Y eso también funciona para las relaciones con la Madre tierra [Ima] y en general en todas las situaciones y problemas de nuestra vida, porque cuando respetamos los elementos, a nuestro padre sol,



Ta, a nuestra diosa luna, Taiba, y a todos los seres que habitan el mundo seco, eso hace que las enfermedades sean ausentes: las enfermedades físicas, las psicológicas y las espirituales. (DIÁLOGO TESTIMONIAL, SAN ANTONIO, JULIO DE 2020).

En relación con la primera característica diferencial de su condición de víctimas, los Pijaos del RISC reivindican la necesaria inclusión de Ima (el territorio, la Madre tierra) en esta categoría, por cuanto es un sujeto más afectado estructuralmente por las dinámicas del conflicto, cuestión que genera la desarmonización territorial y comunitaria (el desequilibrio del mundo seco), lo cual ya ha sido aceptado por la legislación colombiana relativa a las víctimas del conflicto armado, en particular por el Decreto 4633/2011 (decreto Ley de Víctimas), que en el artículo 3 reconoce, explícitamente, que para los diferentes pueblos indígenas

el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra. Sin perjuicio de lo anterior, se entenderá que los titulares de derechos en el marco del presente decreto son los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes individualmente considerados. (DECRETO 4633/2011, ART. 3).

Ahora bien, lo que reclaman los Pijaos es el reconocimiento de las agresiones y afectaciones concretas que ha sufrido Ima. No se trata sólo de reconocer que en el territorio se ejecutaron hechos victimizantes sobre seres-humanos; se trata de aceptar que Ima, en tanto sujeto no-humano, ha sido también victimizada, y que han sido múltiples los hechos que así lo demuestran, desde el uso ya centenario de agroquímicos, pasando por la parcelación del territorio (que sería un tipo de desmembramiento del cuerpo territorial), la tala de bosques, el desecamiento de fuentes de agua, hasta la realización de actividades que, como el narcotráfico, llevan a la criminalización de elementos naturales como las plantas (caso amapola y marihuana, cultivadas en la región con fines ilícitos):

Recuperamos este territorio ancestral [finca Las Delicias] porque, por cosas de la vida, este territorio estuvo por muchos años abandonado y estuvo maltratado, por así decirlo; porque este territorio, en la parte de allá donde usted logra observar todas esas vegas y detrás de ese filo, todo eso tiene unos vagones muy hermosos, y esos vagones, esas hondonadas, que no tienen mucha visibilidad desde acá, fueron utilizadas para producción ilícita [de estupefacientes]. Allá se sembraba la amapola y la marihuana, y ese territorio fue utilizado para eso porque en ese entonces las comunidades, la gente del común, se pegaron de eso, de esa producción ilícita, para poder subsistir, maltratando horriblemente a nuestra Madre tierra. Entonces nosotros en el 2001 llegamos a armonizar este territorio, a recuperarlo para armonizarlo, para sanarlo, para sacarlo de esa condena, porque el territorio estaba condenado a ser sometido a esa producción. Se presentó la oportunidad y lo hicimos. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).



Estas afectaciones también son reconocidas por el Estado colombiano a través del Decreto Ley de Víctimas No. 4633 de 2011¹⁵², que en sus “Principios generales y derechos de los pueblos indígenas” (artículos 8 al 11) habla del derecho que los indígenas tienen al acceso, protección, restitución y reparación integral territorial, así como el Título VI del mismo decreto, enfocado en la restitución de derechos territoriales para esta población diferencial. Aquí se incluye expresamente al territorio como víctima, “hecho novedoso que da cuenta del reconocimiento sociopolítico a la diversidad de epistemologías y relaciones entre el hombre y la madre tierra que prima con sus diferentes variantes en el pensamiento indígena” (p. 9). Ahora, si bien es un avance que la legislación reconozca al territorio como «víctima», por cuanto este “se constituye como medio espiritual, cultural, social, fuente alimentaria y de supervivencia, por lo que se evidencia la inescindibilidad entre el territorio y el pueblo que lo habita” (SCHEMBRI, 2022), para los manayax es claro que Ima no se puede entender solo como “medio” (que también lo es). Ima es un sujeto-en-sí, y esto es lo que defienden los Pijaos a la hora de reclamar estatus de víctima para Ima, la Madre tierra, el territorio.

Sobre la segunda característica diferencial de su condición de víctimas, los Pijaos defienden que sus reivindicaciones son históricas, asumiendo que su condición de víctimas supera la temporalidad actual del conflicto armado interno colombiano, y se ubica, más bien, en el contexto de una ecología violenta estructural de largo aliento, que los pueblos indígenas han tenido que enfrentar desde los tiempos mismos de la invasión europea de sus territorios, cuestión que los colocó en situación de subalternidad y de vulnerabilidad, la cual, consideran, siguen padeciendo: “a nosotros nos tenían y nos siguen teniendo como salvajes; usted sabe que solamente desde el 91 para acá [a partir de la Constitución Política de 1991] es que nos reconocen como personas, antes a nosotros nos llamaban y siguen llamándonos salvajes”, ha dicho el manaya Jerónimo Guzmán. (CONVERSACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

La tercera característica diferencial tiene que ver con la interpretación particular que los Pijaos hacen de los factores que generan los daños sobre la comunidad, el territorio y los sujetos (y que son los generadores de su condición de víctimas colectivas), así como sobre la reparación y sus significados, en el contexto de su propia cosmovisión. Para los Pijaos:

¹⁵² Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas.



la concepción de «daño» está vinculada y se ve reflejada en todos aquellos factores que afectan directa e indirectamente a la Madre tierra y, por extensión, a ellos mismos que, como indígenas, se consideran parte de ella. (...) En general, todo lo que perjudica el sentido colectivo hace parte de los daños causados a la comunidad y a los individuos. (...) Para los Pijao hay cosas que no se pueden reparar. Pero si se quisiera hacer, sería en relación a las lógicas de la Madre tierra y de las acciones colectivas. Como todos los daños afectan el equilibrio tanto de la Madre tierra como de la comunidad, todo proceso de reparación, que siempre va a ser incompleto, debe estar coordinado con los intereses de la Madre tierra y la comunidad misma, así se trate de «acciones o daños individuales» (que para ellos no existen), porque al final lo que se está afectando es el equilibrio de la vida. (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2022b, p. 39).

Como ya se ha visto, el cosmos Pijao está sustentado en la idea de equilibrio, que aquí incide en la manera de entender la condición de víctima, de daño y de reparación. Actualmente en el RISC se intenta dar prioridad y relevancia a la condición de «víctimas colectivas» (incluyendo a Ima), más allá de que la legislación reconozca la existencia de «víctimas individuales», que también se acepta estratégicamente para poder acceder a los programas de reparación e indemnización. Pero se entiende que es el enfoque colectivo el que permite hacer frente a los desequilibrios estructurales que vive la comunidad. Esto porque al entenderse el daño como la «pérdida del equilibrio» en Ima, “la reparación necesariamente tiene que ver con la «recuperación de ese equilibrio»; es decir, con la armonización de los factores que han posibilitado el daño. Desde esta perspectiva, para los Pijaos: reparar es armonizar” (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2022b, p. 39).

También encontramos la *narrativa de la recuperación de la memoria de las luchas por la defensa del territorio*. Desde el año 2017 aproximadamente, la comunidad del RISC realiza algunas actividades investigativas, pedagógicas y comunicativas para la «recuperación de la memoria» del proceso de recuperación de Ima. En este ejercicio, que ha vinculado a actores solidarios externos, se ha buscado desenterrar o despertar claves interpretativas «nativas» que fortalezcan las luchas territoriales en San Antonio de Calarma. Lo que se ha identificado, como en otros procesos de lucha indígena en Abya Yala, es que a pesar de la profunda incidencia que ha tenido el mestizaje en el desmonte de las culturas indígenas, sigue re-existiendo un profundo arraigo étnico en los procesos territoriales. Y si bien en San Antonio no se logra evidenciar la existencia propiamente dicha de un «sistema comunal o comunalitario» indígena, como se vería en otras comunidades indígenas menos expuestas a la modernidad colonial y al capitalismo, si se logran identificar un conjunto de prácticas socioculturales que revelan la existencia de un «sistema de pensamiento nativo» escondido, ocultado, camuflado en la vida cotidiana y en la memoria de los manayas.





Figura 58. Ritual y muestra cultural realizada en jornada de conmemoración de los 18 años de legalización del RISC, en diciembre de 2018 (FUENTE: ARCHIVO PERSONAL).

Este «sistema de pensamiento nativo» revela algunos aspectos de la diferencia étnica de los Pijaos respecto a otros grupos sociales que habitan la región, y deja entrever la particularidad simbólica con la que los Pijaos entienden sus relaciones con Ima. Este sistema opera actualmente a través de lo que hemos denominado como «Concepciones-vida» (que será motivo de análisis extenso en el último capítulo), y que hacen parte del *corpus* de memoria colectiva que los Pijaos vienen guardando y des-encubriendo para garantizar su re-existencia. Aquí los procesos de memoria colectiva y sus marcos sociales se podrían situar en la perspectiva de los “usos del pasado” propuesta por Halbwachs (2004), en el sentido de concebir su evocación como estrategia para reconstruir una imagen del pasado que se ajuste a los requerimientos de la época, con el fin de interpelar los pensamientos dominantes de la sociedad, superar la suma de “recuerdos individuales” y producir una mirada colectiva del pasado que, situada en el presente, contribuya en la proyección de acciones futuras para la re-existencia de los Pijaos como pueblo.

Desde esta perspectiva, la identidad social colectiva precedería a la memoria y determinaría su contenido colectivo (HALBAWCHS, 2004, p. 52), siendo resultado de la tensión, la negociación y del devenir de las circunstancias históricas, con lo cual se entra en una disputa por “el sentido del pasado”, sobre todo en casos como los del pueblo Pijao, cuya memoria ha sido públicamente contada e interpretada por sus enemigos y contradictores (Cronistas de Indias, historiadores aliados con el establecimiento, entre otros). Por esto, la misma comunidad viene gestionando sus propias «memorias nativas»,



a través del diálogo con los mayores y mayores, y con Ima (el territorio). Este ejercicio los ubicaría en la lógica de las «memorias subterráneas o clandestinas», ese tipo de memorias prohibidas por el *establishment*, que interpelan las «memorias oficiales», aquellas que pretenden conducir al olvido pero que llevan, también, a la invención de estrategias (ocultamiento, camuflaje) en las que “los recuerdos disidentes se transmiten cuidadosamente en las redes familiares y de amistad, esperando la hora de la redistribución de las cartas políticas e ideológicas” (POLLAK, 2006, p. 20).

Este ejercicio de memoria, producto de la decisión de los manayax de incorporar al proceso de recuperación de Ima un escenario de disputa simbólica, a través de la creación y consolidación de espacios para la formación, la investigación y la comunicación, ha contribuido en el agenciamiento interno de una ***narrativa sobre la importancia de la recuperación de la voz colectiva propia***. Dice sobre esto la manaya Diana Isabel Villalba, que el trabajo comunicativo le ha permitido a la comunidad recuperar la conciencia sobre el valor de su propia voz:

es que parece que a veces tienen que ser otros los que hablen por nosotros. Aquí han venido algunas personas a preguntar por lo que hacemos y uno ni se entera que hicieron con eso. Pero nos dimos cuenta de que nosotros hablamos por nosotros mismos y que lo que faltaba era un impulso para darnos cuenta de lo importante de nuestra voz y de nuestro pensamiento. Y en ese proceso el programa de radio [Tejiendo pensamiento Pijao] ha sido muy importante. Incluso nos ha permitido volver a hablar con compañeros con los que teníamos prevenciones, con los que no nos sentíamos muy bien. O sea que el proceso de comunicación, todas las producciones que hemos hecho en los últimos meses, nos han servido para darnos cuenta de nuestra propia voz, y de la importancia que ella tiene para el municipio, para las otras comunidades Pijao y para nosotros mismos. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON DIANA ISABEL VILLALBA YATE, SAN ANTONIO, 12 DE ENERO DE 2023).

Este escenario comunicativo ha servido, incluso, para la formación y el desarrollo individual de los manayax vinculados al grupo de educomunicación e investigación «Tejiendo pensamiento Pijao» del RISC. Hay una anécdota que resume esta situación: en una ocasión, revisando fotografías para realizar una presentación sobre el proceso comunicativo del resguardo, encontramos algunas imágenes de las primeras entrevistas que se realizaron, en el año 2018-2019, a mayores y mayores fundadores del resguardo. En estas fotos nos llamó la atención la actitud de una compañera, Adriana Marcela Guzmán Yate, quien actualmente es una de las líderes más activas del proceso comunicativo. En las fotografías de esa época se le veía distante, un poco apenada o incómoda, en todo caso, alejada. Esa actitud contrasta con la actual, en la que su presencia se hace sentir activamente en los diferentes procesos de producción del programa radial semanal, donde gestiona, entrevista, edita y difunde los contenidos, y llama



permanentemente la atención sobre la necesidad de dar continuidad al proceso, de no desfallecer.



Figura 59. Las fotografías referencian dos momentos distintos del desarrollo del componente educomunicativo e investigativo del RISC, y del desarrollo personal de los y las manayax vinculados a él. La primera fotografía es de enero de 2019, cuando se inició el proceso de recuperación de memoria en el resguardo. Por ser un proceso inédito y germinal de lo que luego sería el grupo TPP, algunos compañeros no se sentían con capacidades para participar activamente, pero sí querían hacer presencia y aprender. Tal es el caso de la manaya Adriana Marcela (con gorra), quien aparece un poco distante de la primera entrevista que se realizó a la mayora Carmenza Aroca. En la segunda fotografía, del mes de julio de 2022 (tres años y medio después de la otra imagen), aparece la misma compañera Adriana Marcela, ahora ocupando su papel de entrevistadora e investigadora nativa del RISC. Estas situaciones demuestran la importancia de las luchas simbólicas en defensa de Ima, incluso en la formación, concientización y empoderamiento de los manayax participantes.

Lo que se resalta aquí es la transformación que sobre el reconocimiento de la voz propia ha tenido el proceso comunicativo e investigativo en el RISC, y las contribuciones que estos cambios positivos traen tanto al proceso de recuperación de Ima como al proceso de transformación de los conflictos internos en búsqueda de la armonización. En este sentido, la dimensión simbólica del proceso de recuperación de Ima ha servido, también, para el empoderamiento y el posicionamiento de los y las manayax frente a su propia vida en relación con el proceso, donde la recuperación de la voz propia para aportar al colectivo es una centralidad, tal como se evidencia en el testimonio del médico ancestral en formación, Diego Fernando Granados, del RISC:

Soy una persona de muy pocas palabras. (...) La verdad con el grupo de «Tejiendo pensamiento Pijao» he aprendido mucho, muchísimo, porque he logrado expresarme un poquito más, porque la verdad es bien complicado este tema de uno expresarse. Fuera de eso he aprendido mucho sobre la historia de nuestro resguardo, sobre las historias de la etnia Pijao, no solo de nuestro resguardo sino a nivel departamental, porque este programa ha estado ya a nivel departamental, a nivel nacional e inclusive ha salido del país. Y la verdad ha sido una experiencia bien bonita. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON GRUPO TPP, SAN ANTONIO, 11 DE JUNIO DE 2023).

Esta recuperación de la voz propia se debe asumir, entonces, en dos dimensiones: la voz que recupera el individuo, que fortalece su capacidad de aportar al proceso colectivo. Y, por esta vía, la voz del colectivo, que se expresa a través de una especificidad



cultural: la de los Pijaos en proceso de re-existencia. De esta manera se establece que la recuperación de la voz colectiva, de aquella que refiere aspectos propios o diferenciales de los Pijaos frente a «otras» colectividades, es fundamental para el proceso de reetnización, ya que es por medio de esa voz que se reafirma públicamente la indianidad. Así mismo, la reafirmación colectiva de la voz Pijao en la esfera pública municipal ha reivindicado algo del liderazgo indígena que se vio disminuido en la etapa de la desarmonización, cuando algunos líderes indígenas del RISC fueron señalados públicamente como participantes de actos de corrupción, y otras situaciones ya señaladas, donde el proceso Pijao en general se vio afectado, también, en su credibilidad pública.

Junto con estas acciones tendientes a la re-armonización y re-organización se refuerza en el RISC la ***narrativa de la incidencia social y el liderazgo indígena***, que se concreta en una serie de prácticas locales como la integración y fortalecimiento de la Guardia Indígena municipal Cacique Calarcá, en la que se busca coordinar las acciones que realizan los guardias de las diferentes comunidades del municipio en relación con temas de formación, unidad y autonomía, reconocimiento territorial, acciones sociopolíticas, revitalización de la lengua propia, entre otros. También se viene dando una alianza política entre las diferentes comunidades Pijaos de San Antonio, para participar con candidatos propios en las elecciones locales (de alcaldes y Consejos Municipales) del mes de octubre de 2023, siendo este un escenario de articulación y fortalecimiento interno del proceso indígena, por lo que significa en términos de alianzas, pero también un escenario de tensión que no logra sustraerse de las prácticas del clientelismo y la cooptación por parte de fuerzas políticas tradicionales en la región. De todas maneras, las comunidades Pijao han intentado organizar un frente común para movilizar la fuerza indígena hacia un candidato propio que represente sus intereses y que sea reconocido por su incidencia socio-comunitaria y política:

En el mes de agosto de 2022 inicialmente se eligió como candidata a la Alcaldía en las próximas elecciones [para entidades territoriales a realizarse en octubre de 2023] a la compañera Érica María Arias Quiñones, de la comunidad Pijao de La Unión, una lideresa fuerte y reconocida entre las comunidades por su liderazgo, quien por motivos personales tuvo que retirarse del proceso, quedando en la candidatura colectiva el mayor Luis Alberto Hernández, gobernador de la parcialidad Pijao de Palmira Alta, quien había ocupado el segundo puesto en la elección de agosto. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON LIDERESA INDÍGENA, SAN ANTONIO, MAYO DE 2023).

Otra acción importante sobre la incidencia pública indígena en San Antonio, fue la designación temporal (iniciando el año 2023, por 2.5 meses y luego de varios años de solicitudes negadas), de un enlace indígena vinculado a la dependencia de Programas



Sociales de la Alcaldía Municipal. La persona designada para este cargo fue la manaya Diana Isabel Villalba Yate del RISC, reconocida por su liderazgo y por el impulso de diversas actividades y proyectos en el RISC y a nivel municipal. Si bien el tiempo de ejecución de esta designación es extremadamente corto, se hicieron varios análisis sobre esta contratación en lo relacionado con la incidencia y el liderazgo: el primero es que a la actual administración municipal le interesa “tener cerca” a las comunidades indígenas, por el impulso público que han venido adquiriendo en los últimos años como parte de su proceso de re-existencia, por lo que el poder institucionalizado requiere de canales para establecer diálogos con estas “nuevas” fuerzas que les podrían hacer contrapeso en el control político, fiscal y en las elecciones. En segundo lugar, si bien se supondría que estos diálogos tendrían que ver con la necesidad de incluir a las comunidades indígenas en los debates públicos sobre el desarrollo municipal, con estas designaciones la administración podría estar buscando escenarios estratégicos para posibles alianzas políticas, de cara a las elecciones territoriales de octubre de 2023: “buscan tener una ficha para vincular a las comunidades indígenas en su campaña”, dice una manaya cercana al proceso, porque “obviamente quienes se comprometen con ellos, los que les dicen que les van a ayudar, continúan”.

Finalmente, se concluye que en vista de que las comunidades Pijao se reafirman en proponer su propio candidato a las elecciones municipales, tanto para la alcaldía como para el consejo municipal el encargo del “enlace indígena” ya no funcionaría como canal de comunicación instrumentalizado hacia esos fines, por lo cual sus funciones vuelven a ser delegadas a funcionarios de turno, mientras que la manaya Diana Isabel Villalba sale del cargo. A modo de hipótesis, esto explicaría la decisión de la administración municipal de contratar un cargo de estas características, por tan poco tiempo y en año electoral: “realmente a ellos no les interesa saber si se trabaja con las comunidades indígenas o no. Creemos que es lo que menos les interesa. Esos son espacios politiqueros donde ellos miran a ver qué ficha colocan o quitan según les sirva o no”, dicen algunos líderes Pijaos que han estado negociando la permanencia de este cargo, pero no como un embeleco burocrático sino como una necesidad, ya que, según dicen, se requiere de canales institucionales de diálogo serios para «gestionar la diferencia».





Figura 60. En la primera fotografía vemos una reunión de la Guardia Indígena Municipal que se realizó en el mes de diciembre de 2022 en el RISC. Estas reuniones se han convertido en escenarios para la coordinación de acciones colectivas en beneficio de la población Pijao de San Antonio, entre ellas una escuela autónoma de formación permanente. (FUENTE: MANAYA SIRLEY SAAVEDRA, 2022). En la segunda fotografía se ve el escrutinio de las elecciones realizadas por las comunidades Pijao de San Antonio para definir el candidato único a la alcaldía municipal, en elecciones territoriales de 2023 (FUENTE: ARCHIVO RISC, 2022).

Otro elemento que se suma a la narrativa de la incidencia social y el liderazgo indígena deriva de la implementación, desde el año 2016, del proyecto de forestería comunitaria implementado en el RISC. Si bien los primeros acercamientos del proyecto se hicieron en el año 2016 con Cortolima, es en el año 2018 que llega el apoyo de la FAO y Ministerio de Ambiente (con Cortolima como aliado estratégico), y se inicia la capacitación de los manayas en temas técnicos concernientes al cultivo de guadua, su relación con los cultivos agrícolas y su importancia ambiental, así como en temas de “fortalecimiento institucional, inclusión, participación comunitaria, identificación de actores, fortalecimiento de capacidades y plan de negocios enfocados al mejoramiento de condiciones de vida para las personas de la comunidad” (AGRORIS, 2019). Como resultado de este proyecto, y viendo oportunidades para la gestión de acciones y recursos para fortalecer los procesos internos del RISC, la comunidad toma la decisión de constituir dos asociaciones a través de las cuales impulsar las gestiones:

Las asociaciones nacieron del proyecto de forestería comunitaria ya que nos decían que era mucho más fácil una asociación como figura de gestión de recursos, ya que a muchas convocatorias solo se accede si es una asociación formalizada en la Cámara de Comercio. Por otro lado, se han convertido en una estrategia para organizarnos más, focalizando las acciones desde los grupos internos que tienen más compromiso y con sus propios estatutos. Lo que pasa es que manejar estas acciones desde el resguardo con tanta gente dificulta la gestión. Actualmente la Asociación de Productores y Transformadores Agroforestales y Agropecuarios del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (AGRORIS) tiene sólo 16 socios activos, y la Asociación de Mujeres del RISC (ASOIMA), donde la organización ha estado más dispersa, hay como 19 asociadas actualmente. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON DIANA ISABEL VILLALBA, SAN ANTONIO, MAYO DE 2023).

La constitución de estas asociaciones revela aspectos importantes del proceso organizativo actual, ya que se ven como alternativa organizativa con grandes beneficios



para la comunidad, a pesar de que pareciera contradictorio el hecho de que se asuma que la participación amplia de la gente “dificulta la gestión”. Por supuesto, los procesos organizativos son dificultosos en términos de acuerdos/desacuerdos (hay que recordar que en el RISC cuenta con más de 500 Pijaos afiliados). Lo que señalan los manayas es que las asociaciones funcionan como aparatos de gestión, coordinados por «especialistas nativos» en los diferentes temas de intervención, pero hacen énfasis en que los resultados y beneficios de esas gestiones van para toda la comunidad. Entonces, lo que pareciera una contradicción es, en realidad, una solución.

En síntesis, el proyecto de forestería comunitaria y las asociaciones derivadas de él, se reconocen como escenarios organizativos internos que han contribuido en la superación de las crisis estructurales vividas en el periodo de desequilibrios, por cuanto han focalizado las discusiones intestinas en la búsqueda de alternativas organizativas, de formación, de relacionamiento y asociatividad, de gestión de recursos y, por tanto, de incidencia social y fortalecimiento de los liderazgos al interior del proceso de recuperación de Ima.

A esto se suman dos acontecimientos que, aunque relacionados con equipamientos de infraestructura, comienzan a tener un impacto importante en la ***cohesión de la comunidad y en la recomposición del sistema de relaciones interno*** que se ha visto afectado por las situaciones descritas en el periodo anterior. El primero es la construcción de la Casa Cultural Indígena del municipio, luego de más de 20 años de solicitudes, aplazamientos y compromisos incumplidos por parte de la administración municipal:

La casa es un proceso de los líderes indígenas y gobernadores desde el año 2000, es un sueño que ya lleva 23 años tratando de organizarse. Esperábamos un espacio más amplio, un salón donde pudiéramos organizar actividades grandes como las reuniones de las juntas directivas de los procesos de las comunidades, reuniones de gobernadores a nivel de la organización CRIT, o sea, gestionar actividades y eventos de toda nuestra gran nación Pijao que como pueblo no reconocemos que nos dividan, que nos pongan límites ni fronteras. La idea era esa, traer compañeros del nivel departamental, nacional, compartir con otros pueblos, y la casa tiene ese objetivo, no solo a nivel interno sino regional y nacional. El espacio no quedó adecuado para esa parte, pero nos va a servir para el asentamiento de actividades de los Pijaos del municipio. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR LUIS ALBERTO HERNÁNDEZ, SAN ANTONIO, ENERO DE 2023).

Si bien la proyección de la Casa Cultural Indígena fue motivo de tensiones, su construcción y entrega a la comunidad –a inicios del año 2023– se ha convertido en un factor importante de cohesión comunitaria indígena, ya que ha contribuido en la proyección de acciones colectivas, articulaciones, concertaciones y encuentros entre



amigos y contradictores, con el impacto que esto tiene, a corto plazo, en la recuperación del equilibrio de los procesos Pijaos en San Antonio. El segundo acontecimiento de este tipo tiene que ver con la construcción del bohío ancestral en el RISC. El bohío es la casa ceremonial para el pueblo Pijao, y tiene una significación ritual central para el sostenimiento del equilibrio en el mundo seco. Para algunos manayas del RISC, el hecho de que se haya logrado esta construcción es síntoma de que “la casa se está ordenando nuevamente”, tal como lo dicen Diana Isabel y Jerónimo. El bohío ancestral se construyó con recursos de transferencias del Sistema General de Participación administrados por Alcaldía Municipal, y ha sido una apuesta de la comunidad que, desde el año 2020, decidió “dejar un rubro de cultura para fortalecer el bohío ancestral, con la finalidad de que, en nuestro resguardo, en nuestro territorio, tengamos un espacio de sanación, de armonización, para compartir nuestra cultura y para aprender”. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON DIANA ISABEL VILLALBA, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2023).



Figura 61. La fotografía de la izquierda muestra la inauguración, en febrero de 2023, de la Casa Cultural Indígena del municipio de San Antonio, construida por la administración municipal tras una lucha de 23 años de las comunidades y líderes Pijao. Se proyecta como un espacio de encuentro y fortalecimiento de la unidad de las comunidades indígenas locales. (FUENTE: ARCHIVO RISC). La fotografía de la derecha muestra la construcción del bohío ancestral del RISC, la casa ceremonial que contribuirá con el sostenimiento del equilibrio territorial y comunitario en el resguardo. (FUENTE: ARCHIVO PERSONAL).

Estas actividades, acontecimientos e infraestructuras han posibilitado, en los últimos años, un redimensionamiento de las capacidades de incidencia pública y de liderazgo de los Pijaos en el campo político-organizativo y de movilización social, en lo económico-productivo, en lo cultural, epistémico, comunicativo e investigativo. En este periodo de transiciones hacia la armonización, todas estas actividades han llevado a los Pijaos a reconsiderar el impacto que tienen las acciones de desarmonización y desequilibrio sobre los sujetos y sus comunidades, así como la huella que esto deja en



Ima y su defensa, porque mientras los comuneros utilizan sus tiempos, sus esfuerzos y sus recursos en peleas intestinas, ella queda desprotegida.

Aquí conectamos con la *narrativa de la recuperación de Ima como proceso diferencial* en las luchas de liberación de la madre tierra en Colombia y Abya Yala. Hay que señalar que el periodo de desequilibrio posibilitó, finalmente, la identificación de nuevas necesidades del proceso de recuperación de Ima. Una de ellas, la necesidad de consolidar una línea de lucha vinculada con la dimensión simbólica de la defensa territorial. Las luchas onto-epistémicas, que son un proceso a largo plazo, han implicado el despertar, el des-ocultamiento de algunas de las sabidurías que se venían guardando sobre Ima. Los Pijaos comenzaron a dar prioridad a la necesidad de re-crear ese conocimiento re-existente, ya que en él se ubican algunas pautas de lo que podría significar el «proceso de recuperación de Ima» como escenario diferencial de lucha.

Por supuesto, la experiencia de otros pueblos ha servido como referente. La lucha del «proceso de liberación de la Madre tierra» del norte del Cauca ha sido ejemplo, por cuanto se propone transformar prácticas agrícolas nocivas contra Uma Kiwe (la Madre tierra Nasa), sostenidas en el monocultivo y los agrotóxicos, por otras que sean sostenibles y que reconozcan los saberes, prácticas y tecnologías ancestrales para la siembra de comida y no cultivos ilícitos o lícitos que envenenan al territorio (como el monocultivo de la caña de azúcar, palma africana, soja, algodón o maíz transgénico). En este proceso los Nasa han liberado, desde el año 2014, más de 3200 hectáreas correspondientes a 18 predios o «puntos de liberación» como les llaman, todos ellos ubicados en el Norte del Cauca, donde las tierras del valle del Río Cauca son altamente productivas, por lo que han sido apropiadas desde el siglo XIX por terratenientes agroindustriales (sobre todo de la caña de azúcar), quienes al considerarse “legítimos propietarios” señalan al «proceso de liberación» como una «invasión a la propiedad privada». Como señalan Vargas y Ariza (2019) refiriéndose a las luchas Nasa, lo que allí se presenta es una disputa por:

la garantía de dos derechos que pueden ser legítimos constitucionalmente; por un lado, el derecho a la propiedad privada de empresarios y latifundistas, y por el otro el derecho a la vida y al territorio del pueblo Nasa. De acuerdo con razones políticas, económicas, culturales y jurídicas, el Estado ha emprendido la defensa de los primeros, actuando, entre otras cosas, a partir del principio de legalidad, en el cual tienen prelación los derechos adquiridos legalmente. (...) En contraparte, las comunidades Nasa han emprendido el ejercicio de garantía y defensa de sus derechos por vías ‘de hecho’, luego de agotar instancias de exigibilidad legal que en realidad no garantizan sus derechos. Sin embargo, el hecho de que sean vías ilegales (bajo la óptica estatal) no implica que también sean ilegítimas, pues lo legítimo se establece de acuerdo con principios de razón y de justicia (p. 225).



El proceso Nasa de liberación de la Madre tierra no es el único ejemplo de acciones de defensa territorial en Abya Yala: están también los Zapatistas mejicanos, los mapuches chilenos, el proceso aymara y quichua en Bolivia, y múltiples pueblos amazónicos defensores de la Madre tierra. Pero el proceso Nasa es interesante para los Pijaos por su cercanía territorial y por la relación histórica entre las luchas étnicas de estos pueblos, incluyendo el liderazgo ancestral del mayor Manuel Quintín Lame Chantre. Y también porque en la actualidad el pueblo Nasa es reconocido por sus iniciativas organizativas, de movilización y de acción territorial, así como por la importancia que les han dado a las sabidurías propias en la lucha indígena. En este sentido, cuando se trata de conversar sobre los procesos de defensa territorial con los Pijaos, los Nasa aparecen como modelo contemporáneo a seguir, como pueblo hermano con el cual aprehender caminos, al tiempo que se reconoce que el proceso de recuperación de Ima tiene sus especificidades: cosmovisión, sabidurías territoriales, historias de lucha propias. Pero, evidentemente, hay cosas en que se juntan los procesos, sobre todo en la declaración de sus propósitos centrales:

Lo que vamos a hacer es plantarnos en un tiempo nuevo. La etapa en la que ha entrado el pueblo nasa es la liberación de la Madre tierra. Es la tierra la que nos ha llamado a este tiempo y la hemos escuchado. Cuando decimos tiempo nuevo nos referimos a un viejo tiempo. Volver a las raíces. A la sabiduría profunda del pueblo nasa, que es la sabiduría de la Tierra. Poco a poco. Del pasado depende el futuro del planeta tierra. Y como hemos dicho: desalambrar la tierra depende de desalambrar el corazón. Tierra y corazón, la misma cosa son. (PUEBLO NASA, 2016)

Como vemos, en estas narrativas propias de la transición hacia la armonización del proceso de recuperación de Ima en búsqueda del equilibrio territorial, comunitario y personal, se articulan diversos intereses, todos ellos dirigidos a la reconfiguración de las luchas territoriales en defensa de Ima. Esto ha implicado un despertar, des-enterrar, des-ocultar, des-camuflar y re-crear las sabidurías propias relacionadas con la historia propia, la comunidad y el territorio. Estas sabidurías se están des-encubriendo para contribuir en el proceso de armonización del mundo seco, dando forma “a nuestra voluntad política de permanecer como Pijaos, para mantener el equilibrio entre lo frío y lo caliente como manda nuestra tradición, para buscar la transformación de las causas que nos han empujado a la pobreza, para rechazar la opresión cultural y el aislamiento” (CRIT ET AL, 2002, p. 11).



Capítulo 7. REETNIZACIÓN Y MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL RISC

En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo, el mundo era gris. Gracias a los indios Ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece; y los colores del mundo arden en los ojos que los miran. Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión española que vino al Chaco para filmar escenas de la vida cotidiana de los Ishir. Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra pegada a su cuerpo, y lo miraba fijo a la cara, de muy cerca, como queriendo meterse en sus raros ojos azules. El director recurrió a los buenos oficios de Ticio, que conocía a la niña, y la muy curiosa le confesó:

—Yo quiero saber de qué color mira usted las cosas.

—Del mismo que tú —sonrió el director—.

—¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?

Eduardo Galeano. Puntos de vista. Bocas del tiempo (2010)

En una reunión de la Guardia Indígena de San Antonio que se realizó en diciembre de 2022 en el RISC se discutió, nuevamente, la posibilidad de que los comuneros Pijaos del municipio participaran del proceso de Zonas de Reserva Campesina (ZRC) que se viene impulsando por parte de organizaciones campesinas para la región del sur del Tolima desde el año 2014. Este es un proceso en el cual algunos comuneros Pijaos vienen participando desde hace unos años, e incluso se han convertido en una especie de voceros impulsores de las ZRC dentro de sus comunidades. Este no es, todavía, un tema de discusión central en el RISC, pero está presente y gana cada día mayor relevancia frente al propósito Pijao de recuperar a Ima.

Con la expedición de la Resolución No. ST-0424 del 12 abril de 2022, la Dirección de la Autoridad Nacional de Consulta Previa del Ministerio del Interior inició un proceso formal para establecer “la procedencia de la consulta previa con comunidades étnicas para proyectos, obras o actividades”, frente a la solicitud de “delimitación y constitución de la ZRC en los municipios de Chaparral y San Antonio, en el departamento del Tolima” (RES. ST-0424/2022). Por su parte la Agencia Nacional de Tierras (ANT) emitió la Resolución No. 20224300281946 del 25 de octubre de 2022, donde aprueba el inicio del trámite de selección y delimitación de una ZRC de aproximadamente 125 mil/ha entre los municipios de Chaparral y San Antonio (NAGLES, 2022). Con estas dos actuaciones administrativas estatales se actualiza el antiguo debate sobre las articulaciones entre los procesos indígenas y campesinos, sus cercanías y distancias ontológicas, epistemológicas, temáticas, estratégicas, organizativas y de movilización.



cual estos dos mundos se encuentran en sus objetivos generales, si se tiene en cuenta que el proyecto de ZRC ha sido pensado como:

una propuesta integral de desarrollo humano sostenible, ordenamiento territorial y gestión política, realizando entre otros, la regulación, limitación, ordenamiento de la ocupación, aprovechamiento de la propiedad y la tenencia de predios y terrenos rurales, el control de la expansión inadecuada de la frontera agropecuaria y la adopción de estrategias o decisiones que tiendan a evitar o corregir los fenómenos de concentración de la propiedad, el acaparamiento de tierras rurales, o cualquier forma de inequitativa composición del dominio (RES. ST-0424/2022).

En la base de la discusión sobre las ZRC está, de nuevo, el problema de la tierra, su propiedad y usos, y en el centro, la necesidad de “fomentar el desarrollo y la estabilización de la economía campesina de la región, una de las más estigmatizadas por el conflicto armado” (VERDAD ABIERTA, 2016), temas que también son centrales para el proceso Pijao. Según la Ley 160 de 1994¹⁵³, las ZRC son definidas como áreas geográficas delimitadas, que se caracterizan por el predominio de terrenos baldíos, una historia de colonización (campesina), de organización para el fomento de la pequeña propiedad rural, con sujeción a las políticas de conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, y a los criterios de ordenamiento territorial y de la propiedad rural que se establezcan.

Según la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (ANZORC, 2022), desde la expedición de la Ley 160/94 ha habido tres solicitudes de ZRC en la región del sur del departamento del Tolima, gestionadas por la Asociación de Trabajadores Campesinos del Tolima (ASTRACATOL) frente a la ANT, para ser establecidas en los municipios de Planadas, Rioblanco y Chaparral/San Antonio. Esta última es la que se vincula a nuestro caso de estudio, y se encuentra en consulta previa por cuando ocupa un radio de acción territorial de 93 veredas del municipio de Chaparral y 31 en San Antonio (que no hacen parte del territorio donde se ubica el RISC). En los registros de ANZORC (2022) también figura una solicitud en el municipio de Ortega.

¹⁵³ Ley 160 de 1994: “Por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones”. Para el caso de las ZRC ver el Capítulo VIII. “Colonizaciones, zonas de reserva campesina y desarrollo empresarial”, artículos 79 al 84. En esta ley también se establecen las pautas de desarrollo de los Resguardos Indígenas (Capítulo XIV). En lo que refiere a legislación subsidiaria a esta ley, en lo relacionado con las ZRC se encuentran el Decreto 1777 de 1996, que “reglamenta parcialmente el Capítulo XIII de la Ley 160 de 1994, en lo relativo a las Zonas de Reserva Campesina”, y el Acuerdo 24 de 1996 del INCORA, que “fija los criterios generales y el procedimiento para seleccionar y delimitar las Zonas de Reserva Campesina de que tratan el Capítulo XIII de la ley 160 de 1994 y el decreto 1777 de 1996 y se dictan otras disposiciones.”



La revisión de estos debates, que podríamos ubicar en el campo de los estudios territoriales multi e interculturales, son claves para el proceso indígena, ya que existen experiencias a nivel nacional que revelan tensiones y confrontaciones antagónicas en comunidades ubicadas en territorios con presencia multiétnica. No se puede desconocer que los procesos de constitución de territorialidad implican, además de la propiedad, tenencia y usos de la tierra, cuestiones político-ideológicas y cosmológicas vinculadas con la identidad y la cultura¹⁵⁴. Es decir, los conflictos territoriales multi-interétnicos son, a la vez, conflictos ontológicos y epistémicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; ESCOBAR, 2014; DE LA CADENA, 2020). Es en esta perspectiva que queremos situar el debate, como aporte a las discusiones territoriales del pueblo Pijao en San Antonio de Calarma, a través del reconocimiento y caracterización de las formas particulares que los Pijaos tienen sobre el territorio (Ima) y el sistema relacional recíproco que soporta, en este caso, sus procesos organizativos y de movilización de la acción colectiva.

Frente a la posibilidad de juntarse con otros procesos organizativos, en varias oportunidades se ha hecho un llamado desde las dirigencias indígenas a la memoria del proceso propio, en el sentido de recordar, por ejemplo, que en buena parte del siglo XX el pueblo Pijao se adhirió estratégicamente al movimiento campesino que había logrado algunas reivindicaciones históricas, pero esta adhesión llevó, según recuerdan algunos manayax, “a que se perdiera la identidad indígena del proceso, los rasgos que lo distinguen, así como la cara que distingue al indígena”. Frente a la idea de dar continuidad al proceso indígena diferenciado del campesino, pero teniéndose como aliados, algunos líderes han recordado la necesidad de revisar los lineamientos de vida y re-existencia expresados en el “El Convite Pijao” (2002), para reivindicar el sentipensar, actuar y ser como Pijaos, no para discriminar a otros grupos y sectores sociales, sino con el fin de

¹⁵⁴ No es propósito nuestro ahondar en este tema, entre otras porque los conflictos antagónicos derivados de la multi-interculturalidad aún no se han presentado en la región, más allá de los debates enunciados, pero consideramos importante dejarlo planteado para ahondar en las características y factores que han incidido en los conflictos interculturales por la tierra y el territorio entre campesinos e indígenas en Colombia. En este tema identificamos varios casos paradigmáticos vinculados, por ejemplo, al pueblo indígena Barí y las comunidades campesinas en la región del Catatumbo, Norte de Santander (FERNÁNDEZ, 2019); el caso del departamento del Cauca, que involucra la presencia ancestral y tradicional de comunidades indígenas, afros y campesinos en los mismos territorios (LLANO, 2020; DUARTE, 2019; VALENCIA Y NIETO, 2019); y el caso amazónico (SCHLENKER, 2002), al cual se vincula fuertemente la figura del “colono” y el proceso del mestizaje como factores claves en la configuración de identidades en los territorios locales (CHAVES, 1998). En este panorama, un tema transversal en los estudios territoriales multi e interétnicos son los conflictos socioambientales y el conflicto armado interno (RODRÍGUEZ, 2016).



fortalecer el rumbo de la re-existencia que el pueblo Pijao viene caminando en los últimos cincuenta años:

Para que el Mohán y la Mohana, que representan la cultura y el pensamiento, reaparezcan y vivan plenamente en el mundo seco. Si el Mohán y la Mohana vuelven a ser los que guíen a las comunidades, podemos evitar o controlar que se siga ampliando ese alto grado de aculturación al que estamos llegando por causas internas y externas, y concientizarnos de la necesidad de conservar lo propio, fortaleciendo lo que aún nos queda de nuestra cultura, mientras seguimos conociendo lo que otros pueblos y culturas producen (CRIT ET AL, 2002, p. 62).

Las dificultades que los pueblos indígenas tienen actualmente de formalizar sus territorios por la vía de los «resguardos» como figura jurídica, hace que el tema de las ZRC se mire como una posible alternativa de solución frente al problema del acceso a la tierra, si se tiene en cuenta que según informe del Observatorio de Derechos Territoriales de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas, hasta el año 2019 cursaban en la ANT 889 solicitudes de formalización de territorios indígenas, y tan sólo el 20% de esas solicitudes estaban incluidas en el Plan de Atención priorizado por esta institución. Y de esas 889 solicitudes, 87 (casi el 10%) están ubicadas en el departamento del Tolima (ODTPI, 2020, p. 21-22).

En lo concreto, esta situación coloca a los Pijaos de San Antonio de Calarma en la encrucijada de vincularse, nuevamente, al proceso campesino, o de dar continuidad a sus procesos político-territoriales propios, a través de la reivindicación de los resguardos como instrumento jurídico desde el cual gestionar sus propias necesidades territoriales, según lo establecido en la Ley 160/94, entendiendo que si la ANT mantiene su ritmo promedio de atención de las solicitudes radicadas, “tomaría 40 años para la constitución de resguardos y cerca de 200 años para la ampliación de los ya existentes” (ODTPI, 2020, p. 21). Otro camino, quizás el más viable, es el de articular fuerzas con las organizaciones campesinas en su propósito de consolidar las ZRC, sin dejar de caminar el proceso propio de los resguardos y buscar incidir, desde adentro, en los principios orientadores del trabajo colectivo al interior de estos movimientos interculturales.

7.1 La recuperación de Ima como «movimiento indígena nativo»

—Este es un movimiento indígena nativo, que nosotros mismos venimos impulsando como parte de la estrategia de lucha del pueblo Pijao en el municipio—, dice Jerónimo en la introducción de uno de los programas de radio de Tejiendo pensamiento Pijao.

—Qué hace que este proceso sea «nativo»—, le pregunto.

—Pues es nativo porque lo hacemos nosotros mismos aquí en el territorio. Es como el conocimiento propio que tenemos sobre nuestros problemas. Nos hemos dado cuenta que en muchos procesos son las personas externas las que terminan decidiendo la orientación de los procesos. Entonces nosotros decidimos que el proceso nuestro tiene que ser nativo, de nosotros y para nosotros, como autónomo. Y claro que nosotros le damos la bienvenida



a las ideas de afuera, pero las decisiones las tomamos nosotros en beneficio de nuestro propio proceso. Cuando yo digo que somos «nativos» y que nuestros procesos son «nativos» estoy diciendo que somos libres para decidir, así nos sigan tratando a los indígenas como animales, como salvajes. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, AGOSTO DE 2022).

La noción de «movimientos indígenas» la proponemos como dispositivo simbólico diferenciador frente a otras múltiples expresiones de la movilización social existentes en el país: campesinos, comunidades negras, colonos, sectores obreros urbanos e, incluso, partidos de izquierda y organizaciones guerrilleras, que para las décadas de 1960 y 1970 incidían fuertemente en el debate público político nacional. Para muchos antropólogos (que no necesariamente para la antropología nacional academizada), los movimientos indígenas y sus luchas se convirtieron en el lugar privilegiado del esfuerzo de la antropología militante (RESTREPO, 2014, p. 91), instituyéndose, incluso, escenarios organizativos como el «Movimiento de solidaridad con los pueblos indígenas¹⁵⁵», desde el cual se afirmaban cuestiones como que “la escisión profunda de la sociedad colombiana entre indígenas y no indígenas, herencia del periodo colonial, le impedía reconocerse como una en la que pervivían e interactuaban diversos pueblos” (FINDJI [1983] CITADA POR CAVIEDES, 2007, p. 35).

Hablamos de “movimientos indígenas” en plural, atendiendo al hecho de que al interior de los pueblos o nacionalidades indígenas en Colombia existe, por un lado, una amplia diversidad sociocultural que obligaría a revelar las singularidades de los procesos de organización social y acción colectiva étnica frente a las imposiciones de la sociedad mayoritaria, en el entendido de que éstos procesos también están sujetos a las «leyes de origen» y a los «usos y costumbres» socioculturales diferenciales de cada pueblo. Para Pernía y Jaramillo (2002), las diferencias fundamentales al interior de la “unidad” de lo indígena está dada en las diversidades culturales (a 2021 la ONIC registraba 102 pueblos y nacionalidades indígenas); en las formas de contacto con la sociedad mayoritaria, que incide en los procesos de aculturación; en la incidencia que tiene el contexto y el entorno de los pueblos frente a las sus reivindicaciones (mientras en la zona andina se lucha contra los terratenientes por la propiedad de la tierra, en selva y llano las luchas son por la defensa y conservación de territorios frente al extractivismo e, incluso, contra colonos

¹⁵⁵ O «Comité de Solidaridad con la Luchas Indígenas», creado en la Universidad Nacional, que se conformó como escenario de apoyo para la «recuperación» tierras indígenas, el reconocimiento de resguardos, la legitimación de las autoridades propias, de la educación y cultura indígena, tal como se establecía en los siete puntos del programa de lucha establecidos en el primer congreso del CRIC, que luego fueron homologados a la ONIC en los años 80 (CORREA, 2006, p. 21).



que disputan tierras de asentamiento tradicional indígena); diferencias en las formas organizativas, de movilización, en las alianzas y en las estrategias políticas (p. 58).

Por otro lado, hay que reconocer las formas de constitución de los procesos de etnicidad indígena contemporáneos en Colombia, ya que asumimos que ellos también inciden en las formas organizativas y de movilización social de estas colectividades. Estas formas de constitución de etnicidad o «políticas de reconocimiento étnico» (CORREA, 2006) también son diversas, ya que, según sea su carácter, se instalan en discusiones y reivindicaciones diferenciales sujetas, fundamentalmente, a procesos de construcción de identidades vinculadas con la reindianización-reetnización y el mestizaje, las movilidades socioculturales, y los contactos y cooperaciones interétnicas que resultan de estas, las alianzas y tensiones territoriales, las identificaciones y representaciones que se instituyen sobre estos grupos (CHAVES, 1998; CHAVEZ & ZAMBRANO, 2009).

Así, la pluralidad de las identidades étnicas y su permanente reconstitución también inciden en la definición de las formas como se agencia la movilización indígena, en sus formas organizativas, en sus demandas, en sus temporalidades históricas, en sus objetivos políticos. Para Zambrano (1989), las múltiples identidades indígenas están dadas en su diversidad social, económica, cultural, política, religiosa, y son históricas al tiempo que son contemporáneas, es decir, adquieren sentido en la modernidad más que en un remoto pasado esencialista; y en tanto histórico-contemporáneas, estas identidades se actualizan a través de la lucha social y pueden adquirir formas difusas, ya que los procesos de reivindicación política de las identidades son hoy tan fluctuantes, estratégicas e instrumentales, en el sentido de que muchas de ellas dependen de negociaciones con el Estado para la garantía de derechos, el acceso a servicios sociales, entre otros, al punto de que “un mismo individuo o grupo puede participar de varias identidades”, como señala Zambrano ([1989] CITADO POR CORREA, 2006, p. 28). Esto se hace evidente en el proceso del RISC, donde los comuneros, en su proceso de reetnización, se reivindican culturalmente como Pijaos, pero donde muchas de sus prácticas económico-productivas, políticas, tecnológicas, de consumo, religiosas, educativas, que son centrales en su identidad individual y colectiva, están ligadas al mundo campesino.

Queriendo establecer algunos rasgos característicos generales de los “movimientos indígenas” en Colombia respecto a otros tipos de organización y movilización social, tomaremos como referencia el proceso organizativo Pijao del Tolima a través del cual ejemplificaremos las formas particulares de agenciamiento de la acción



colectiva del movimiento indígena Pijao. En un primer momento se identifica que las movilizaciones indígenas y sus reivindicaciones están mediadas por las leyes de origen, los planes de vida y los usos y costumbres socioculturales de los pueblos, cuestión que marca pautas al despliegue de su acción colectiva, ya que estos elementos estructurantes inciden en los procesos organizativos y de movilización indígena. Por ejemplo, los Pijaos dicen que el resurgimiento o renacer de su movimiento indígena “lo vemos como si el Mohán hubiera salido de nuevo de sus escondites” (CRIT ET AL, 2002, p. 42). En este sentido, las particularidades del movimiento Pijao están constituidas por la experiencia, y por la relación que el pensamiento propio tiene con esa experiencia.

Identificamos aquí dos escenarios de análisis relacionados con las particularidades del movimiento Pijao en relación con otros movimientos: el *escenario reivindicativo estructural* y el *escenario reivindicativo nativo*. Los dos tienen como eje central de acción, de organización y de movilización al territorio, a Ima, la Madre tierra, por lo que a ella y a todos los seres y existencias no-humanos que le cohabitan también se entiende como actantes que se movilizan socialmente. Hablamos de personas no-humanas como animales, plantas, jokes, y otros seres y existencias como los Dioses del Principio del Mundo, Mohanes y Mohanas, la Madremonte, la Madre de agua, duendes y demás espíritus que cohabitan en/con Ima, junto con los Pijaos. Aquí lo que queremos resaltar es la centralidad de Ima como “movilizadora de la movilización”, como gestora de la acción colectiva indígena Pijao, pero también como participante/actante que se moviliza.

El *escenario reivindicativo estructural* tiene que ver con demandas derivadas de las crisis del sistema-mundo, actualizadas en el contexto del pueblo Pijao del Tolima, las cuales motivan y justifican sus procesos organizativos y de movilización. En tanto estructural, este es un escenario que se moviliza “hacia afuera”, es decir, la gestión de sus demandas involucra actores, contextos, recursos, gestiones, intervenciones que no hacen parte del mundo Pijao y que, más bien, se sitúan en las lógicas del mundo moderno-colonial, por lo que son demandas compartidas estructuralmente con otros pueblos indígenas y grupos sociales, y cuya resolución implica la participación de otros no-Pijaos y de sus contextos de interpretación del mundo. En este escenario existen muchas cercanías con otros movimientos, ya que buena parte de las demandas reivindicativas de los colectivos sociales rurales marginalizados en Colombia son similares: el acceso a la tierra, la garantía de derechos sociales (a la salud, a la educación, etc.), la pérdida cultural o aculturación, apoyos para el desarrollo y sostenimiento de procesos productivos con el



fin de garantizar la permanencia de las personas en el territorio, la discriminación, la violencia y la criminalización, etcétera.

En este *escenario reivindicativo estructural*, la acción colectiva del movimiento indígena Pijao del sur del Tolima se concentra, fundamentalmente, en cinco asuntos:

- a) *La recuperación del Gran Resguardo de Ortega-Chaparral*, reconocido por la corona española en 1621 a través de la escritura No. 657, y del Resguardo de Natagaima, con escritura 125 del mismo año. El mayor Luis Alberto Hernández, gobernador de la comunidad Pijao de Palmira Alta del municipio de San Antonio, cuenta sobre este asunto:

El pueblo Pijao cuenta con escrituras coloniales, la número 657 que fue otorgada en 1621 por la Real Audiencia Española, y que es el instrumento jurídico más importante que tenemos en la lucha por nuestros territorios ancestrales. Ese es el título inicial que nos es otorgado porque nuestro pueblo Pijao en esos años del siglo XVII se toma el camino real que iba para Popayán, y allá ejecutan a unos mercaderes españoles. Y como el conflicto es por la resolución de los territorios, entonces la Real Audiencia toma la determinación de otorgarles un resguardo, que se formaliza mediante las escrituras 657 y 125, las dos de 1621. Prácticamente esas dos escrituras cobijan lo que hoy en día el pueblo Pijao reclama como su territorio, que frente a los territorios originarios iniciales no dejan de ser un área reducida, ya que el territorio ancestral era mucho más extenso, y cobijaba incluso partes del Valle del Cauca, de Cundinamarca y del Huila (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR LUIS ALBERTO HERNÁNDEZ, SAN ANTONIO, JULIO DE 2022).

La lucha indígena por la restitución de sus derechos territoriales a través de la devolución de los resguardos coloniales ha sido larga, y ha comprendido múltiples estrategias, siendo central la lucha jurídica iniciada por el mayor Manuel Quintín Lame Chantre en los departamentos del Cauca y el Tolima. Según el ODTPI (2020), en el derecho colonial español la primera experiencia jurídica de “reducción territorial” de la población indígena inicia hacia 1530; estas reducciones tenían como finalidad principal concentrar a la población indígena en territorios determinados para controlar su dispersión y facilitar su adoctrinamiento. Luego de esta experiencia inicial, en 1591 surge un régimen legal de tierras indígenas a través del cual las reducciones se constituyen en resguardos (ODTPI, 2020, p. 9), que son una institución legal y sociopolítica especial, a través de la cual se constituyen y titulan a las comunidades indígenas propiedades de tipo colectivo que son inalienables, imprescriptibles e inembargables (ARTÍCULO 21, DECRETO 2164 DE 1995).

En la transición hacia la República, en 1810 se expide un decreto que ordena la repartición de tierras indígenas, bajo la premisa de la nueva condición de ciudadano que habían adquirido los grupos étnicos y que los colocaba en



“igualdad de condiciones” con la sociedad mayoritaria. Luego, con la Ley del 22 de 1850 se facultó que las provincias pudieran disponer de las tierras indígenas con fines de adjudicación, repartición y enajenación, lo cual tuvo vigencia hasta 1890, cuando se expide la Ley 89/1890 que excluyó a los indígenas de la aplicación de la legislación republicana sobre el dominio de tierras, que era claramente racista (ODTPI, 2020, p. 9-11).

La Ley 89/1890 facultó a los indígenas para la creación de los «cabildos» como formas de autogobierno. La búsqueda de reconocimiento institucional de estas instancias de gobierno propio fue (y sigue siendo) uno de los pilares de la lucha de los pueblos indígenas en el siglo XX, al punto de que figuras como Quintín Lame la utilizaron como parte de su estrategia de lucha jurídica contra terratenientes, latifundistas y frente al mismo Estado, para el reconocimiento de territorios que se vienen reclamando desde épocas coloniales. Para el ODTPI (2020), estas luchas jurídicas han llevado al establecimiento de un marco jurídico que, de tan complejo, en la mayoría de los casos resulta ineficaz en su aplicación¹⁵⁶.

El caso es que por la ambigüedad legal, el desinterés institucional, la falta de voluntad política y el peso de intereses privados latifundistas que se verían perjudicados por procesos de restitución de tierras indígenas, entre otros factores, las gestiones jurídicas de los resguardos indígenas de origen colonial¹⁵⁷ se han convertido en un asunto permanentemente dilatado, pero continúa siendo uno de los frentes de lucha del pueblo Pijao en relación con el proceso de recuperación de Ima.

¹⁵⁶ Este marco jurídico está integrado por: la *Ley 160 de 1994*, que crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, establece subsidios para la adquisición de tierras y reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria. El *Decreto 1465 de 2013*, que reglamenta los Capítulos X, XI y XII de la Ley 160/1994, relacionados con procedimientos administrativos especiales agrarios de clarificación de la propiedad, delimitación o deslinde de las tierras de la Nación, extinción del derecho de dominio, recuperación de baldíos indebidamente ocupados o apropiados, reversión de baldíos adjudicados, entre otras disposiciones (este decreto derogó al Decreto 2663 de 1994, que reglamentaba algunos apartados de la Ley 160/1994 en lo relativo a procedimientos de clarificación de la situación de las tierras de resguardos indígenas y de comunidades negras). El *Decreto 2164 de 1995*, que reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160/1994 relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas. El *Decreto 1858 de 2015*, que reglamenta la apertura de matrícula inmobiliaria de bienes baldíos.

¹⁵⁷ La norma que actualmente reglamenta la vigencia legal de los resguardos de origen colonial para la clarificación y reestructuración de los títulos, es el Decreto 1824 de 2020, el cual adiciona el Capítulo 6 al Título 7 de la Parte 14 del Libro 2 del Decreto 1071 de 2015 “Por medio del cual se expide el decreto único reglamentario del sector administrativo agropecuario, pesquero y de desarrollo rural”, para la clarificación de la vigencia legal de los títulos de origen colonial o republicano de los resguardos indígenas.



- b) *La recuperación del «aveki pinao» o habla Pijao, la lengua propia*, es clave para el proceso de organización y movilización étnica Pijao. Como dicen los manayax que ya han entrado en la dinámica de recuperación del *aveki* (habla), esto no es solo un asunto de palabras, sino de pensamiento. El lenguaje es una forma de expresar el mundo propio, y una de las cuestiones que más desequilibrios ha generado en el pueblo Pijao es la pérdida de su manera particular de nombrar el mundo, de relacionarse con él y con todos los seres que le habitan: “por eso nos quedamos hablando de los apóstoles, de la virgen María, de ángeles y arcángeles. (...) Nombres como Locombo, Lulumoy, Nacuco, Eliani, Ibamaca, Dulima nos parecen extraños luego de toda esa guerra que nos hicieron para que olvidáramos [a nuestros dioses y diosas]”, dicen los Pijaos en su Plan de Vida (CRIT ET AL, 2002, p. 44-45).

Bajo la convicción de que a través del lenguaje se re-crean formas diferenciales de pensamiento, y se agencian formas de constitución de mundos que se expresan a través de estos “pensamientos propios”, la disputa por el lenguaje es, al tiempo, una lucha por la interpretación del mundo y una batalla por el sentido de lo real, de la verdad y del poder, tal como nos recuerda Derrida (2008). En este sentido, la recuperación del *aveki* se traduce en una cuestión estratégicamente política, porque “no hay lengua que no suponga una política del lenguaje, una apropiación de la palabra y una expropiación de los silencios, una narrativa de la normalidad y, por ello, de los anómalos, de los anormales, de los excluidos, de los derrotados” (SZTAJNSZRAJBER, 2016).

Para Zwisler (2018), el exterminio del *aveki pinao* se puede considerar como un “linguicidio”¹⁵⁸, esto es, la muerte de un idioma bajo la imposición de otro externo a través de acciones gubernamentales que ilegalizan el uso de un idioma: “en Colombia, las lenguas indígenas fueron ilegalizadas en todas las regiones, excepto en las más remotas hasta 1991. Si bien todas las lenguas indígenas se vieron gravemente afectadas, la lengua Pijao desapareció por completo” (p. 51). Recuerdan los Pijaos que cuando llegaron los españoles al

¹⁵⁸ Zwisler (2018) diferencia entre “genocidio lingüístico” y “lingüicidio”, señalando que el primero es mayoritariamente usado por los analistas para referir a los fenómenos de desaparición de idiomas nativos bajo la imposición fáctica (muchas veces violenta) de negar su uso, tal como lo demuestran los estudios realizados por Skutnabb-Kangas & Dunbar (2010) y Wiley et al (2014), mientras que el *lingüicidio* es encubierto bajo estrategias como la educación (p. 57). Es claro que las dos estrategias son impulsadas por los *establishments* coloniales para ilegalizar al otro-subalterno en sus expresiones socioculturales.



territorio “lo primero que se desequilibró fue el pensamiento, porque nos prohibieron hablar nuestra propia lengua y nos obligaron a aprender la de ellos” (CRIT ET AL, 2002).

Estrategias como el ocultamiento y el camuflaje de la lengua Madre frente a la invasión europea y sus imposiciones del castellano hizo parte de las acciones Pijao para salvaguardar parte de su mundo. Los abuelos y las abuelas Pijaos han contado que “preferían no enseñarles muchas cosas a los hijos para que no los fueran a castigar o a atropellar; preferían enseñar a cultivar, a mirar el cielo para conocer si iba a llover, sin decirle a los hijos que eso era conocimiento propio” (CRIT ET AL, 2002, p. 44-45). Señala Zwisler (2018) que cuando una lengua deja de ser una herramienta para el agenciamiento de la otredad, la comunidad sufre un debilitamiento progresivo en su personalidad cultural, creando una profunda desconexión de los referentes de la identidad social, una sensación de vacío, un sentimiento de arrepentimiento cultural (p. 58), cuestiones que se evidencian en el proceso de aculturación Pijao:

muchos compitas quedaron fregados con eso de ocultar su cultura. (...) Muchos Pijaos siguieron viviendo como nosotros, tienen la misma cara que nosotros, los mismos apellidos, siembran igualito que nosotros, van donde los Mohanes para que los curen con yerbas y rezos tradicionales, pero les da pena reconocer que son Pijaos y dicen que son campesinos. (CRIT ET AL, 2002, p. 45).

En el siglo XX se llevaron a cabo algunos estudios que podríamos ubicar en el campo de la etnolingüística, donde, a través de la consulta a informantes indígenas, se recopilaron palabras consideradas nativas (RIVER, 1948; RAMÍREZ SENDOYA, 1952¹⁵⁹; PAREDES, 2017; ZWISLER, 2018; CORTÉS TOCAREMA, 2018). Importante señalar que algunos estudios etnolingüísticos sobre el *aveki pinao* tienen un referente toponímico, y en ellos se identifican lugares en los que aún perviven rastros de la lengua ancestral que corresponden a sitios sagrados para el pueblo Pijao, tales como Coya-Ima, Pacandé, Dul-Ima o Tul-Ima, entre otros. Por ejemplo, tal como recuerda Cortés Tocarema (2018), “la toponimia Pijao se caracteriza por las terminaciones *ima* y *ema*” (p. 36), de ahí nombres como «Tolima» (*tol* = frío o nieve; *Ima* = tierra, esto es: tierra fría o de

¹⁵⁹ Quizás los estudios de mayor alcance en este propósito son los del sacerdote Pedro José Ramírez Sendoya, en particular el *Diccionario Indio del gran Tolima. Estudio Lingüístico y Etnográfico sobre dos mil palabras indígenas del Huila y del Tolima* (1952) y el *Refranero comparado del Gran Tolima. Estudio sobre 1200 refranes y 1300 frases proverbiales del Huila y del Tolima comparados con los refranes del mundo* (1952), donde el autor realiza análisis comparados del *aveki pinao* con las expresiones lingüísticas de otros pueblos de Abya Yala y el mundo.



nieve. *Tol-Ima* hace referencia, entonces, a los nevados que habitan el territorio ancestral Pijao).



Figura 63. Una de las estrategias para la reactivación en la comprensión y uso exploratorio del *aveki* (habla) Pijao ha sido escribir palabras y frases en la casa del Cabildo del RISC. Esa estrategia funciona como dinamizadora del interés de los *manayax* frente al conocimiento de la lengua propia. Actualmente el dinamizador más porfiado de esta tarea en el RISC es el *manaya* Diego Fernando Granados, médico ancestral, quien se ha dado a la tarea de investigar por su cuenta el vocabulario consignado en diferentes documentos académicos e históricos, y de explorar y experimentar su uso a través de la construcción de frases de saludo y despedida, las cuales viene compartiendo en diferentes espacios de encuentro. En la fotografía vemos las inscripciones en la sede del Cabildo.

En los últimos años, en algunas comunidades y grupos (sobre todo juveniles) Pijaos se viene reconociendo la importancia de contribuir en la recuperación del *aveki pinao*, a partir del rastreo de vocabulario tanto en documentos etnolingüísticos como información empírica compartida por mayores y mayores en los territorios, además de la experimentación en su uso. Una de las personas que ha liderado este proceso en el RISC ha sido el *manaya* Diego Fernando Granados, médico ancestral. Una de sus estrategias para aportar al proceso de re-existencia lingüística en el resguardo ha sido la escritura de algunas palabras y frases en la casa del Cabildo.

Otra estrategia empírica de impulso a la recuperación y el uso del *aveki*, se viene dando desde espacios como el grupo de investigación y educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao», que ha decidido integrar en sus producciones algunas palabras y frases cortas en lengua propia, tales como: “Manay sally manayax” (gran saludo compañerxs), “kaike” (expresión de saludo entre los Pijaos, como un “hola”), “karey karey” (frase de despedida, a modo de ofrenda



para agradecer el encuentro¹⁶⁰, que podría asemejarse al “gracias” o “agradecidos por el encuentro”). El manaya Diego ha venido experimentando gramaticalmente con el *aveki*, y ha construido algunas frases cortas de saludo, bienvenida y despedida, las cuales ha contrastado y compartido en diferentes eventos públicos internos y externos al resguardo. Estas exploraciones empíricas despiertan una motivación colectiva por el *aveki*, al punto de que algunas frases propuestas por Diego Granados vienen siendo apropiadas y usadas por otros manayax del RISC.

En lo poquito que yo he logrado recuperar tengo como unas trescientas o cuatrocientas palabras, con las cuales he logrado ir trabajando haciendo oraciones, pero es como el saludo y algunas frases. Ese es un trabajo que he venido realizando de corazón, porque la idea es recuperar nuestro idioma, recuperar nuestros usos y costumbres, ya que eso es algo que está bien oculto, porque hay gente que dice que no, que eso es algo que ya se perdió, que eso ya no existe, pero hay gente que tiene bastante información, y con este trabajo que estamos haciendo nos damos cuenta que ahí está. Este trabajo lo he venido haciendo con diferentes comunidades, esas palabras las he recopilado con diferentes comunidades a nivel departamental, y la idea es algún día lograr hacer oraciones y aprenderme todas las palabras para poder hablar fluido. Por eso es importante compartir la información, no quedármela sino compartirla con las demás personas (COMUNICACIÓN PERSONAL CON DIEGO FERNANDO GRANADOS, SAN ANTONIO, 14 DE ENERO DE 2023).

Las frases creadas por el manaya Diego en sus exploraciones lingüísticas utilizan el sistema gramatical y la sintaxis de la lengua española para producir sus enunciados a través de frases como:

Alipunya - manay sally manayax - pipiolos - marjure - honere - haca yu macu (Buenos días - gran saludo compañerxs - niñxs - mujeres - hombres - bendecidos por los dioses).

Vachinvora - nace - yaki - candra (Vamos - a casa - que tengo - hambre).

Vachinvora - kenyan (Vamos - a caminar). (COMUNICACIÓN PERSONAL CON DIEGO GRANADOS, SAN ANTONIO, ENERO DE 2023).

Así mismo, las definiciones que han se formulado a las palabras recuperadas están en directa relación con significados propios derivados del español. En este sentido, las exploraciones lingüísticas de este grupo son muy incipientes todavía, y no han entrado a profundidad en la fase del “significado propio”; pero hay que reconocer que estos avances y exploraciones aportan elementos para profundizar en el estudio del *aveki pinao*.

- c) *Las recuperaciones de territorios por las vías de hecho*, es otro asunto de vital importancia en el proceso de organización y movilización Pijao en el sur y suroccidente del Tolima. Mientras se recupera el Gran Resguardo colonial de

¹⁶⁰ Se dice que hace referencia a la tortuga Carey, que era utilizada para hacer ofrendas entre los Pijaos, y de ellos con otros pueblos. Como expresión, se ha establecido que funciona como agradecimiento a los dioses del principio del mundo por haber permitido el encuentro.



Ortega-Chaparral, los Pijaos proyectan su plataforma de lucha –desde el surgimiento del CRIT en la década de 1970–, alrededor de la “recuperación del territorio”, cuestión que aún hoy en día hace parte de sus objetivos estratégicos organizativos. Estas recuperaciones se dan a través de las vías de hecho o utilizando la estrategia jurídica, para la cual se sirven de un amplio cuerpo normativo¹⁶¹ que contempla la constitución, ampliación, saneamiento, reestructuración y conversión de reservas, además de la restitución comprendida en el capítulo étnico del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* (AFP, 2016).

Es importante señalar en este asunto que, aunque la estrategia jurídica ha demostrado ser ineficiente por las múltiples dilaciones a las que se ven enfrentados los procesos, ella sigue considerándose como alternativa, según se puede evidenciar con las 1014 solicitudes de formalización de derechos territoriales de pueblos indígenas que tiene radicada la ANT a nivel nacional (a noviembre de 2020, ubicadas en 31 departamentos). El 9,7 por ciento de estos casos (98) se ubica en el Tolima, siendo el segundo departamento (después del Putumayo) con mayor número de solicitudes (ODTPI, 2021b, p. 19). Y de los 98 casos registrados en el Tolima, 97 son solicitudes del pueblo Pijao y una del pueblo Nasa. Estas estadísticas evidencian el dinamismo que la estrategia de recuperación de territorios ha venido teniendo, y los impactos en términos de posicionamiento organizativo y de movilización del pueblo Pijao en el departamento del Tolima.

- d) *La promoción y defensa de la salud, la educación y la cultura propia* es otro asunto clave de la movilización indígena, ya que se sabe que el proceso de recuperación de Ima debe conducir al fortalecimiento del sentipensar y el ser Pijao, porque “nosotros queremos seguir siendo Pijaos. Y queremos que los que todavía tengan pena de ser indígenas reconozcan su historia y su identidad, y se

¹⁶¹ Este cuerpo normativo se concreta, además de la legislación consignada en nota anterior sobre los resguardos de origen colonial y republicano, en la Constitución de 1991, donde los artículos 63 y 329 establecen de manera general los derechos territoriales de los pueblos indígenas; la Ley 160 de 1994; el Decreto 1071 de 2015, reglamentario del Sector Administrativo Agropecuario, Pesquero y de Desarrollo Rural, que establece los procedimientos para constitución, ampliación, saneamiento, reestructuración y conversión de reservas en resguardos; y más actualmente el Capítulo Étnico del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* (AFP), donde se estableció que pueblos indígenas serán beneficiarios de las medidas de acceso a tierras con destino a la “constitución, creación, saneamiento, ampliación, titulación, demarcación, restitución y resolución de conflictos de uso y tenencia de las tierras” (GOBIERNO NACIONAL Y FARC-EP, 2016, p. 207), sin detrimento de los derechos adquiridos.



metan a trabajar en la comunidad para recuperar el pensamiento, el territorio y la autonomía” (CRIT ET AL, 2002, p. 71).

En lo que refiere a la salud, ella consiste en el restablecimiento del equilibrio entre las fuerzas frías y calientes, tanto las que tienen los seres humanos como las de los no-humanos, y entre las capas que componen el mundo Pijao. Esas fuerzas no son solo corporales, sino también espirituales, y la recuperación de Ima en tanto movimiento indígena para la recuperación territorial, ayuda a que los Mohanes y Mohanas puedan resurgir al mundo seco y encuentren las condiciones y los ayudantes (plantas, lugares energéticos, animales, espíritus) con los cuales cumplir su función armonizadora. Dicen los Pijaos que la medicina propia está basada en la prevención y la armonía con Ima (la naturaleza, el territorio) y los espíritus, e integra actualmente elementos de otras medicinas como la alopática occidental, buscando elementos curativos “para que no haya muertes que se puedan evitar ni enfermedades que se pueden prevenir”, según expresó un médico ancestral de Ortega, buscando con ello el equilibrio entre tipos de medicina, siempre en beneficio de las personas, de la comunidad y del territorio.

En lo que refiere a la educación, ella se piensa en relación con la cultura, “de manera que los Mohanes nos enseñan todos sus conocimientos a la orilla de los ríos y de los nacederos, y tengamos una educación que le dé dignidad a nuestra cultura, que fortalezca el conocimiento de la historia propia y que facilite la apropiación de los saberes no indígenas, manteniendo muy fuerte el árbol del pensamiento y del conocimiento Pijaos” (CRIT ET AL, 2002, p. 74). Para ello es importante recuperar y recordar los saberes, la experiencia y la memoria de los mayores y las mayores, porque esos conocimientos son los que ayudan a recomponer el respeto y la admiración por las cosas propias; son los mayores y mayores quienes cuentan “las cosas de nosotros, el arte, la forma de cocinar y de jugar la ropa, la forma de hacer las casas de bahareque y la chicha de maíz. En otras palabras, nos devuelven el orgullo de ser Pijaos” (CRIT ET AL, 2002, p. 76).

e) *La reivindicación del gobierno mayor, la justicia propia y el fortalecimiento de la «chapa panas» (seguridad Pijao o Guardia Indígena)* es otro asunto central del proceso de recuperación de Ima en tanto «movimiento



indígena», ya que tiene que ver con la gobernabilidad propia del territorio –del ya recuperado y del que está por recuperarse–. Una preocupación histórica ha tenido que ver con la forma cómo habitar el territorio: si a la manera occidental, que es una forma “administrativa” en el sentido de disponer de los “recursos territoriales” en función de procesos productivos, del progreso, del desarrollo humanos, o a la manera Pijao, cuyo Plan de Vida dice que el territorio, la naturaleza y el trabajo deben ser poblados según los “principios de la chicha”.

La chicha, esa bebida ancestral ceremonial preparada a base de maíz, es como una persona que se parece a los Mohanes y Mohanas “porque está equilibrada, tiene caliente y frío, recibe beneficios de la capa seca pero también de las del agua y de las del sol”, según dicen los Pijaos (CRIT ET AL, 2002, p. 79). Habitar en/con Ima a la manera Pijao es, entonces, reivindicar el «principio de armonía» como producto de la reciprocidad, de la complementariedad, de la relacionalidad con/en Ima, pero no como un ideal utópico de «armonía» en tanto superación definitiva del conflicto y la contradicción, sino, más bien, como un proceso constante y en permanente construcción dirigido a la búsqueda de equilibrio, donde se reconocen los contextos históricos y los retos de la actualidad. Y para dar continuidad a ese sentipensamiento de “vivir según los principios de la chicha”, los Pijaos deben fortalecer sus estrategias de gobierno, sus formas propias de ejercer justicia y a los *chapa panas*, buscando unidad y autonomía para seguir siendo Pijaos.

Por su parte, el ***escenario reivindicativo nativo*** tiene que ver con “lo que hacemos nosotros mismos aquí en el territorio”, como dice el manaya Jerónimo Guzmán; a través de él se expresan las características constitutivas del movimiento Pijao como parte del movimiento indígena. En este escenario, los fundamentos de la acción colectiva se sitúan en las sabidurías propias Pijaos, en la cosmovisión del pueblo, y por eso “nace del conocimiento propio que tenemos sobre nuestros propios problemas”, el cual permite a los Pijaos “ser libres para decidir sobre la manera cómo resolver nuestros problemas”, según dice Jerónimo. Este es un escenario que se gestiona “hacia adentro”, ya que atiende a intereses propios del pueblo Pijao y es abordado a través de sus propios conocimientos del mundo, de sus propias *Concepciones-vida*, en relación con su manera particular de concebir y agenciar sus procesos de organización y movilización social como indígenas, “ya que, si bien hacemos parte de la sociedad nacional, también tenemos diferencias e



incluso oposición” (CRIT ET AL, 2002, p. 89). A esta forma particular de sentipensar la dimensión organizativa, de gobierno y de movilización del proceso de recuperación de Ima los Pijaos la han llamado «convite», el convite Pijao:

una forma de acción y de gobierno propio que contribuye al fortalecimiento de la identidad y la cultura, a la construcción de una región multiétnica y autónoma para consolidar un modelo propio de relación con la naturaleza y el territorio propios; (...) para que volvamos a tener equilibrio entre nosotros, con los demás y con la naturaleza [con Ima]; para fortalecer nuestro proceso cultural, organizativo y autogestionario sobre la base de la autonomía, entendida como el ejercicio de un gobierno propio que nos permita manejo y control sobre nuestro territorio, [ya que] si el pensamiento Pijao, si el Mohán, vuelve a manejar bien el mundo, entonces la naturaleza recuperará el equilibrio, la gente podrá resolver bien sus problemas, y la cultura será otra vez el lugar donde se equilibra lo frío y lo caliente (CRIT ET AL, 2002, p. 13).

Además de una profunda vocación política, en el convite Pijao se revela una dimensión «epistémico-ontológica» de la acción colectiva, donde participan sujetos y elementos nativos de su pensamiento cosmológico, los cuales son actualizados espacial y temporalmente en las interpretaciones particulares que los Pijaos tienen sobre “nuestros propios problemas”. Los sujetos, elementos, estrategias y recursos sobre los que se fundamenta el movimiento Pijao (como parte del “movimiento indígena”) son diferenciales a los que constituyen las iniciativas de acción de otras colectividades (sobre todo de los Nuevos Movimientos Sociales [NMS] urbanos), ya sea porque son propios del proceso indígena Pijao o porque, siendo similares a los de otros grupos, adquieren nuevos-otros significados en el proceso de recuperación de Ima.

A partir de lo que hemos podido identificar hasta el momento, miremos a continuación las características que constituyen el *escenario reivindicativo nativo* del proceso de recuperación de Ima como expresión del movimiento indígena Pijao en el Tolima:

1. *El territorio se defiende, se puebla y se sostiene según “los principios de la chicha” para recuperar el equilibrio del mundo seco.* Dicen los Pijaos que la chicha («Reusa» en aveki), esa bebida tradicional hecha de maíz (planta ancestral originaria de Abya Yala) es una persona. No es “como si pareciera” una persona, sino que ES una persona no-humana. Y es de esas personas que más trabaja en las comunidades, porque siempre está presente en los convites, en las reuniones, en las mingas de movilización, en los recorridos, en los paros. La chicha se parece al Mohán (líder espiritual, político y militar ancestral del pueblo Pijao), porque recibe las fuerzas del mundo del agua (capas inferiores del mundo Pijao) y del mundo del sol (capas superiores) que se encuentran y se juntan en el mundo seco;



o sea, la chicha tiene de lo frío, de lo caliente y de lo seco, y por eso está equilibrada (CRIT ET AL, 2002, p. 79).

Eso de hacer chicha para los Pijaos es una cosa bien importante, porque es que para llegar al momento de la preparación hubo que hacer muchas cosas antes y durante mucho tiempo. Se tuvo que custodiar (y hasta defender) la semilla, y se tuvo que sembrar y cuidar y cosechar, pero no como lo hace el capital que fabrica semillas y comida para el hiperconsumo, sino más bien a la manera indígena, que en cada cosecha selecciona la mejor semilla y la cuida para que, como aspira toda persona, sea mejor cada día. Y para criar esas semillas tuvo que pasar mucha cosa, que hasta hubo que defender el territorio y el agua y la semilla y el conocimiento para que el maíz pueda nacer a su gusto y a su modo.

Entonces, para hacer chicha de maíz mucha gente tuvo que hacer muchas cosas antes. Y todo eso no es que aparezca porque sí, sino que más bien ha tenido que ser luchado para llegar a ese momento de la preparación. Por eso es que la chicha es una cosa bien importante, porque si se hace como aquí en el Tolima, eso trae el esfuerzo de mucha gente. Y entonces, naciéndose la chicha a la manera de por acá, se reafirma la importancia del trabajo colectivo, de la dignidad de la memoria y de las luchas para poder contar con todo lo que se necesita para hacer la chicha.

Según los principios de la chicha podemos entender al movimiento indígena Pijao como resultado de acciones y luchas históricas en defensa del territorio (Ima), cuestión que ha permitido que la chicha se nazca para contribuir al equilibrio del mundo, “para que ni el frío sea más que el calor ni el calor más que el frío”, según nos ha contado la médica ancestral Islena Villalba. En este sentido, la chicha ha sido un actante clave en el proceso de recuperación de Ima, ya sea como motivadora de las luchas territoriales, ya sea como orientadora y acompañante, para que los manayax, como el Mohán,

tengan una mirada más profunda sobre la naturaleza, el territorio, el trabajo y sobre los espíritus; (...) para que así como nos une la chicha, que también el territorio recuperado y el que falta por recuperar nos una a todos los Pijaos; (...) para que la tierra sea como la chicha, que es para todos los que llegan pero la ofrece siempre el dueño de casa y hay que respetar su forma de hacerlo; (...) para que la chicha siga equilibrando el mundo donde vive la gente con el mundo del agua, el mundo del aire y el mundo del fuego, que así es como se hace la chicha y así es como se debe trabajar, respetando el agua, la tierra, el aire y el fuego (CRIT ET AL, 2002, p. 81-85).

2. *La acción o trabajo colectivo se organiza según las leyes del «convite Pijao», que es una de las tradiciones del pueblo Pijao. En el convite la gente es convocada y*



convidada a realizar trabajo colectivo, siempre en beneficio común, así el trabajo lo haya convocado una persona o familia, porque se asume que beneficiando a esa persona o familia también se beneficia la comunidad. Es que, si las personas y las familias están bien y cuentan con el apoyo comunitario, se vinculan y trabajan mejor y con más cariño en los proyectos colectivos, y así crece la comunidad. Eso es cuidado mutuo y crianza colectiva de la vida. Cosa diferente es cuando se trabaja solo, porque las cosas se demoran más, se hacen más tediosas y aburridas, y es más fácil embarrarla (fallar), porque hay cosas que uno no sabe resolver, mientras que en colectivo los problemas se van resolviendo más fácil en el camino.

Como es un convite, una invitación, alguien tiene que convocar. Por lo general son los líderes o las autoridades (los cabildos), quienes con sus comunidades han identificado temas y problemas que necesitan ser resueltos. Estos líderes convocan a las actividades cuando consideran que es el tiempo propicio (sea para techar una casa, poner una cerca, sembrar, cosechar o movilizarse), y que existen los recursos para hacer el trabajo. Porque si las cosas no se hacen en el tiempo que es, se dañan, se pudren, les cae plaga, las pagan a menor precio, o no se logran los objetivos organizativos y de movilización.

En el convite participan todos, hasta el que no sabe, porque haciendo por ahí derecho va se aprendiendo, y por eso es importante que sea un proceso colectivo donde se comparten esfuerzos de trabajo, pero también saberes, conocimientos, pensamientos, sentimientos y hasta chismes sobre asuntos que después se convierten en materia de convite (que a alguien se le dañó la casa, que la cerca se cayó y los animales se están comiendo el pasto del vecino). Los convites también son un espacio de encuentro para recordar y para compartir la palabra con los mayores y las mayores de la comunidad. Ahí ellos recuerdan cómo se hacían las cosas de antes, cómo se sembraba sin agroquímicos, cómo se cuidaba el agua, cómo se invoca a los espíritus, cómo se cuidaba y recuperaba el territorio.

Acompañando el convite está el guarapo y, sobre todo, la chicha. “Las mujeres van ofreciendo la chicha y, entre chiste y chanza, van apareciendo las noticias, a veces aparecen los problemas que la gente resuelve con la chicha en la cabeza, como lo hace el Mohán” (CRIT ET AL, 2002, p. 88). Dicen los Pijaos que el que convoca el convite debe organizar que la comida y la chicha estén listas para que los convidados no se preocupen, estén bien atendidos (en la medida de



las posibilidades) y tengan las facilidades para hacer su trabajo. Hay unos convites que son permanentes, y que ayudan a mantener el proceso comunitario. En el RISC a ese convite permanente se le conoce como “lunes comunitario”, y es el espacio semanal en el que se reúnen los manayax a realizar actividades colectivas en beneficio común.

Hay otros convites más coyunturales, pero igualmente importantes, que fortalecen el proceso y sus relaciones con otras comunidades, con otros pueblos indígenas y grupos sociales subalternizados que realizan movilizaciones, mingas, paros, capacitaciones, etc., ya sea de alcance municipal, regional o nacional. ¿Qué pasaría si no hubiera convite?: “pues no hay autoridad, no se resuelven los problemas, no hay amistad entre la gente y la comunidad comienza a caerse; uno llega a esas comunidades y están todas abandonadas” (CRIT ET AL, 2002, p. 88). En resumen, el convite Pijao como estrategia de organización, movilización y acción colectiva se sustenta en principios de reciprocidad y complementariedad en beneficio común; sirve como espacio para identificación y fortalecimiento de liderazgos; es también un espacio pedagógico y de recuperación de la memoria colectiva, sobre todo de los mayores y las mayores de la comunidad.

3. *Que reaparezcan el Mohán y la Mohana* es una de las consignas del movimiento Pijao, ya que con ello reaparecerá el equilibrio del mundo seco. La sociedad mayoritaria “dejó el equilibrio sin control al volver al Mohán un mero personaje de leyenda” (CRIT ET AL, 2002, p. 26), así como se reseña en múltiples publicaciones que se ubican en la categoría de “folclóricas”, donde el Mohán adquiere categoría de mito, y donde se replican características físicas, psicológicas y socioculturales que tienen poco que ver con el liderazgo espiritual, político y militar que los Pijaos le asignan:

Cuenta la historia que en el río Magdalena, en el Puerto de la Caimanera ubicado en el Espinal (Tolima), cantaba y se aparecía el Mohán: un hombre corpulento, de larga cabellera, barbado y lleno de atuendos con un tabaco en su mano. Algunos lo describen como un indígena moreno, acuerpado y con dientes de oro; otros como un ser malvado, traicionero, risueño y señor de las aguas. Hay un gran número de cuentos que afirman que se enamoraba de las mujeres que lavaban a las orillas del río Magdalena y, era tanta la cacería que les hacía, que lograba llevárselas bajo promesas de juventud eterna para perderlas en las profundidades de las aguas con paisajes de corales y una cueva gigante llena de tesoros. Se dice que los pescadores le llevaban tabaco y licor como forma de pago para que los dejara pescar tranquilos, y el Mohán, en retribución, les daba la mejor pesca. (DÍAZ, 2020).

Dicen los Pijaos que el Mohán y la Mohana son indios muy viejos. El Mohán es caliente y por eso su fuerza está con el padre Ta (el sol), mientras que la Mohana es fría y por eso su fuerza vital está con la madre Taiba (la luna). En



este cruce de fuerzas calientes y frías se da el equilibrio. Mohanes y Mohanas conocen los secretos de la naturaleza y tienen la facultad de hablar con sus espíritus. Cuentan los Pijaos que hay Mohanes que se hicieron espíritus para no dejarse bautizar de los invasores españoles, se escondieron en el mundo del agua y ahí aparecen de vez en cuando, dando de qué hablar a los campesinos que no entienden qué es lo que están viendo y por eso crean esos mitos y esos cuentos como el que transcribimos arriba.

Esos Mohanes-espíritus que se escondieron fueron los que guardaron el conocimiento y lo han mantenido vivo, pasándolo de generación en generación a través de los mohanes que habitan el mundo seco, o sea, los médicos ancestrales. A los Mohanes-espíritus se les ve mucho fumando tabaco. Esa es la forma que tienen para comunicarse entre ellos y con otros seres y existencias no-humanos que habitan el mundo seco, que es este mundo en que cohabitamos y convivimos los humanos y otros seres. Los Mohanes “tienen que fumar mucho para poder hablar”, para poder aparecer y seguir siendo los conductores espirituales de los Pijaos, a quienes enseñan sobre la guerra y la paz, sobre las variaciones estacionales, sobre la salud y la enfermedad, sobre los ayunos y las celebraciones, sobre la utilidad de las plantas, sobre las lluvias y los vientos, sobre el calor y el frío, sobre el pasado y el futuro (CRIT ET AL, 2002, p. 68-70).

Mientras los Mohanes y Mohanas son representados como mitos y leyendas por parte de la sociedad mayoritaria colombiana, para los Pijaos estas son figuras históricas representativas de sus luchas. Para el mayor Luis Alberto Hernández, gobernador de la parcialidad Pijao de Palmira Alta de San Antonio, los Mohanes y Mohanas son antepasados guerreros que heredaron a sus descendientes su fortaleza, su bravura, su vocación insumisa, rebelde e inconquistable: “estas características son genéticas porque se llevan en la sangre”. Para el mayor Luis Alberto, la bravura con la que históricamente se describe al Pijao explicaría por qué el sur del Tolima ha sido considerado, a nivel nacional, un territorio en el que se han gestado procesos sociales de resistencia y rebelión de alto impacto histórico, como el surgimiento de las “Repúblicas independientes”¹⁶², germen de lo que posteriormente sería la guerrilla de las Farc.

¹⁶² Para González (1991), la constitución de las llamadas "repúblicas independientes" se inició en 1951, “ligado a la formación de las primeras «columnas de marcha» en el sur del Tolima, que se formaron inicialmente para resistir la dictadura de Gómez y Urdaneta y que luego, con el esfuerzo del grupo



Para que reaparezca el Mohán y la Mohana, el pueblo Pijao ha venido realizando un trabajo importante relacionado con la cultura, sobre todo en el campo de la medicina ancestral. Esta medicina es diferente a la occidental, entre otras cuestiones porque trata enfermedades (desequilibrios) no solo corporales sino también espirituales, y no solo de los humanos sino también de personas no-humanas. Esta es una medicina holística y colectiva, en la que se entiende que los desequilibrios muchas veces son generados por el entorno y por las relaciones de discordia, peleas, envidias entre los actantes territoriales, por lo que busca intervenir también estos aspectos de «la enfermedad». Todos estos conocimientos son propios de los Mohanes y Mohanas, quienes por el nivel de sabiduría que han logrado pueden transitar entre las diferentes capas (frías, calientes y seca) que componen el mundo Pijao, según dice la médica ancestral Islena Villalba.

En su dimensión militar, los Mohanes orientaban las acciones del pueblo Pijao a través de una serie de conocimientos vinculados a los elementos de la naturaleza: el fuego, el viento, el agua, la tierra. El mayor Luis Alberto recuerda, por ejemplo, algunos usos que los Mohanes hacían de los conocimientos ancestrales en contextos de guerra, y su importancia para la definición de rutas de acción frente a las situaciones que se fueran presentando, y frente a las consecuencias que tenía no seguir las orientaciones de los Mohanes, lo que también reivindica la centralidad de esta figura para el pueblo Pijao y la necesidad de que resurja de esos lugares a los que fue confinado por la sociedad mayoritaria moderna-colonial:

La causa del Cacique Calarcá se dio casi un siglo después de la llegada de los invasores españoles a estos territorios, y después de que las comunidades o tribus Pijaos del norte ya habían sido sometidas. Cuando ya estaban posicionados los colonos españoles por el lado de Chaparral, se dice que Calarcá realizó un ritual que consistía en secar al sol ameros de chόcolo, la cáscara del maíz, tres días antes de la luna llena. Hacia el mediodía del plenilunio se quemaban los ameros ya ritualizados. El color de las cenizas significaba cómo les iba a ir en las guerras a los Pijaos. Si las cenizas eran negras u oscuras les iba muy mal, y era un aviso para interrumpir la misión. Si quemaban entre grises o casi negras, les iba regular, pero con posibilidades de triunfar; y si las cenizas quemaban blancas, contaban con el triunfo asegurado. Eso era lo que simbolizaba ese ritual. El Cacique Calarcá obtuvo ese día unas cenizas negras, pero como era un guerrero tan aguerrido, decidió atacar el fuerte militar de Chaparral, ya que sabía que el gobernador

guerrillero liberal de los Loaiza, fueron perfilándose como mecanismos de resistencia político-militar a la violenta persecución desatada desde el gobierno conservador” (p. 72). Las repúblicas independientes fueron territorios liderados por procesos y actores sociales influenciados por las corrientes revolucionarias latinoamericanas, en las que no se reconocía autoridad ni control del Estado colombiano. Una de las más reconocidas es la de Marquetalia, en el sur del Tolima, donde el gobierno de Guillermo León Valencia desarrolló la Operación Soberanía (1964) con el fin de recuperar los territorios insurrectos. Producto de la operación son desplazados algunos de los rebeldes que luego comandaron las Farc.



español Juan de Borja se encontraba enfermo. Él consideró que debían aprovechar esa oportunidad y desconoció los resultados del ritual de guerra.

Calarcá ya estaba acostumbrado a derrotar a los españoles. Ya había atacado varios fuertes en Ibagué, en Natagaima y ahora el de Chaparral. Él pensó que, al estar Juan de Borja con esas condiciones de salud, iba a ser más fácil. Pero sucedió tal cual se lo habían predicho los dioses: la mayoría de los guerreros Pijaos de la expedición que llegó a Chaparral terminaron muertos, decapitados, y sus cabezas fueron colocadas en los postes que encerraban el fuerte militar español, con el fin de escarmentar y atemorizar a los demás Pijaos. Calarcá alcanzó a llegar hasta la habitación de Juan de Borja, pero un esclavo negro lo detuvo el tiempo suficiente para que el enfermo cargara una pistola con balas envenenadas y le disparara. Herido, Calarcá se retiró hacia este, su territorio, con unos pocos guerreros que habían sobrevivido a la fallida incursión. Y ahí empieza otra parte de esta historia porque, ¿cuál era la fortaleza del indígena Pijao?, pues que mientras el cacique se mantuviera en pie, se hacía matar hasta el último guerrero, pero al caer el cacique, todo el mundo huía despavorido. Y eso sucedió en esta oportunidad (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON LUIS ALBERTO HERNÁNDEZ, SAN ANTONIO, 06 DE NOVIEMBRE DE 2022¹⁶³).

La importancia de los Mohanes y Mohanas para el pueblo Pijao y sus procesos de organización y movilización está dada, entonces, en la capacidad de reproducir y recrear la cultura y el pensamiento propio a través del cual se guían las comunidades y las personas, para vivir plenamente, o sea en equilibrio, en el mundo seco.

4. Y así como hay pautas de comportamiento que aplican al colectivo para su fortalecimiento y equilibrio, hay otras pautas de sentipensamiento y acción que aplican a los sujetos y a los procesos. Ellos están contenidos en los principios de “*moldear el barro*”, que tal y como se señaló en la introducción de esta investigación, orientan el proceso de recuperación de Ima en el RISC. Estos principios representan un modo de ser, de entender y de hacer el convite Pijao, o sea la vida social comunitaria en el RISC. No profundizaremos aquí en la explicación de estos principios, ya que fueron expuestos en la introducción, pero los recordaremos con el fin de hacer énfasis en que ellos hacen parte de ese conjunto de sabidurías sobre las cuales se sustenta el movimiento indígena Pijao, por lo que median en el agenciamiento de formas particulares de acción colectiva en el RISC. También recordar que estos principios aplican a los manayax, pero también aplican a otros sujetos/procesos externos que se acerquen a realizar trabajo en esta comunidad, porque son principios orientadores de la acción, del

¹⁶³ Este diálogo testimonial sirvió de fuente para la creación de una microhistoria de la parcialidad Pijao de Palmira Alta del Municipio de San Antonio de Calarma, la cual se puede consultar en el libro «*Memorias Mayores. Relatos de lucha y re-existencia de mayoras y mayores campesinos e indígenas en San Antonio de Calarma, Tolima*» (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2022), editado por ComoLaCigarraRadio.com, RISC y la Biblioteca Pública Municipal Germán Guzmán Campos de San Antonio. La publicación se puede consultar en: <https://www.comolacigarraradio.com/libro-memorias-mayores/>.



comportamiento, de la práctica social comunitaria en ESE territorio que, como se ha dicho, es regido por la chicha y realizado a través del convite, o sea, se hace al modo y bajo las condiciones de los dueños de casa.

Según los principios de *moldear el barro*, para estar en el territorio y realizar actividades con la comunidad se debe “aprender a escuchar, pedir permiso y agradecer”. Estas acciones también están dirigidas a Ima: escuchar a Ima, pedir permiso a Ima, agradecer a Ima y a todos los seres y existencias que están vinculados a esas acciones. Para estar en el territorio y defenderlo se requiere de “aguante”, una forma particular de resistencia que permite “no aflojar”, que aquí se entiende de dos maneras: no desistir, y no ser flojo (perezoso). También se tiene que ser “porfiado” o terco, como dice la mayora Carmenza Aroca: “hay que insistir e insistir e insistir, porque son muchas las veces que nos han querido sacar y siempre hemos tenido fuerzas para volver a meternos”. Por eso hay que “prepararse” física, mental, espiritual e intelectualmente, porque eso es lo que va a permitir que las personas y el colectivo esté fortalecido y equilibrado. Porque, como dice el manaya Pedro Patiño: “no hay lucha sin movilización, ni movilización sin preparación, compañero. Aquí todo nos lo ganamos en la carretera”.

5. *La recuperación de Ima es un proceso intercultural*, dicen los Pijaos. “El convite no es solo para que nosotros vivamos bien, sino para que toda la gente viva con justicia” (CRIT ET AL, 2002, p. 67). En este propósito, el pueblo Pijao es consciente de que vive en una región donde un alto porcentaje de las personas se consideran campesinas, no indígenas. Y en esa consideración, hay distancias en la manera y en los principios sobre los cuales se debe ordenar el territorio. Esas distancias y las tensiones que por ellas se generan están dadas en la manera diferencial con la que se sentipiensas y habita el territorio, que va desde “la tierra para el que la trabaja”, o sea, la tierra pensada como recurso productivo, hasta la tierra como ser viviente en sí misma, o sea, Ima.

Todo esto obliga a pensar en un territorio intercultural, porque, así como lo propone el convite, se quiere que el proyecto político-cultural Pijao se junte con otros sectores que habitan la micro-región del sur del Tolima, sobre todo con los campesinos, para contribuir a la construcción de un territorio autónomo que les permita permanecer sin desaparecer (CRIT ET AL, 2002, p. 11). Un ejemplo de esto es la participación (problemática aún) de los Pijaos en la discusión de las



zonas de reserva campesina en la región. Aquí la interculturalidad se asume en la perspectiva de la *Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* de la UNESCO (2005), que refiere a “la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y a la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, a través del diálogo y del respeto mutuo” (art. 4/8).

Esto porque no se puede desconocer, como ya se ha demostrado, que el sur del Tolima es un territorio en el que predomina culturalmente el campesinado (producto de casi dos siglos de implantación de sistemas agro y pecuario productivos de corte capitalista, y de un profundo proceso de colonización), pero que convive con la cultura y la memoria del pueblo Pijao que está presente en prácticamente todos los aspectos socioculturales de la región:

no solo quienes nos reconocemos como Pijaos, sino también la población campesina que no se reconoce todavía como indígena, compartimos esta unidad y un sistema de creencias, compartimos apellidos y los rasgos físicos parecidos a la tierra, tenemos una herencia familiar de ocupación de un territorio ancestral y la práctica de unas tradiciones culturales arraigadas como el trabajo comunitario, los convites, el uso de la tierra y la organización social alrededor del cabildo quien ejerce autoridad y gobierno. No es que nos hemos ido pareciendo a los campesinos del sur del Tolima y ya no somos indios, como dice el gobierno nacional. Es que los campesinos del Tolima siguen compartiendo toda la tradición indígena de los Pijaos y por eso son nuestros hermanos en cultura y en derechos (CRIT ET AL, 2002, p. 12).

Con todo, y tal como se ha señalado frente al debate sobre las ZRC, existen todavía tensiones relacionadas con el posicionamiento territorial de los diferentes grupos sociales en el sur del Tolima. Este es un asunto importante porque ha sido motivo de tensión e, incluso, de confrontación, en otros lugares de Colombia, por lo cual no se debe considerar como un tema menor. La idea es que a los posibles conflictos que se puedan presentar por la composición multicultural de los territorios del sur del Tolima, se puedan resolver en una dinámica de diálogo intercultural que reconozca la importancia político ideológica, económico productiva y sociocultural del debate, pero también la trascendencia de la dimensión cosmológica ancestral que lo atraviesa.

6. La recuperación de Ima *convoca a otros seres-personas no-humanos para equilibrar y armonizar el mundo seco*, a través del camino de las luchas territoriales contemporáneas del pueblo Pijao. Por esto, es un proceso autoafirmativo que parte de la reivindicación de lo propio para “preservar la identidad, la vida indígena, los valores y los conocimientos, los sistemas productivos, los territorios y la espiritualidad” (CRIT ET AL, 2002, p. 8). En este



propósito, convoca no solo a los Pijaos (humanos), sino a los otros seres y existencias no-humanos que cohabitan Ima, en la lógica de su propia cosmogonía.

Como proceso cosmocéntrico que supera la lógica racional antropocéntrica moderno-colonial, podemos situar al proceso de recuperación de Ima en un contexto *perspectivista y multinaturalista* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Como ya se ha expuesto, existe un vínculo de parentesco cercano entre los Pijaos, los animales (quienes son considerados «hermanos menores») y los elementales de las plantas. Esta «hermandad» también se desplaza a otros seres, en otras dimensiones o capas del mundo Pijao. Por ejemplo, según explica la médica ancestral Islena Villalba,

cuando los humanos morimos vamos a la segunda capa del mundo [capa interior fría]. Quienes son Mohanes porque adquirieron ciertos conocimientos espirituales ancestrales, se ubican al lado derecho de esta capa, junto a otros Mohanes, al Tunjo de oro, la Madremonte, la Madre de agua y otros seres, y sus elementales o espíritus quedan con la capacidad de movilizarse entre las capas, o sea, pueden volver al mundo seco [tercera capa, intermediaria entre las capas frías/inferiores y calientes/superiores] donde habitan los humanos y los hermanos menores [animales], logrando hacer interferencias en la tercera capa. Cuando mueren las otras personas, las “normales”, aquellas que no adquirieron conocimiento de Mohanes, ellas van para el lado izquierdo de la segunda capa y su elemental, su espíritu, queda ahí quieto (COMUNICACIÓN PERSONAL CON MÉDICA ISLENA VILLALBA, SAN ANTONIO, NOVIEMBRE DE 2021).

Así, el pensamiento Pijao no se ubica en el evolucionismo moderno, que sostiene que la humanidad ha superado sus orígenes animales a cambio de la civilización; más bien, se ubica en una lógica *perspectivista* en la que, como propone Viveiros de Castro (2004), “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad” (p. 41). Según los relatos fundacionales de la cultura Pijao, los Mohanes son humanos que llegaron a niveles profundos de conocimiento, y están en la capacidad de transitar entre las diferentes capas que componen el cosmos Pijao. Aquí «la humanidad» de los Mohanes no es entendida como especie (*humankind*) sino como condición o como ideal moral (*humanity*) (WAGNER, 1981; DESCOLA, 1988; INGOLD, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

El caso es que una de las características centrales de la acción colectiva Pijao y de su proceso organizativo, es la participación de seres-personas no-humanas en las diferentes actividades reivindicativas y de movilización étnica. Estos seres-personas pueden ser los dioses o gigantes del principio del mundo, que son quienes sostienen, soportan, resisten (re-existen) el mundo seco: Locomboo (diosa del tiempo y la prosperidad), Lulomoy (dios de la justicia y la sabiduría), Guimbales (dios de la guerra), Nacuco (creador del universo), Ibamaca



(diosa de la protección), o los Mohanes y Mohanas, la Madremonte, la Madre de agua, el abuelo tabaco (Tenu y su elemental, Pifuicai), a quienes se les invoca con la función de orientar el camino de las luchas para que se logre la armonía en las diferentes actividades que se realicen.

Uno de los medios colectivos utilizados para estas invocaciones son las oraciones o rezos, dirigidas por los médicos ancestrales quienes, acompañados del tabaco, la coca y otras plantas sagradas con las cuales se hacen riegos, baños o pócimas, recitan frases que son repetidas por los asistentes, quienes deben estar intercalados entre hombres y mujeres para equilibrar las energías del lugar donde se realice la actividad:

Una pequeña oración para que los dioses nos acompañen y nos guíen en este evento, para que todo sea guiado de luz, de sabiduría y de protección: “Diosa Locomboo, tú que guías y guardas los tiempos y la prosperidad, te pedimos, te rogamos que nos acompañes en nuestro andar para que nuestros caminos en la vida siempre sean prósperos en todo tiempo y lugar. Dios Lulomoy, tú que guardas y riges la justicia y la sabiduría, te pedimos que nos brindes tu inmensa justicia y sabiduría para que en todo lo que hagamos nunca tomemos decisiones que afecten el andar de nuestros hermanos, compañeros, y mucho menos el de nosotros mismos. Que así sea. Que se realice.” (DIARIO DE CAMPO EN EL RISC, SAN ANTONIO, ABRIL DE 2022,).

Lo que tenemos aquí no es “otra representación” diferencial del mundo. Es, más bien, “otro mundo” siendo representado e interpretado de la misma manera como los occidentales lo hacen con su propio mundo. Aquí lo que cambia no es la “representación del mundo” sino el mundo mismo, tal como propone Viveiros de Castro (2004), cuestión que nos permite situarnos en la perspectiva del multinaturalismo en el que, por ejemplo, en algún evento de movilización o en algún convite, la sociedad mayoritaria veía a un ser-humano fumando tabaco, mientras que el Pijao asegura estar conversando con sus ancestros, con sus dioses, con seres de otras dimensiones o capas, a los cuales piden orientación para contribuir en la armonización y el equilibrio del mundo seco en el cual habitan.





Figura 64. El «multinaturalismo perspectivista» formula que "todos los seres ven ("representan") el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven" (Viveiros de Castro (2004). Esta es una noción que, consideramos, aplica para el pueblo Pijao. Por ejemplo, en lo que refiere a su cosmología, los Pijaos sostienen que su mundo está compuesto por cinco capas (que podrían ser dimensiones de la existencia): las inferiores o frías, la capa central o mundo seco, y las capas superiores o calientes. Los Pijaos, sobre todo los médicos ancestrales o Mohanes y Mohanas, tienen la capacidad de comunicarse con seres que habitan esas otras dimensiones de su mundo. Para ello utilizan como medio a algunos seres-plantas que, como el tabaco y la coca, les permiten hacer el puente con esos otros mundos. Como vemos, aquí no cambia la "representación del mundo", lo que cambia es el mundo que se representa. En las fotos tenemos a la médica ancestral del RISC, Islena Villalba, y al manaya Jerónimo Guzmán en conversación con el elemental del abuelo Tabaco (Pifuicai).

Para el caso particular de los Pijaos, la constitución de este mundo diferencial es problemática, ya que hace parte de los reclamos identitarios de estos sujetos/comunidades que, desde los años 70 del siglo XX, se auto reconocen primero como indígenas (reindianización) y luego como Pijaos (reetnización), pero que toda su vida han estado “expuestos” a reductos de conocimiento propios de la cultura Pijao que han estado presentes –aunque dispersos– en el territorio, en las comunidades y en la memoria de los mayores y mayores del sur del Tolima, es decir, conocimientos re-existentes que fueron asimilados como parte del devenir cotidiano de la comunidad, los cuales se desplegaron rizomáticamente en ella, adquiriendo la forma del camuflaje frente al poder colonial que lo prohibía, y cuyos sentidos ancestrales resurgen ahora, re-existen, para orientar el camino de la reetnización del pueblo Pijao. O como afirma el manaya Pedro Patiño: “no es que los campesinos del [sur del] Tolima nos hayamos vuelto indios; estamos es recuperando nuestra identidad étnica sin dejar de ser campesinos”.



Es en ese proceso de recuperación que reaparecen seres y existencias que habían estado ocultos en la memoria y en el territorio, que a través de un diálogo colectivo han comenzado a hacer presencia y a adquirir los significados que traen desde esos lugares en los que se encontraban camuflados, y aportan orientaciones esenciales para las luchas territoriales del pueblo Pijao, tal como se verá más adelante.

7. El proceso de recuperación de Ima *va y viene, aparece y desaparece*, así como lo hacen los Mohanes, según sean las necesidades del momento. Este «vaivén re-existente» es resultado del contexto sociohistórico en el que se desarrollan las luchas del pueblo Pijao, y dependen de las valoraciones estratégicas que los líderes hacen de las condiciones que determinan la acción colectiva indígena. Así, tal como lo ha mostrado la periodización histórica de la re-existencia Pijao en San Antonio de Calarma, hay momentos en los que se deben ocultar o camuflar para pasar a la clandestinidad y conseguir salvaguardar vidas, cultura, saberes y tradiciones, así como hay que ocultar los medios de subsistencia a través de estrategias como el aislamiento: “En cuanto a la principal fuente de alimentos de los pijaos [en los siglos XVI y XVII], puede decirse que provenía de la agricultura, la cual era practicada en lugares apartados y ocultos para asegurar sus cosechas de manos enemigas” (VELÁSQUEZ, 2020, p. 275).

La estrategia de «vaivén re-existente» asemeja la práctica de los Mohanes de transponer lo visible y lo invisible, a través del traslape de la lógica espacio-temporal productivista occidental que dividió el mundo en día (tiempo productivo / espacio público) y noche (tiempo improductivo / espacio privado). Según la etnografía de Velandia y Silva (2004) sobre la cosmogonía prehispánica en el sur del Tolima, las prácticas curativas de los Mohanes se realizan en la noche, que es cuando “el mundo de los «encantos» y del poder actúa con mayor intensidad y se manifiesta en la visión del chamán”; al amanecer “el mundo invisible vuelve a ocultarse en la oscuridad del inframundo y los mismos objetos¹⁶⁴ de la mesa son devueltos a la oscuridad" (p. 30).

¹⁶⁴ Velandia y Silva (2004) reseñan su trabajo en el sur del Tolima una serie de objetos usados por los chamanes-curanderos (Mohanes) para realizar sus labores de medicina ancestral. Entre estos están “elementos que, según sea su composición –de la tierra, del aire, del agua o del fuego–, y procedencia –del inframundo o del supramundo– poseen determinadas propiedades o poderes esenciales para el proceso de la práctica curativa. Estos objetos son desde figuras y láminas de la imagería de la Iglesia Católica (jesusees, vírgenes, ángeles), hasta vasijas de cerámica con aguas, plantas, velas, entre otros.



Los momentos históricos de la resistencia Pijao han evidenciado que la estrategia del «vaivén re-existente» a través del camuflarse/aparecerse, esconderse/aparecerse, no es puramente defensiva sino también ofensiva, y efectivamente corresponden a contextos discriminatorios propios de la lógica colonial. Sostenemos aquí que en los momentos en los que algunos indígenas se aliaron con los invasores europeos¹⁶⁵, como en el caso de las tribus Pijaos del plan que pactaron con los españoles contra las tribus Pijaos de la sierra (VELÁSQUEZ, 2018), estas alianzas hacían parte de la estrategia del «vaivén re-existente» que buscaba garantizar la supervivencia de algunos elementos de la cultura y las tradiciones del pueblo. A través de tres momentos históricos distintos podemos ejemplificar estas situaciones: en el primero, que sucedió entre mediados del siglo XVI y la primera década del siglo XVII, se evidencia una posición ofensiva que utiliza el camuflaje como estrategia páfida en medio de los rigores del proceso de conquista:

[Una de las] tácticas que utilizaron los pijaos en la guerra fue el uso de espías y de falsas propuestas de paz. Antes de lanzar su ataque sobre Ibagué, consultaron a un indio ladino llamado Belara, natural de la provincia de Cacataima, para que les diera más detalles acerca de las características, organización y funcionamiento de la población. Este indígena se había criado desde niño en casa de uno de los vecinos de la ciudad y servido al padre Andrés Ruiz, pero apostató y huyó a su tierra para ayudar a los suyos. De manera similar, fueron varios los casos en que uno o varios indios se acercaban a los fuertes españoles para negociar la paz, aunque en realidad lo que buscaban era evaluar las defensas del enemigo para comunicarlo a sus tropas y capitanes. De esta manera, por ejemplo, los pijaos sabían en qué lugar tenían fuego los soldados del fuerte para antes del ataque apagarlo con calabazos llenos de agua e impedir que pudieran encender las mechas para disparar sus arcabuces, o también conocer que algunos indios amigos entraban a trabajar al fuerte en la madrugada para así camuflarse entre ellos (VELÁSQUEZ, 2018, p. 191).

El segundo ejemplo lo tomamos de los inicios de la última fase de la re-existencia Pijao, en la década de 1970. Los mayores de la comunidad han contado cómo en los inicios del proceso tenían que ocultarse para poderse reunir. Aquí la estrategia con la cual se agencia el «vaivén re-existente» es el ocultamiento defensivo, que sirve para hacer frente a los señalamientos de “comunistas” que sobre los Pijaos hacían las élites y terratenientes locales, así como la policía del municipio (que es, valga decirlo, de raigambre conservadora). Aquí se trata de desaparecerse del ojo público y del escrutinio de las autoridades, que conciben

¹⁶⁵ Un interesante estudio filológico-hermenéutico sobre el tema de las alianzas en la conquista y la colonia es *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (Siglos XII-XVI)* de María Castañeda de la Paz (2013). Allí se analizan las estrategias que utilizaron líderes de pueblos indígenas mesoamericanos para seguir sosteniendo sus estatus y sus relaciones con el pasado, al tiempo que se adaptaban e integraban al mundo colonial.



como peligrosas las reuniones de los manayax Pijaos que, en ese momento, están iniciando su proceso de reetnización. El mayor Antonio Pedraza lo cuenta así:

Cuando yo entré al cabildo San Antonio de Calarma, estaba el compa Pedro también, y había que reunirse por allá en el campo, por allá en las afueras del pueblo, porque la policía lo perseguía a uno para zamparlo a la cárcel. [En esas reuniones] se juntaba el personal a escuchar las propuestas de los compañeros, para saber cómo se iba a trabajar, cómo se iba a conseguir la finca, cómo se iba a gestionar, con quién tocaba que ir a hablar en Ibagué o donde fuera, pero la ley lo perseguía a uno dizque por comunista, porque eso era lo que decían, que los que estábamos ahí éramos comunistas (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).

Un tercer momento en el que el pueblo Pijao vuelve con fuerza a la escena pública en San Antonio es el de la recuperación, por vías de hecho, de la finca Las Delicias, en el año 2001. Luego del trasegar organizativo que había implicado la actual fase de re-existencia Pijao en el Tolima, que se consolida en la década de 1970 con la confirmación del CRIT y otras organizaciones indígenas regionales, los Pijaos habían logrado refundirse en las dinámicas municipales. Es con la recuperación de Las Delicias que se posicionan públicamente, legitimando la condición ancestral de los territorios ocupados. Para lograr la toma, tuvieron que operar la estrategia de «vaivén re-existente» en dos sentidos: primero, ocultar sus intenciones de recuperación territorial fáctica a la sociedad campesina mayoritaria, que después de la toma comenzó a verlos, en su mayoría, como indios roba tierras, usurpadores y ladrones.

Por otro lado, tuvieron que informar a la guerrilla (Farc-ep) de sus intenciones, ya que esta organización tenía, por esos años, control territorial en la región. Esta situación fue contraproducente, ya que, si bien llevó a que los grupos armados no interfirieran en el proceso, también llevó a que los manayax y la comunidad fueran estigmatizados como “colaboradores o auxiliadores de la guerrilla”, según relata un comunero líder del RISC. Esto llevó a que algunos sujetos que años antes se habían autoidentificado como Pijaos (reetnización), decidieran apartarse del proceso étnico argumentando razones de seguridad, corrupción, caciquismo (liderazgos personalistas), entre otros factores descritos en el capítulo anterior. Sobre esto, el mayor Antonio nos cuenta:

En el asunto de los actores armados había una ley, como Pijaos, que los actores armados no podían venirse a hospedar ni en un cabildo ni en el resguardo (en ese tiempo todavía no teníamos el resguardo). Pero sí había muchos actores armados, ellos llegaban y si se iban a posicionar, entonces uno les llamaba la atención, por las buenas; les decíamos que éramos indios Pijaos y que no era permitido tener fuerzas armadas de ninguna especie, ni ejército, ni policía, ni



guerrilla, ni nada, en el territorio. Ahí ellos salían y se iban, porque eso ya había sido un acuerdo (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR ANTONIO PEDRAZA, SAN ANTONIO, ENERO DE 2019).

En síntesis, cuando reconocemos que el proceso de recuperación de Ima va y viene, aparece y desaparece como parte de su estrategia re-existente, estamos resaltando una de las características claves que ha constituido el movimiento indígena Pijao en su devenir histórico, y ha contribuido a su permanencia como grupo étnico que, aún hoy, cuenta con rasgos diferenciales en sus procesos organizativos y de movilización de acciones colectivas frente a la sociedad mayoritaria.

8. Derivado del punto anterior, se puede señalar que el proceso de recuperación de Ima es *para permanecer y para cambiar*. Para permanecer, porque los Pijaos quieren seguir siendo Pijaos y contribuir en el sostenimiento del equilibrio entre lo frío y lo caliente. Para ello es necesario recuperar y reavivar el conocimiento, la lengua, las tradiciones que todavía hacen presencia en los territorios ancestrales que se ubican en la microrregión del sur del Tolima, ya que son estos elementos los que permiten orientar el proceso organizativo, la gestión y el agenciamiento de las acciones colectivas del pueblo Pijao.

Y para cambiar, porque no se puede negar la influencia de otros grupos sociales (como el campesinado del sur del Tolima) sobre el devenir histórico y contemporáneo del pueblo Pijao. Se trata de pensar cómo se actualizan los sentipensamientos y los conocimientos territoriales y comunitarios, frente a la intervención, ya centenaria, que el capitalismo ha hecho en la región, pero sin olvidar los fundamentos de la cultura propia que han sido guardados, ocultados, camuflados, y que ahora se des-encubren y actualizan para colocarse en función del proceso de recuperación de Ima:

solo en la medida que podamos volver a nuestras raíces sin desconocer la historia actual, (...) y que podamos tener un relacionamiento equilibrado, justo, democrático, equitativo y solidario con otros sectores sociales, culturas y grupos étnicos, podremos hablar que estamos construyendo, desde lo que somos, un nuevo modelo de vida y de desarrollo en armonía con el mundo natural. (CRIT ET AL, 2002, p. 63).

9. “Nosotros somos gente de hablar despacio y pensar harto. No nos afanamos, porque del afán no queda sino el cansancio”, dicen los Pijaos en su Plan de Vida (CRIT ET AL, 2002, p. 15). Por ser un proceso histórico re-existente, la recuperación de Ima “*no se afana*”. “Nosotros no tenemos afán”, “vamos sin afanes”, “no hay que tomar decisiones con afán”, son frases comunes que se escuchan en momentos en los que los manayax del RISC han tenido que tomar



decisiones comunitarias importantes. Estas decisiones pueden demorarse días, semanas, hasta meses, evidenciando un cierto tipo de disrupción en la que, como señala Ramírez (2022), el tiempo se instituye como “mecanismo pertinente para dar una disputa política en la construcción de un nuevo orden social” (p. 103).

Al «tiempo» se le ha concebido, en las sociedades capitalistas, como una unidad de valor productivo que trae sus propios afanes de eficiencia, de cálculo productivo, de tiempo rentable y los impone a los sujetos, a las comunidades, a los territorios, cuestión que genera disputas con mundos- otros que, como el Pijao, busca recuperar el tiempo para la vida buena, lo que implica concebir al tiempo en su dimensión emancipadora, donde “tener más vida es tener más tiempo; tener más tiempo bien vivido es tener más libertad para la emancipación y tener más tiempo para poder construir una democracia que coadyuve la consecución del buen vivir”, según el sentido planteado por Ramírez (2022, p. 98).

Esta dimensión temporal afecta, por supuesto, las formas particulares de organización y movilización social, así como la manera como se concibe la acción colectiva, porque las cosas hay que hacerlas cuando toca, cuando tienen que ser y según sus propios tiempos:

A veces algunos compitas se afanan y quieren que todo salga rapidito, como pepa e' guama, y proponen planes muy apurados en todo; pero el convite Pijao no se hace así, porque la tierra no se recupera de hoy pa' mañana, ni el gobierno indígena se hace fuerte en un pitico e' tiempo, ni la cultura vuelve y aparece con solo llamarla, Esto es cosa de años y tenemos que prepararnos bien. (CRIT ET AL, 2002, p. 15-16).

Como se ve, aquí hay una disputa por los sentidos a través de los cuáles se entiende el tiempo como dimensión constitutiva del movimiento indígena, que tiene sus propios ritmos temporales, quizás más lentos y más dispersos que los tiempos productivos. Contrario a esto, para el capitalismo el tiempo es un bien escaso, como el oro (“el tiempo es oro”, dice el adagio popular), que está en constante disputa con la vida productiva, por lo que hay que “ganarle tiempo al tiempo” o “no hay tiempo que perder”. Uno de los sentidos en disputa es la condición relacional del tiempo. Así como la dimensión espacial/territorial es relacional para los pueblos indígenas, el tiempo debe entenderse en función de una relación, buscando construir procesos organizativos y acciones colectivas en las que el tiempo se ponga a disposición de la *buena vida* “basada en lo que se denominará el tiempo para la generación/disfrute de bienes relacionales: frente a



uno mismo, frente al otro/a, frente al nosotres y frente a la Pachamama” (RAMÍREZ, 2022, p. 123).

7.2 «Movimiento indígena Pijao»: modelo interpretativo desde las reivindicaciones, temporalidades y desafíos del RISC

La interpretación de los *fundamentos reivindicativos estructurales y nativos* presentados nos sirven para plantear un modelo conceptual del «movimiento indígena», desde la perspectiva del pueblo Pijao (en particular desde la experiencia político-organizativa del RISC). Aquí el modelo conceptual –en tanto método de simplificación de la realidad– posibilita hacer una abstracción de los elementos centrales del proceso y de las relaciones que se establecen entre ellos. En este caso nos interesa hacer un contraste con elementos constitutivos del sistema-mundo, partiendo de la premisa del *pluriverso*¹⁶⁶ como lucha ontológica, esto es, la existencia y confluencia de múltiples, diversos, plurales mundos en un mismo plano físico-material y representativo-simbólico. La visualización de los componentes y relaciones de un sistema social, posibilita conocer la estructura organizativa que soporta el desarrollo de procesos estratégicos (MONDINO, 2014), en este caso de organización y movilización social diferencial respecto a la sociedad mayoritaria.

Lo que se pretende con la proposición de este modelo es establecer la estructura que subyace a las acciones colectivas y procesos político-organizativos de los Pijaos en el RISC, a través de la identificación de elementos reivindicativos (externos e internos o nativos) relacionados con demandas sociales concretas (territorio, conocimiento o sabidurías propias, educación, salud, justicia, etc.), considerando que en estos elementos se encuentran pistas sobre la manera particular (diferencial) como los Pijaos asumen la organización y movilización de sus intereses como pueblo, y agencian sus acciones colectivas para la recuperación de Ima. Y todo esto mediado por la cosmología propia, revelando repertorios culturales y sabidurías propias que habían sido consideradas extintas. Es decir, en este modelo conceptual sobre la configuración del «movimiento indígena Pijao» como expresión diferencial de los procesos organizativos étnicos en

¹⁶⁶ La noción de «pluriverso» surge como respuesta al neoliberalismo tecnocrático. El pluriverso se puede resumir como “un mundo en el que caben muchos mundos”, y tiene dos objetivos principales, según plantean Kothari, Salleh, Demaria, Escobar y Acosta (2019): “el primero se refiere a la construcción de ‘un mundo ecológicamente sabio y socialmente justo’, que pretende cuestionar los actuales discursos continuistas o reformistas, superar estructuras de opresión y desigualdad y hallar una nueva forma de relacionarnos con la naturaleza. El segundo objetivo busca eliminar dicotomías integrando a los colectivos discriminados históricamente y promoviendo el cambio desde el universalismo impuesto por Occidente hacia una ‘pluriversalidad’” (DARNAY, 2019).



Colombia, se establece la reactivación intencional de identidades étnicas en proceso de reetnización, donde se re-crean y re-producen formas organizativas y de acción colectiva diferenciales a las de la sociedad mayoritaria.

En el siguiente esquema esbozamos los elementos del modelo interpretativo propuesto, que comprende el sistema de relaciones diferenciales entre los denominados Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y el «Movimiento Indígena (Pijao)», las características principales de los NMS (TOURAINÉ, 1990; ZIBECHI, 2007; PLEYERS, 2018) y algunas de las reivindicaciones estructurales compartidas entre «mundos en movimiento», esto es, mundos que están en permanente reconfiguración en búsqueda de su propio lugar como alternativa de vida:

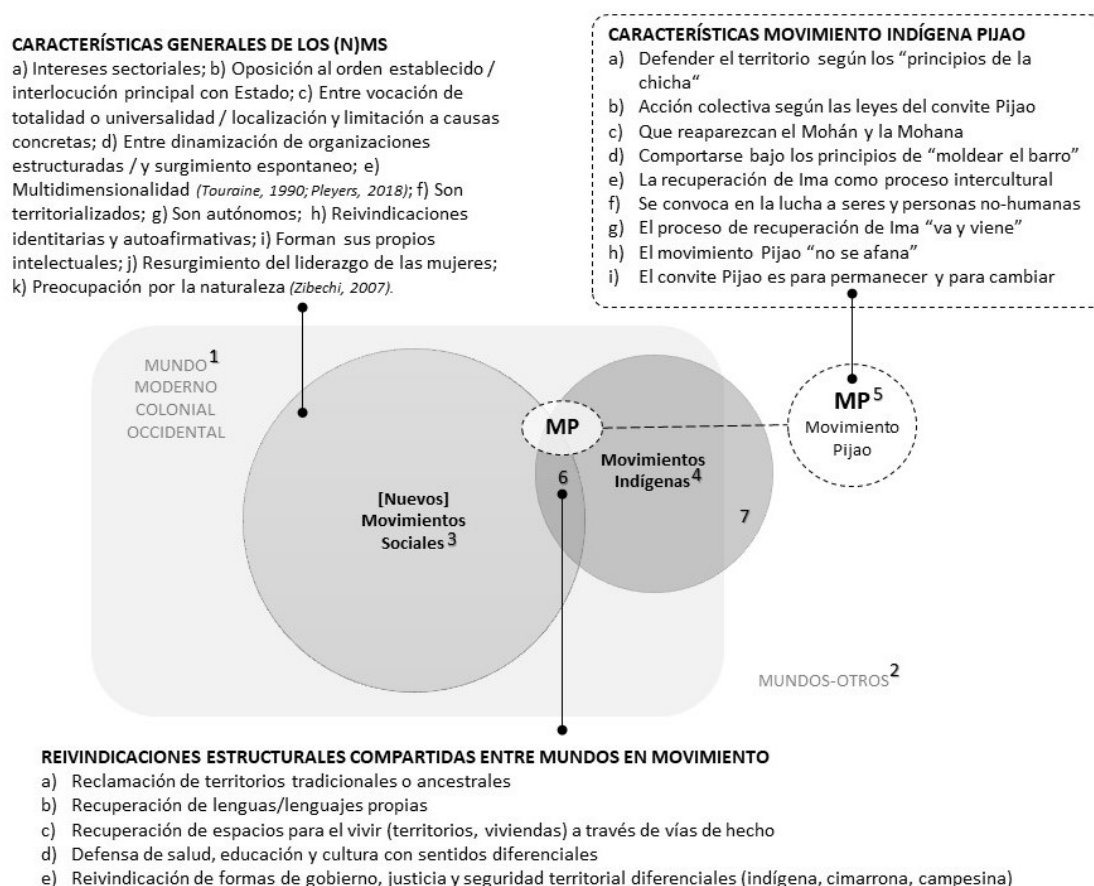


Figura 65. Modelo conceptual del «Movimiento Indígena (Pijao)», en el que se resumen las reivindicaciones (estructurales y nativas) vinculadas al pueblo Pijao, resaltando su divergencia con los movimientos sociales contemporáneos.

Lo que identificamos en el esquema como “características del Movimiento Indígena Pijao” ya fueron abordadas en el apartado anterior (*Escenario reivindicativo nativo*), así como las reivindicaciones estructurales compartidas entre mundos en movimiento (*Escenario reivindicativo estructural*). No nos detendremos en explicar las



características generales de los NMS, ya que ellas están expuestas en el esquema y sobre este asunto existe una amplia literatura¹⁶⁷. Nos interesa plantear la discusión sobre el sistema de relaciones entre elementos que consideramos importantes en la constitución de los «Movimientos Indígenas» (MI), teniendo como referente al pueblo Pijao. Estos elementos son los que se encuentran numerados en el esquema, y se desarrollan a continuación:

1. Tanto los NMS como los MI surgen al interior o son producidos por un tipo de sociedad particular: el mundo-moderno-colonial-occidental. Estos dos tipos de movimiento social son expresión (cada uno a su manera) de las resistencias y re-existencias de grupos sociales subalternizados por esta sociedad.
2. Fuera de este mundo-moderno-colonial-occidental existen mundos-otros constituyentes de un pluriverso que ha sido desconocido, negado, rechazado, prohibido, repugnado, condenado, ocultado, excluido, explotado, en fin, conquistado y colonizado violentamente por el mundo-moderno-colonial-occidental.
3. Los NMS son procesos organizativos descentralizados, que buscan alternativas al modelo hegemónico capitalista que impone lógicas de desarrollo económico, social y cultural basadas en el neocolonialismo y el neoextractivismo, con afectaciones en todas las esferas de la vida planetaria. Estos NMS han sido definidos como colectividades excluidas que interactúan, en condición de contradictores, con la institucionalidad sociopolítica y los poderes/élites económicas, en busca del cambio social (TARROW, 2011), en niveles que van desde formas cotidianas de resistencia o movimientos locales de base, hasta movimientos de carácter nacional, movimientos revolucionarios y movimientos transnacionales con capacidad incidencia global a través de la protesta (ALMEIDA, 2020, p. 46). Estos movimientos sociales se presentan como actores claves que proponen alternativas desinstitucionalizadas a las crisis, los problemas y debates sociales, y se convierten en agentes protagonistas de los cambios sociales contemporáneos.
4. Los MI, además de sumarse a las estrategias de lucha planteadas desde los NMS, cuentan con elementos radicalmente diferenciados –por lo general asociados a las

¹⁶⁷ La discusión sobre la diferencia étnica en el contexto de los NMS se aborda en el artículo: ORTIZ GORDILLO, A. F. (2023). *Enjocando el proceso: del “movimiento social” a los “movimientos indígenas” en Colombia*. En proceso editorial.



cosmovisiones ancestrales—, lo cual hace que estos movimientos sean excepcionales, por lo que, consideramos, no pueden ser incluidos analítica ni praxiológicamente en el escenario de los NMS. Los MI, si bien se encuentran enquistados —forzadamente— en el contexto del mundo-moderno-colonial-occidental, sentipiensan, actúan y re-existen desde los ámbitos sobrevivientes de sus propios mundos-otros. Damos por sentado que estas “lógicas propias” han sido intervenidas, mediadas, contaminadas, transformadas (actualizadas) en su contacto con la colonialidad del mundo-moderno-colonial-occidental, pero los pueblos étnicos han encontrado estrategias para ocultar, camuflar, enterrar sabidurías propias que re-existen y se des-encubren en momentos o fases vitales de sus luchas.

5. Para el caso del Pueblo Pijao de San Antonio, el movimiento adquiere características propias, según las necesidades del momento histórico. En la actualidad, el marco organizativo y de movilización social los Pijaos en el RISC es orientado por el proceso de recuperación de Ima, y se rige bajo los principios de la chicha y del moldeamiento del barro; actúa según las leyes del convite; tiene como propósito la reaparición del Mohán y la Mohana buscando el equilibrio del mundo seco; se entiende como proceso intercultural; va y viene; no se afana; permanece y cambia (características ya explicadas en el *Escenario reivindicativo nativo*).
6. En el contacto entre mundos y tipos de movimientos, se establecen reivindicaciones estructurales compartidas entre mundos en movimiento (ya explicadas en el *Escenario reivindicativo estructural*). Esta conjunción de mundos se puede entender como el espacio contemporáneo de la interculturalidad. Es en esta conjunción que se actualizan los conocimientos ancestrales, para ponerlos en función de la re-existencia expresada, para el caso del pueblo Pijao, en el proceso de recuperación de Ima.
7. Así como existe el espacio de conjunción intercultural, y coexisten los mundos étnicos subsumidos en el mundo-moderno-colonial-occidental, los manayax consideran que hay una parte del ser y del sentipensar nativo que se ubica fuera del sistema-mundo, que está más allá de la comprensión de los fenómenos del mundo a través de los marcos interpretativos occidentales. Es ese tipo de conocimiento, es esa manera de estar en el mundo que De Sousa Santos (2010) ha llamado «abismal»: “la no-existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica”,



que ha permitido la sobrevivencia de formas de vida inimaginables según el sistema de pensamiento moderno occidental.

Entonces, lo que encontramos en este modelo son dos tipos de mundo diferenciados: el mundo moderno occidental, que se ha instituido como hegemónico, y los mundos-otros étnicos. En cada uno de ellos se ubican procesos organizativos colectivos, con vocación política transformadora, que tienen como objetivo atender problemáticas y necesidades de distinto orden, generados principalmente por el mundo dominante, el mundo-moderno-colonial-occidental. Al tiempo, este sistema organizativo, de gestión y movilización diferencial de la acción colectiva indica formas de sociabilidad y de vinculación comunitaria distintos a los que se configuran en el sistema-mundo contemporáneo (sobre todo en el mundo urbano), los cuales, como propone Torres (2002), están más vinculados con espacios masivos de consumo, con identificaciones intensamente transitorias, con relaciones y vivencias que se actualizan y desactualizan según los ritmos del mercado, y donde las celebraciones rituales de las tradiciones tiene poca cabida, al haber sido sustituidas por redes tecno-existenciales o “comunidades emocionales” como las denominó Maffesoli (1990), que generan lazos sociopolíticos, afectivos, culturales, cognitivos más «líquidos» como propone Bauman (2003), donde el sentido de pertenencia social se disuelve para situarse en la individualidad como rasgo marcante de las relaciones sociales en el sistema-mundo (TORRES, 2002).

Otro factor diferenciador entre los movimientos indígenas y los movimientos sociales (sobre todo los de los países hegemónicos) se sitúa en la dimensión temporal del movimiento. Al estar los movimientos sociales más vinculados a intereses y valores “de coyuntura”, constituyen un tipo de proceso que podríamos denominar “asociativista”, donde el sentido temporal de pertenencia al movimiento es contingente y dura lo que tarda la respuesta a los temas o problemas que han generado la movilización. En paralelo, hay otro tipo de asociativismo que genera sentidos e identificaciones más duraderos, porque “van más allá de los intereses que los mueven” (TORRES, 2002, p. 35), creando *comunidades de discurso* (TARROW, 1997) que son intencionales, luchan por derechos colectivos y promulgan transformaciones estructurales basadas en problemas urgentes del presente.

Los movimientos indígenas se presentan, entonces, como alter-nativa a las crisis del presente, al punto de haber logrado juntar en sus propósitos a sectores sociales que ahora reivindican algunas de sus consignas, sobre todo en lo relacionado con la “defensa



ambiental” o el cuidado de “la Madre naturaleza” como acción estratégica de cambio¹⁶⁸. Ahora bien, es claro que los movimientos indígenas, al igual que los NMS, tienen contradicciones, causan discordancias (internas y externas) y enfrentan desafíos, cuestiones que inciden en los procesos organizativos, de proyección y agenciamiento de sus acciones colectivas de cara al *establishment* estatal, a las experiencias organizativas de otros sectores y grupos sociales, y a sus dinámicas internas como movimiento diferencial autoafirmativo. Entre los aspectos problemáticos más importantes del movimiento indígena Pijao destacamos:

- a) La intermitencia en la continuidad de la lucha territorial en el plano de la recuperación fáctica y de los saberes asociados a ella,
- b) la necesidad de hacer una revisión crítica del sistema de relacionamientos internos en el proceso de recuperación de Ima, buscando la horizontalidad como expresión del equilibrio, tal como lo señala el camino de la chicha, los principios del convite y de moldear el barro.
- c) la necesidad de consolidar estrategias de comunicación para la circulación amplia de los conocimientos, principios de acción, organización y movilización de acciones colectivas que se han venido recuperando en el caminar de las luchas territoriales y culturales, los cuales se vienen quedando en los líderes;
- d) revisar críticamente las articulaciones con otros movimientos, sobre todo con aquellos que cohabitan el territorio, dimensionando la importancia del conocimiento propio como orientador de las luchas del pueblo Pijao, para que reaparezcan el Mohán y la Mohana y contribuyan a restablecer el equilibrio del mundo seco, tal como se establece en los principios del convite Pijao,

¹⁶⁸ En Colombia así lo demuestran múltiples movilizaciones sociales, tales como la *Minga indígena* del año 2006, que convocó a más de sesenta mil personas en la ciudad de Cali como punto de concentración; la *Minga de resistencia indígena, social y comunitaria* del 2008 que, entre otros logros, consiguió movilizar entre diez y quince mil personas a las ciudades de Cali y Bogotá, bajo las consignas de “vida y derechos humanos, territorio, paz y modelo económico”; y más recientemente el apoyo indígena al *Paro Nacional* de octubre de 2020 y al “*estallido social*” de 2021, motivado por las políticas neoliberales del gobierno respecto a la tributación, la reforma a la salud y al sistema de pensiones, el manejo de la pandemia, la crisis económica post pandemia, la falta de acciones contra la corrupción, la no implementación de los acuerdos de paz de La Habana, el incremento de asesinatos y agresiones a líderes sociales (entre estos, un número importante de líderes indígenas), la falta de garantías para la participación política de la oposición, la brutalidad policial, entre otros temas de coyuntura nacional que revelaron un importante repertorio de acciones colectivas diferenciales en contextos de movilización. Sobre este último tema, recomendamos el informe sobre los repertorios de acción colectiva en el marco del *paro nacional 2021* en la ciudad de Cali, quizás el centro de movilización más grande del país en el “estallido social”, realizado por el Observatorio de Derechos Humanos y Conflictividad de la ONG Indepaz. Disponible en: <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2021/11/Informe-Indepaz-correcci%C3%B3n-final.pdf>.



- e) re-aprender a ir y venir entre la visibilidad pública organizada e, incluso, centralizada en las organizaciones locales (cabildos) y regionales (CRIT y otras), y el trabajo interno político territorial (o trabajo de base), según lo vaya requiriendo el proceso y las condiciones estratégicas de la lucha colectiva, siempre regidos bajo los principios de “moldear el barro”,
- f) Seguir indagando con los mayores y en los territorios, sin afanes, sobre las sabidurías propias y su actualización a las condiciones actuales de la lucha, para seguir permaneciendo como Pijaos en medio del capitalismo (de forma «transmoderna», en la perspectiva de Dussel [2005]), junto a otros pueblos indígenas y grupos sociales que también son vanguardia de las luchas sociales contemporáneas (como los campesinos y las comunidades afro, los feminismos y los movimientos LGBTIQ+),
- g) y fortalecer la medicina ancestral, que es uno de los pilares a través de los cuales el Pijao re-conoce, sentipienza, se equilibra y adquiere fuerzas para enfrentar las luchas; y en este conocer, buscar re-construir y re-crear las bases del conocimiento propio que ayude a que los Mohanes, las Mohanas, la Madremonte, la Madre de agua, los tungos, los duendes, los jokes y demás seres y existencias que cohabitan en/con Ima, vuelvan a poblar el mundo seco. Por eso se requiere darle continuidad y centralidad a la lucha territorial y a los saberes en ella ocultados, encubiertos, camuflados, para poder vivir bajo los principios de la chicha.



Capítulo 8. CONCEPCIONES-VIDA: SABIDURÍAS TERRITORIALES PARA RECUPERAR EL EQUILIBRIO DEL MUNDO SECO Y VOLVER AL ORIGEN

Cuando no sepas qué es lo que sigue, ayuda mucho mirar para atrás.
Subcomandante Insurgente Marcos, EZLN. Relatos del viejo Antonio

En el momento histórico del proceso de re-existencia Pijao en San Antonio de Calarma que hemos llamado «recuperación de Ima», se identificaron cinco periodos que nos permitieron conocer las características y particularidades de la lucha territorial en el RISC, a través de un conjunto de narrativas recuperadas de los testimonios de sujetos/humanos que han participado directamente en el proceso (VER FIGURA 44). Hay que decir, ahora, que el devenir histórico del proceso de recuperación de Ima en el RISC ha posibilitado, desde mediados de la década de 1970, el «despertar» de un conjunto de sabidurías propias que los Pijaos de San Antonio de Calarma han venido des-encubriendo, des-ocultando y des-camuflando en su proceso de reetnización. Estas sabidurías están relacionadas con múltiples dimensiones de su historia sociocultural, político-organizativa, económico-productiva, onto-epistemológica y medicinal, las cuales tienen como centro de debate y acción, individual y colectiva, a Ima, el territorio.

Las *concepciones-vida* que se presentan en este capítulo, fueron recuperadas a través del trabajo colectivo realizado por el grupo de investigación y educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» (TPP) del RISC, que se viene realizando en el resguardo desde el año 2017, operado inicialmente desde las etnografías colaborativas, los diálogos testimoniales y, a partir del año 2022, a través de una técnica que hemos llamado «investigación-acción radiofónica». Es en el año 2019 cuando se inician los primeros registros de campo de algunos “aforismos¹⁶⁹” recuperados de las conversaciones y actividades cotidianas en el resguardo, a partir del llamado de atención que hicieron los mayores y mayores de la comunidad, en particular la mayora Carmenza Aroca, sobre la necesidad de “aprende a escuchar” la vida; aquí estábamos ya «recogiendo los conceptos en la vida», según la propuesta metodológica del profesor Luis Guillermo Vasco (2007, 2010).

¹⁶⁹ Los llamamos así en esta sistematización, pero para la época eran simplemente frases, reflexiones, sentencias que llamaban la atención de los investigadores y que se iban anotando junto con algunas explicaciones iniciales, sin saber que, unos años después, serían la base que sustentaría la propuesta de *concepciones-vida* como cuerpo onto-epistemológico propios del pueblo Pijao en el RISC.



Hacia el año 2021, ya contábamos con un conjunto “aforístico” que superaba la treintena, y se comenzó a pensar en la posibilidad de que este *corpus* podría considerarse como un sistema nativo de sentipensamiento y acción diferencial respecto al territorio, a la comunidad, a la vida. La mayora Carmenza Aroca y la manaya Diana Isabel Villalba sugirieron en aquellos tiempos que esas frases eran “adagios o dichos indígenas”, frases que expresan pensamientos y enseñanzas nativas sobre la vida, la cultura y las tradiciones, y que tienen como tema transversal al territorio¹⁷⁰. Lo que llamaba la atención en estos “dichos” era la manera como en ellos se revelaban contradicciones, refutaciones, impugnaciones, oposiciones e incompatibilidades esenciales con el pensamiento moderno occidental, sobre todo en lo que refiere al territorio.

Mientras avanzábamos en los análisis, se descubre que esos adagios o dichos hacen parte de la estrategia de camuflaje y ocultamiento que utilizaron los Pijaos para guardar, enseñar y reproducir en sus semillas (*guipas*, *guámbitos* / niños y niñas descendientes) algunas de las sabidurías del pueblo Pijao. Al considerar las *concepciones-vida* como estrategia para guardar y socializar subrepticamente conocimientos propios, los Pijaos del RISC hoy aseguran que estas sabidurías son una herencia que ha hecho presencia permanente en sus vidas. Según dice Diana Isabel Villalba Yate, una de las manayax del resguardo que más ha contribuido en la indagación sobre las *concepciones-vida*:

Ellas siempre han estado ahí en nuestra memoria, en nuestras actividades, pero ahora estamos comprendiendo por qué; como dice la mayora Carmenza [Aroca], los Pijaos estamos aprendiendo a escuchar, ahora estamos más pendientes de lo que pasa en el territorio y estamos pidiendo permiso [a Ima] cuando hacemos las actividades, por eso hacemos los rituales de armonización, y ahora somos más agradecidos con la Madre tierra Ima. (DIÁLOGO TESTIMONIAL GRUPO TPP, SAN ANTONIO, 13 DE JUNIO DE 2022).

También se reconoce que la sobrevivencia histórica de las *concepciones-vida* ha sido posible gracias al esfuerzo de los y las mayores que iniciaron, en los años 1970, la fase actual del proceso de reetnización a través de la recuperación de Ima en el municipio de San Antonio, Tolima, tal como lo expresa la manaya Diana Isabel Villalba:

es que ellos [mayoras y mayores fundadores del RISC] recuperaron el territorio y nosotros ahora estamos recuperando estos saberes propios que nos permiten ir entendiendo mejor los sentidos de vivir y estar como Pijaos en este territorio. No es que nuestros ancestros no supieran esto, porque nos lo heredaron, sino que le estaban dando prioridad a la recuperación territorial. Y esta recuperación de los saberes territoriales es

¹⁷⁰ En el Diccionario de la Real Academia Española, un «dicho popular» se define como una frase o conjunto de palabras con que se expresa oralmente un concepto cabal. Según el Diccionario de Uso del Español María Moliner, es una frase que contiene una máxima o una observación o consejo de sabiduría popular.



lo que nos toca profundizar a nosotros (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON GRUPO TPP, SAN ANTONIO, 13 DE JUNIO DE 2022).

Para Diana Isabel, las *concepciones-vida* “siempre han estado aquí”, pero este es un conocimiento que se diferencia del occidental moderno-colonial en el sentido de no ser solo abstracción o idea, sino, más bien, son sabidurías para ser vivenciadas, sentipensadas y actualizadas según se vaya dando el proceso territorial. En este sentido, las *concepciones-vida* son praxis, son “producto de una herencia indígena que hoy se está despertando [des-enterrando, des-ocultando, des-camuflando], para que los Pijaos sigamos habitando estos territorios como nuestros ancestros y podamos «volver al origen», para recuperar el equilibrio de la Gran Laguna Seca [el mundo seco, el territorio, Ima]”, tal como lo expresa el manaya del RISC Pedro Patiño Flores (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON GRUPO TPP, SAN ANTONIO, 13 DE JUNIO DE 2022).

Ahora bien, teniendo como soporte de análisis el trabajo etnográfico colaborativo y testimonial realizado en el RISC desde el año 2017, hemos organizado las reflexiones sobre el proceso de recuperación de Ima en tres momentos de des-encubrimiento onto-epistémico centrales (FIGURA 66), los cuales están relacionados con la recuperación de sabidurías ancestrales territoriales, esto es, con el despertar de sentipensamientos nativos que han estado ocultos o camuflajeados en la memoria de los manayax y en el territorio y que, al ser actualizados en las luchas territoriales contemporáneas del pueblo Pijao, contribuyen en el propósito de «volver al origen» para recuperar el equilibrio del mundo seco. Ellos son: el momento de «re-aparición y reintegro», el momento de «asimilación vivencial» y el momento de «politización» de las sabidurías propias.

Hay que aclarar que los momentos de des-encubrimiento de las sabidurías propias o *concepciones-vida* que aquí se proponen, no se desarrollan de forma lineal ni homogénea; es decir, no son fases que se superan, sino más bien momentos que inician, se sostienen en el tiempo y se consolidan o involucionan según sea la participación de cada sujeto/humano en el proceso, en una dinámica perenne de apariciones, desapariciones, articulaciones o desarticulaciones de los manayax en cada nueva fase. Esto se debe a que los niveles de apropiación del proceso de recuperación de Ima por parte de los manayax del RISC no es uniforme ni equilibrado *per se*, ya que no todos se vinculan de la misma manera con defensa territorial y sociocultural, ya sea por su nivel de compromiso y participación, por su edad, por la permanencia en el territorio (quienes por diferentes razones se tienen que desplazar del territorio no participan en el proceso de la misma manera que quienes permanecen en él), entre otros factores.



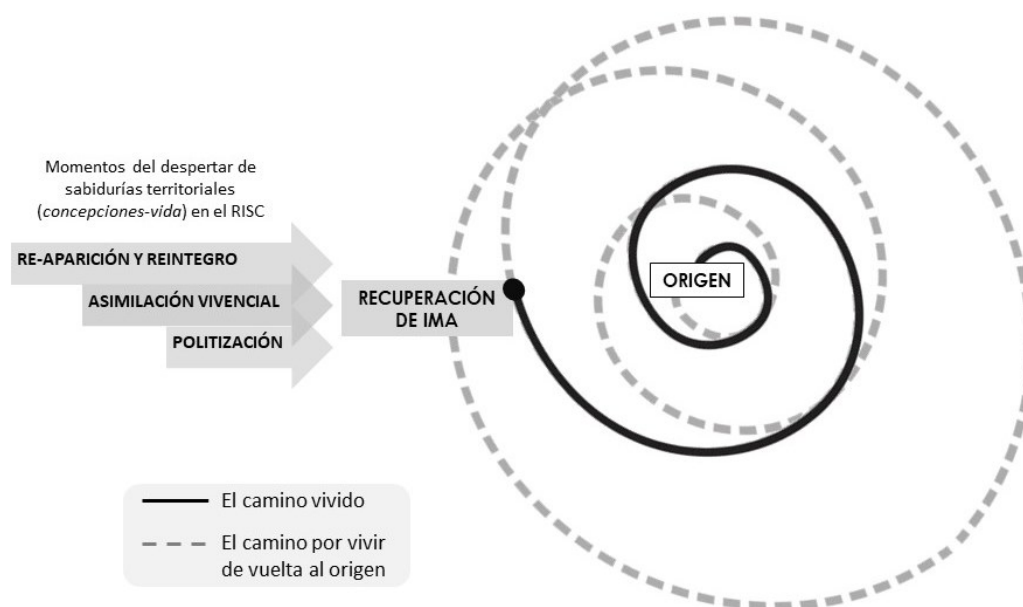


Figura 66. Son tres los momentos del despertar de las sabidurías territoriales propias en el RISC: la re-aparición y reintegro (cuando la comunidad “hace conciencia” de la existencia de un saber territorial propio); la asimilación vivencial (apropiación y despliegue de estas sabidurías en el sistema de relaciones cotidianas entre los Pijaos e Ima); y la politización (reconocimiento de la importancia de las sabidurías propias para volver al origen a través de la lucha territorial y el cuidado de Ima).

En el primer momento de «**re-aparición y re-integro**» comienzan a desencubrirse, a despertar y des-enterrarse un conjunto de sabidurías que se encuentran en el fondo de la memoria individual y colectiva, y en el territorio mismo. En esta etapa inicial, se comienzan a recordar –más bien de forma espontánea e inconsciente– estas sabidurías, se les actualiza y reintegra a las prácticas territoriales y de vida de la comunidad, proponiendo nuevos sentidos a las formas occidentalizadas de entender las realidades indígenas, sus sentipensamientos y acciones como sujetos/humanos en proceso de reetnización. De este modo, la comunidad revitaliza las relaciones con su entorno territorial y con los seres no-humanos que le habitan, transformando –aunque todavía epidérmicamente– el sistema de relaciones socio-territoriales que se venía vivenciando hasta esa época. Para el caso del RISC, esta actualización inicia a mediados de la década de 1970 junto con el proceso político-organizativo indígena de San Antonio, cuando la re-existencia Pijao, centrada en la reetnización, requería exploraciones sobre «la manera propia» de vivir y convivir con Ima; y se consolida en el momento en que la comunidad accede al territorio (por las vías legales y de facto que han sido presentadas), ya que allí se pueden poner en práctica colectiva y cotidiana estas sabidurías.

En el segundo momento, denominado como «**asimilación vivencial**», los manayas hacen plena conciencia, individual y colectivamente, de estas sabidurías y de su sentido diferencial respecto a otros grupos sociales (como los campesinos) que habitan la



región. Al reconocerlas en las dinámicas comunitarias y territoriales, los manayax comienzan a actuar en coherencia con esas sabidurías propias. Es en este momento cuando se des-enmascaran las estrategias re-existentes que los mayores y las mayores Pijaos habían utilizado para guardar sentipensamientos propios y transmitirlos de padres a hijos, reconociendo la potencialidad del ocultamiento y el camuflaje para salvaguardar aquellas sabidurías, que comienzan a adquirir un sentido diferencial en el momento en que se reconoce la asimilación vivencial histórica que se ha hecho de ellos, y se proyecta su recuperación estructurada en función de generar conciencia individual y colectiva sobre lo que significa, hoy, ser y saberse Pijaos.

En el tercer momento, definido como **«politización de las sabidurías propias»**, se asume que la importancia de estos sentipensamientos para el devenir actual y futuro de la comunidad está dada en el posicionamiento público de estas sabidurías. Ya no se trata solamente de actualizar la memoria sobre las sabidurías territoriales propias, si no, más bien, de usarlas como argumento para debatir públicamente la necesidad de recuperar a Ima (en sus dos acepciones: recuperar “la propiedad” y sanar a la Madre tierra). Así, en este momento los Pijaos del RISC avanzan en la identificación, caracterización y potenciación de estas sabidurías territoriales propias para ponerlas en función del proceso de recuperación de Ima y, desde ahí, fortalecer las luchas territoriales, con el impacto que esto tiene en los procesos comunitarios, educativos, culturales, medicinales, organizativos, de movilización, comunicativos, etc. Esta politización lleva a que la comunidad consolide escenarios para hacer una indagación a profundidad sobre los sentipensamientos propios, con el fin de fortalecer su entramado onto-epistémico y, por extensión, las luchas territoriales del pueblo Pijao. Uno de estos escenarios es el grupo de investigación y educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao».

Ahora bien, se ha dicho anteriormente que el desarrollo de estos momentos no se debe entender de forma lineal, ni como la superación de fases que indefectiblemente se culminan. Es, más bien, un proceso cíclico que avanza y retrocede, según se vayan desarrollando las dinámicas propias de la comunidad. Sin embargo, si asumimos que el proceso de recuperación de Ima se encuentra en su periodo (vi) «de transición hacia la armonización» –tal como se justificó en la periodización propuesta–, podemos señalar que el estado actual de la lucha onto-epistémica Pijao de San Antonio se encuentra en la transición entre el momento dos (asimilación vivencial) y tres (politización de las sabidurías propias). En casi 50 años de proceso de re-existencia y reetnización, los



comuneros del RISC han hecho conciencia, han asimilado y han integrado conscientemente en su vivir las sabidurías nativas que les fueron heredadas de sus antepasados, y ahora re-existen como Pijaos, integrando estas sabidurías a su lucha política y a sus reivindicaciones públicas como sujetos y comunidades diferenciales en proceso de reetnización. Es decir, aquí los sentipensamientos propios Pijaos se convierten en instrumento de lucha para la recuperación del equilibrio del mundo seco, de Ima, y volver al origen.

Cuentan los Pijaos del RISC que «hacer conciencia» (des-enterrar, des-ocultar, des-encubrir) de estas sabidurías territoriales nativas tiene una importancia vital para sus luchas socioculturales, políticas, organizativas y de movilización social actuales, ya que, como dice el manaya Jerónimo Guzmán: “son conocimientos propios estratégicos para luchar en contra del capitalismo, del extractivismo, del saqueo y la destrucción de nuestra Madre tierra”. Y por lo mismo, estas sabidurías deben ser tratadas con reservas y cuidados, porque pueden llegar a ser utilizadas en contra de la misma comunidad o, como ya se está viendo en el caso de otros pueblos étnicos, pueden ser usurpados e integrados a las lógicas del mercado y el capital, tal como advierte el manaya Jerónimo Guzmán:

En la actualidad hay mucha gente no indígena que hace negocio con nuestros conocimientos, pero no en beneficio común ni en beneficio de nosotros, que nos siguen tratando como salvajes, sino con intereses privados; hay mucho conocimiento que permanece por ahí escondido y eso es bueno para nosotros, no por egoísmo, ni por mezquindad, sino por prudencia, por preservación. A nosotros también nos conviene que esas sabidurías, que ese conocimiento nativo, esté ahí oculto y que no sea descubierto por cualquiera, porque, por ejemplo, en este momento eso que se conoce como la producción limpia, la agroecología, hoy le dan ese sello, pero es un sello que le han puesto al conocimiento que nos han robado. Entonces todas esas sabidurías son nuestras armas de hoy, es con esas sabidurías que hoy enfrentamos al enemigo que quiere seguirnos expulsando del territorio para apropiarse de su sangre, de lo que ellos llaman recursos que contiene Ima, la Madre naturaleza. Y eso ya no lo vamos a permitir, porque hoy somos más conscientes de los saberes que tenemos. (COMUNICACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 ENERO DE 2019).

Lo que es claro es que las sabidurías Pijaos que han venido despertando en los últimos 50 años en San Antonio de Calarma, constituyen un cuerpo de conocimiento propio que fortalece las luchas actuales en defensa de Ima. Lo que aquí se enuncia hace parte del conjunto de sentipensamientos que ya se encuentran instalados al interior del proceso Pijao de San Antonio, y en sus prácticas territoriales cotidianas, por lo cual ya pueden ser “reveladas al mundo occidental”, como dicen los manayas del RISC. A este conjunto de sabidurías ancestrales propias les llamamos «*Concepciones-vida*», y son de esos sentipensamientos “que ya se pueden compartir”, porque como dice el mayor Nelson Martínez Criollo (2023) de la comunidad de Palmira Alta: “nosotros [los Pijaos] somos



una alternativa real a los conflictos que vive el mundo hoy. Entonces hay cosas que se pueden conocer el día de hoy, y hay otros conocimientos dormidos que despertarán cuando sea su momento” (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON NELSON MARTÍNEZ, SAN ANTONIO, FEBRERO DE 2023).

8.1 *Concepciones-vida: la re-existencia cosmopolítica Pijao como praxis cotidiana*

Cuenta el mayor Manuel Ulcué, indígena Nasa cercano al proceso Pijao del Tolima, que los animales enseñan a los humanos a vivir, a pervivir, a sobrevivir y a re-existir:

Los animales nos enseñan a pervivir. Tengo unas hormigas en el patio de la casa y de tanto joderlas de día echándoles veneno y quitándoles el nido, ahora resulta que esas berracas se camuflaron, aprendieron a pervivir, y ahora tienen su nido disimulado y salen es de noche. Es que los animales lo que saben es sobrevivir, como los indígenas. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR MANUEL ULCUÉ, RESGUARDO INDÍGENA PASO ANCHO DE ORTEGA, TOLIMA, 05 DE NOVIEMBRE DE 2020).

Como los animales (hermanos menores), los Pijaos han generado estrategias que les permiten seguir viviendo en el territorio a pesar de las políticas de exterminio que el sistema-mundo les ha impuesto. Y en ese proceso, al igual que las hormigas del patio de la casa del mayor Ulcué, han aprendido a camuflarse, a disimularse, a estar de manera distinta en el territorio, a habitar tiempos-otros, a buscar estrategias para “preservar el nido”, ese refugio donde se puede ser y estar “a la manera propia” mientras llega el momento propicio para volver al origen.

Esta investigación ha permitido, a partir de un ejercicio de etnografía colaborativa y de «diálogos testimoniales» con los y las manayax del RISC, recuperar y sistematizar algunos conocimientos que se consideran parte de un sistema propio de sentipensamiento y acción en relación con el territorio. A ese sistema lo hemos denominado *concepciones-vida*. Las *Concepciones-vida* son un conjunto de sentipensamientos territoriales que funcionan como expresiones y concreciones de la re-existencia cosmopolítica Pijao en el RISC, que se deben entender como producto de las luchas territoriales históricas de los Pijaos, tal como lo propone el mayor Ángel María Granados del RISC, quien dice que “así como se recupera el territorio, también hay que recuperar los saberes que los mayores nos han heredado y que nosotros mismos hemos aprendido del territorio [de Ima]” (SAN ANTONIO, 13 DE JUNIO DE 2022).

Las *concepciones-vida* son sabidurías-prácticas, praxis, porque en ellas hay una conjunción indisoluble entre conocimiento y acción. En este sentido, las *concepciones-*



vida contradicen presupuestos fundamentales de la “razón ilustrada” propia del racionalismo moderno-colonial occidental, sustentado en criterios como la prevalencia del pensamiento abstracto (el *cogito ergo sum* cartesiano), donde la representación suplanta al objeto o acontecimiento, donde la imagen sustituye a la realidad, cuestión que inaugura lo que Grosfoguel (2007) denominó como “la ego-política del conocimiento” (p. 64), es decir, un tipo de conocimiento donde el sujeto de enunciación es desaparecido (sujeto enmascarado), des-localizado (sujeto sin-lugar), des-temporalizado (sujeto sin-tiempo), un sujeto que hoy llamaríamos “descontextualizado”, pero al que la razón ilustrada ha llamado “sujeto universal”.

Las *concepciones-vida* son, entonces, sentipensamientos puestos en acción, con los cuales se pueden entender las relaciones diferenciales de los Pijaos con Ima; son sabidurías que contradicen las perspectivas occidentales capitalistas moderno-coloniales impuestas a la naturaleza/territorio (territorialidades productivas capitalistas), que se entiende como “recurso” explotable, cuyo propósito fundamental es servir al “progreso” y “desarrollo” de los seres-humanos. Al contrario de esto, las *concepciones-vida* son un tipo de onto-epistemología propia de los Pijaos, en la que sintetizan sus maneras diferenciales de ser, conocer, sentir y habitar el territorio-mundo junto con otros seres y existencias no-humanos que cohabitan en Ima, la Madre tierra, incluyendo a los dioses y diosas del principio del mundo.

Pero, ¿de dónde han salido estas sabidurías propias, dónde se encontraban y por qué hasta ahora son recuperadas? Las *concepciones-vida* son sabidurías encarnadas en la vida cotidiana de los Pijaos. Han estado haciendo presencia en las labores diarias, en la manera como se relacionan con el mundo y con seres-otros que habitan Ima. Las *concepciones-vida* entendidas como praxis territorial de la re-existencia (re-etnización) en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, tienen una importancia histórico-política trascendental. Son pensamiento ancestral, pero no necesariamente de antes de la llegada de los europeos; son, más bien, concepciones sobre la vida en el territorio que han resultado del encuentro de dos mundos antagónicos, donde a los Pijaos se han visto obligados a repensar, actualizar y reconfigurar sus relaciones con Ima para volver al origen, esto es, “para equilibrar las fuerzas del mundo frío y el mundo caliente, para que nada ni nadie sea más que otro”, tal como nos lo ha contado la médica ancestral del RISC, Islena Villalba Yate (2022). En su dimensión histórico-política, las *concepciones-vida* se pueden entender como respuestas emergentes (que surgen desde el fondo de la memoria



y la cultura en contextos de emergencia, de crisis) a las imposiciones del capitalismo moderno occidental.

Con estas sabidurías ancestrales se pretenden restablecer las relaciones asimétricas y de dominación que el capitalismo ha desplegado sobre Ima, a la cual llamó «naturaleza», entendiéndola como todo aquello que se encontraba fuera del dominio humano, toda esa materia externa al sujeto moderno que debía subordinarse a la mente humana y a sus propósitos de progresividad, y que por lo mismo debía ser *gubernamentalizada*, esto es, ordenada, administrada, disciplinada, planificada, desarrollada (ESCOBAR, 2010, p. 141). De esta forma, cuando se actualizan sabidurías emergentes como las *concepciones-vida* en contextos de crisis y conflicto, se hace con fines de transformar las asimetrías para restituir parte del valor onto-epistémico que ellas aún contienen y, como en este caso, enfrentar las dinámicas de imposición de formas de vida hegemónicas, que no sólo son distintas sino, más bien, contrarias a las de los mundos-otros subordinados a las dinámicas coloniales de la modernidad occidental.

Las *concepciones-vida* surgen en el RISC de la necesidad de identificar referentes de sentipensamiento y acción que permita recuperar la «manera propia» de habitar el territorio y de con-vivir con Ima, a pesar de la pesada influencia que el mundo occidental tiene sobre la comunidad y los sujetos, sobre sus prácticas sociales, culturales, económicas, políticas. Para Vasco (2010), el pensamiento indígena tiene un soporte material que está representado en «cosas-conceptos» significativos para la vida de las comunidades, donde la vida real y la ideología no están separadas, donde la materia (la cosa) contiene, en sí misma, las ideas, al tiempo que las ideas están cargadas de materia (p. 42), por lo que no existe una división entre el mundo de la vida y las abstracciones del pensamiento que resultan de la experiencia de vivir: “es decir, que lo concreto y lo abstracto están interrelacionados, fundidos, y no separados como entre nosotros [en el sistema-mundo], cosa que había percibido Lévi-Strauss, pero pensándolo y explicándolo de otra manera, al considerar que el mito estaba construido con elementos de la vida material que eran buenos para pensar” (VASCO, 2007, p. 36-37). Esta onto-epistemología que Vasco llama «cosas-conceptos» remite a:

cosas que al mismo tiempo son abstracciones; pero es una forma de abstraer completamente diferente de la nuestra, hasta el punto de que no la reconocemos, que no entendemos que esas *cosas-conceptos* son abstracciones, pero, a diferencia de las nuestras, no son solo abstracciones, son también cosas, elementos materiales (VASCO, 2010). [Estas] abstracciones son expresadas con cosas de la vida diaria, materiales, como [el tiempo expresado a través de] un caracol, mientras para nosotros las abstracciones son conceptos ideales, cada vez más rebuscados y distantes de la realidad. Los indios piensan



con cosas de su vida cotidiana, con elementos que hacen parte de su medio de vida. (VASCO, 2018, p. 7). Conocer no es solo captar en la mente, sino también con el cuerpo; no solo pensar el conocimiento, también sentirlo. Así, teoría y práctica no están separados y es posible pensar con cosas [con producciones culturales], por lo que sus formas de conceptualización son diferentes a las nuestras. A la manera indígena, las abstracciones se expresan con formas concretas, con cosas-conceptos (...). Tales cosas-conceptos están constituidas por elementos materiales concretos que existen en la vida cotidiana. (VASCO, 2002, p. 689-690).

Las *concepciones-vida* atienden al mismo principio onto-epistemológico de las «cosas-conceptos»; son «producciones culturales» que refieren a cuestiones concretas del mundo (animales, plantas, montañas, lagunas, caracoles, totumos), pero también a situaciones concretas (la siembra, que permite guardar la historia, por ejemplo), y por ello, las *concepciones-vida* como sistema cosmopolítico determina formas de actuar y redes relacionales entre los Pijaos y su entorno, constituyendo una compleja urdimbre de conexiones, dependencias, correspondencias y reciprocidades con Ima, ya que son “conocimientos que nos acercan cada día más a nuestros orígenes”, según dice la manaya del RISC Diana Isabel Villalba (2022).

Al igual que las *cosas-conceptos*, las *concepciones-vida* están en el entorno cercano y en la vida cotidiana de los Pijaos, y es allí donde fueron recuperadas. Para su recuperación utilizamos el método de «recoger los conceptos en la vida» (VASCO, 2002), quien dice que el conocimiento está escrito en la memoria de las y los mayores, y en el territorio. Dicen los Pijaos del RISC que este cuerpo de sabidurías sentipensantes que constituyen a las *concepciones-vida* están guardados en la memoria de todos los «seres vivientes» que habitan Ima, y no sólo en la memoria de los humanos. Por eso las *concepciones-vida*, en tanto onto-epistemología relacional, no está centrada exclusivamente en la comprensión humana. También reconoce puntos de vista no-humanos sobre la manera de habitar, relacionarse y vivir en/con Ima. Así lo canta el mohán Dagoberto Moreno, de la comunidad de Mesones del municipio de Ortega (2018):

Se llevaron las riquezas, pero no la identidad,
ni tampoco los secretos que se tienen pa' luchar,
ni tampoco los derechos que se deben respetar.
Aquí dejaron historia que nunca se olvidará,
de esos indios que murieron guardando su identidad,
aquí dejaron las huellas que nunca se borrarán
y es que, por cada indio muerto,
así muchos nuevos nacerán.¹⁷¹

¹⁷¹ Canción “Invasión Española al Pueblo Pijao”, compuesta por Dagoberto Moreno, Mohán médico ancestral y guardia de la comunidad indígena de Mesones del pueblo Pijao, ubicada en el corregimiento de Mesones, municipio de Ortega, Tolima. Sistematizada por CALDERÓN, FORERO & PASTOR, 2018.



En algunos casos, las *concepciones-vida* revelan su carácter «perspectivista», en el sentido de que amplían la noción moderna de “sujeto”, hasta el punto de reconocer en ella «sujetos no-humanos» representados por plantas, animales y espíritus, quienes según los Pijaos cuentan con sus propios «elementales», un tipo de espíritu o conciencia con la que se reconoce a distintos seres y existencias no-humanos la capacidad de enunciar puntos de vista sobre el mundo; estos «elementales» también están presentes en otras culturas indígenas, como por ejemplo en los emberá de Colombia, quienes hablan de los «jai», las “energías que determinan la esencia de las cosas” según ha explicado Luis Guillermo Vasco (1985). A través de sus «elementales», los sujetos no-humanos agencian una mirada particular y activan un punto de vista específico sobre el mundo, una *perspectiva*, atribuyendo a seres no-humanos “las capacidades de intencionalidad consciente y de «agente» que definen el lugar del sujeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 185).

Las *concepciones-vida* están vinculadas, en este sentido, con la cosmogonía Pijao. Hacen parte de las sabidurías diferenciales que dan sentido a las acciones y pensamientos diferenciales de los Pijaos, ya que están determinados por la mitología ordenadora de su cosmos, por lo que buscan aportar en el sostenimiento del equilibrio entre las fuerzas frías y calientes que confluyen en el mundo seco. Al tiempo, el sentipensar de los Pijaos contemporáneos está orientado por sus médicos tradicionales, los mohanés, y otras entidades como las plantas-seres sagradas, por ejemplo, el abuelo Tabaco (*Tenú* y su elemental, *Pifuicai*), que se convierten en guías y consejeros. Se ha establecido que, si bien las *concepciones-vida* no buscan en sí mismas mediar en el entendimiento armónico de los seres que habitan las diferentes capas que estructuran el mundo Pijao, sí funcionan como pautas sentipensantes que orientan el sistema de relaciones entre los seres-humanos y aquellos otros seres no-humanos que habitan el mundo seco, el territorio, Ima.

Las *concepciones-vida*, en su dimensión social, se sitúan en el contexto de los debates propuestos desde la «antropología ecológica» por Tim Ingold (2012b), quien ha planteado la necesidad de reincorporar en los ciclos antrópicos de la vida a «los externos», formas-otras de la materia a través de las cuales se produce y reproduce la vida-toda; para Ingold, «los externos» no se deben entender como “residuos” o “instrumentos” para la reproducción y progreso exclusivo de la vida humana, sino como parte integrante de esta



(p. 5). Aquí los «los externos» se presentan como una forma de la materia¹⁷² (en tanto energía o fuerza vital), como “una categoría sábana que cubre todo lo demás que se da independientemente de la gente, incluyendo «la luz del sol y las nubes, las plantas y animales silvestres, rocas y minerales y las formas del terreno»” (INGOLD, 2012b, p. 5). Esto porque las *concepciones-vida* reconocen e integran en sus complejas relaciones tanto a los seres humanos como a seres y existencias no-humanos que, como «los externos», cohabitan el territorio y son considerados como «seres vivientes¹⁷³», de formación natural y mítico-espiritual, con carácter e identidad.

Los «seres vivientes» vinculados con las *concepciones-vida* Pijao cuentan con capacidad de agencia, cuestión que los convierte en «actantes¹⁷⁴» (LATOUR, 2005), porque tienen la facultad de realizar acciones que inciden en el mundo y en las acciones de otros seres vivientes a quienes «hacen hacer». Esta situación pone en cuestión la supuesta excepcionalidad humana, que sitúa a los «seres vivientes» no-humanos en la condición de “pseudo-artefactos” (INGOLD, 2012b, p. 5), por lo que integrar a los ciclos de la vida humana a «los externos», implica reconocerles la condición de «seres vivientes actantes», cosa que requiere de un cambio radical en el sentido como se entiende la vida en contextos antropocéntricos (verbigracia, el capitalismo), así como en la superación de la «objetividad» [*objectness*], atendida en sus formulaciones a los “flujos materiales” como criterio para determinar la existencia de las cosas, de los sujetos y de las relaciones entre ellos (INGOLD, 2012b, p. 5), en un lugar determinado¹⁷⁵.

Aquí es importante la noción de «lugar» como escenificación concreta de Ima, el territorio, la Madre tierra, por cuanto posibilita entender que el pueblo Pijao tiene un

¹⁷² La otra clase de material “abarca a los artefactos (cosas formatizadas o modificadas por actividad humana, incluyendo las plantas y animales domesticados)” (Schiffer citado por Ingold, 2012b, p. 5).

¹⁷³ Aquí la noción de «seres vivientes» no se debe entender como sinónimo de «seres vivos», tal y como los define la biología. Los «seres vivientes» superan la lógica taxonómica de los organismos compuestos por átomos y moléculas que constituyen un sistema organizado, y que se relacionan con el entorno. Los «seres vivientes» se asumen como entidades, no necesariamente orgánicas, dotadas de energía, de carácter, de identidad, a quienes se les atribuyen poderes trascendentales y son, al tiempo, «seres sintientes» que, como los humanos, experimentan la vida y las sensaciones diversas que ella produce (BLASER, 2014; DE LA CADENA, 2015; ESCOBAR, 2014).

¹⁷⁴ Como ya se ha explicado en la primera parte, la noción de «actante» propuesta por Latour (2005) difiere de la de «actor» en el sentido de reconocer capacidad de agencia a sujetos no-humanos, mientras que «actor» se sitúa en un contexto puramente antropocéntrico.

¹⁷⁵ Es claro que la vida no puede existir si no es en un espacio físico concreto, un lugar del cual “no podemos escapar” (LOVELOCK Y MARGULIS, 1974; LOVELOCK, 1985, 1992), porque la tierra es nuestra frontera (MARGULIS, 2003). No hay un «más allá» (plus ultra) de la tierra, sino que el movimiento es hacia «más adentro», de vuelta (plus intra) (LATOUR, 2011, 2014), razón por la cual la vida humana se torna «terrana», porque descentra la mirada del sujeto- humano y lo sitúa en un lugar complejo de interacciones, inter-relaciones, inter-conexiones (LATOUR, 2014, p. 12-13) con aquellos otros «seres vivientes» que cohabitan los lugares, en este caso, Ima.



“compromiso con”, y adquiere su “experiencia de” su lugar en el mundo; para Escobar (2012) la *lugarización* de los conocimientos diferenciales relacionales tiene como condición “una ubicación particular con alguna medida de enraizamiento (aunque inestable), unos límites (aunque permeables) y unas conexiones a la vida cotidiana, aun cuando su identidad es construida y nunca fijada” (p. 47). En esta perspectiva de lugar, las *concepciones-vida* tienen una ubicación concreta (territorio Pijao/Ima), han conseguido enraizar en ese territorio traduciéndose en acciones y sentipensamientos concretos (territorialización), y son elementos constitutivos de la relación y de las conexiones vitales que sostienen los Pijaos del RISC con Ima (territorialidad), convirtiéndose en fundamento instituyente de sus luchas re-existentes como pueblo en proceso de reetnización.

Es claro, entonces, que el pueblo Pijao se encuentra en un proceso de re-existencia/reetnización que le ha implicado actuaciones en el plano material de la existencia, relacionado fundamentalmente con la recuperación de la propiedad de Ima, y, en paralelo, un trabajo en el plano onto-epistémico, agenciado a través de la recuperación de sabidurías propias relacionadas con Ima. Desde esta perspectiva, el corpus onto-epistemológico constituido por las *concepciones-vida* Pijao hace parte de los «pluriversos» negados por la lógica dicotómica y productivista del sistema-mundo, que desconoce la existencia de la diversidad infinita del mundo. Esto es muestra de una negación fundamental del capitalismo: “que el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o realidades que han sido excluidas de la experiencia eurocéntrica o bien reducidas a sus términos” (ESCOBAR, 2016, p. 15).

Las *concepciones-vida* son, al contrario de esto, sabidurías que delimitan un corpus onto-epistemológico relacional (ESCOBAR, 2014). En primer lugar, porque se relacionan con un territorio concreto (el municipio de San Antonio de Calarma, suroccidente del Tolima, Colombia), que tiene unas características geográficas y espaciales, sociales, culturales, económicas y políticas particulares. En segundo lugar, la onto-epistemología relacional Pijao remite a un conocimiento profundo de las relaciones entre «seres vivos» en el territorio, hasta el punto de reconocer un tipo de subjetividad específica constitutiva de los seres y existencias no-humanos que habitan Ima.

Otro punto importante es el saber que los Pijaos tienen de las cualidades y particularidades de los seres vivos que habitan el territorio. Ellos saben –sobre todo los médicos mohanés y mohanés ancestrales–, de las propiedades de las plantas y de los



animales, y saben de las interacciones de estos seres vivos con los diferentes ciclos de Ima. Y, a diferencia de otros grupos sociales que habitan la región (que también tienen conocimientos y orientaciones propias sobre la curativa de las plantas y otras sabidurías), reconocen como parte de estos seres vivos a los «seres espirituales» que cohabitan Ima, y los han integrado a sus vidas y quehaceres, tal como pasa con el elemental del abuelo Tabaco (Pifuicai), la abuela Chicha (Reuxa), o el abuelo fuego (Nuhugi), que hacen presencia cotidiana en las luchas por la recuperación de Ima. Los Pijaos también conocen “los puentes” que permiten que sus solicitudes sean escuchadas por los «seres vivos espirituales no-humanos», a quienes hay que pedir permiso para poder escuchar y entender los llamados de Ima e ir en su defensa.

Las «proyecciones globales» de las *concepciones-vida* como onto-epistemología relacional, son otro elemento clave en el proceso de recuperación de Ima. Sabemos que las *concepciones-vida* corresponden a un conjunto de sabidurías que se sitúan en el RISC, pero también se tiene conciencia de que todo aquello que se realice en el territorio va a tener repercusiones en otros lugares de la región y, si se quiere, del planeta. Así lo dice el Mohán Pijao Dagoberto Moreno (Mesones, Ortega), cuando cuenta que

en la montaña se cuida el agua que luego llega a los de abajo. Cuidar el agua en la montaña es garantizar que se va a beneficiar todo el mundo de ahí pa’ abajo: los montes (jokes), los animales, las plantas, los árboles, los Mohanes y Mohanas, la Madremonte, los humanos, hasta el agronegocio se va a beneficiar, porque sin agua no hacen nada. (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2022b).

Finalmente es importante señalar que las *concepciones-vida* de los Pijaos del RISC se expresan de diferentes formas, todas ellas vinculadas con el territorio. Estas son sentipensamientos prácticos que, para su sistematización, se manifiestan en enunciados que pueden ser frases tipo aforismo o relatos más extensos, los cuales traducen prácticas sociales, perspectivas de pensamiento y sistemas de relaciones que están por fuera de la racionalidad occidental moderno-colonial y que, incluso, contradicen las lógicas del capitalismo y lo enfrentan, no tanto desde el discurso sino en la práctica, siendo además un sistema que se alimenta, se nutre, se reafirma y fortalece con otras experiencias de reetnización. Así, lo que determinan las *concepciones-vida* son concepciones diferenciales sobre la manera de vivir en equilibrio con Ima, se expresan en los procesos de relacionamiento cotidiano con el territorio y con todos aquellos otros seres y existencias no-humanos que le habitan, por lo que remiten a reflexiones que interpelan las formas de pensamiento hegemónico que instrumentalizan la vida e, incluso, expresan formas y estrategias de resistencia.



En lo metodológico, recordar que fue a través de los *diálogos testimoniales* y de las etnografías colaborativas que se recolectaron, en el transcurso de casi cinco años, las *concepciones-vida* que a continuación presentamos. Aquí se privilegió, como estrategia de recolección de datos, a la oralidad, ya que las *concepciones-vida* fueron expresadas por los mismos Pijaos del RISC en distintos momentos de su vida cotidiana (individual y colectiva) en el territorio: en la visita a los amigos, o en la realización del trabajo comunitario, o en las reuniones y asambleas comunitarias, o en algún recorrido, o tomando cerveza o chicha luego de un evento o actividad o fiesta, o mientras se estaba cultivando, o en las mingas políticas.

8.2 Concepciones-vida: un repertorio germinal

La presentación de las *concepciones-vida* atiende a la siguiente estructura metodológica: en el título aparece el enunciado de la *concepción-vida* entre comillas, seguido de un enunciado interpretativo que busca traducir, hasta donde es posible, su intencionalidad des-encubridora. Luego ubicamos la *concepción-vida* en la dimensión de la vida socio territorial de la comunidad que consideramos más relevante para el proceso de recuperación de Ima, para luego identificar posibles “conceptos modernos” que se ven interpelados, contradichos o impugnados por estas sabidurías re-existentes. Y a continuación se realiza una interpretación de las *concepciones-vida*, articulando en el texto relatos sobre la manera como se integran estas sabidurías en la vida cotidiana del RISC (proceso de des-ocultamiento), y análisis frente a temas sociales contemporáneos claves que involucran al territorio, lo común, la alteridad, la crianza mutua, la política, lo público y lo privado, entre otros. Aquí se propone una interpretación del «sentido nativo» de las *concepciones-vida*, revelando su diferencia re-existente respecto al Sistema-mundo moderno-colonial. Estas interpretaciones reconocen dos fuentes: las «internas» del RISC, que son producto de diálogos colectivos en los que se propuso re-crear los sentidos actuales/actualizados de cada *concepción-vida*. Esta re-creación se contrasta y complementa con fuentes «externas»: estudios realizados en el campo de las ciencias sociales y humanas que contribuyen a ampliar, explicar, contradecir, advertir, descifrar los sentidos nativos de las *concepciones-vida*.

Finalmente, aclarar por qué se habla en este apartado de un “repertorio germinal”. En este trabajo se recuperó un conjunto de *concepciones-vida* que fueron caracterizadas bajo las lógicas del sentipensamiento propio del pueblo Pijao en el RISC, pero frente a las cuales, sabemos, hay que seguir explorando. Aquí nos enfrentamos a dos situaciones:



la primera es la conciencia de la incompletitud del conjunto; sabemos que las *concepciones-vida* son muchas más de las que se presentan en este trabajo. Y sabemos que las que se presentan, requieren de mayor profundidad en su re-creación; en este sentido, reconocemos que las interpretaciones propuestas se deben considerar como provisionales, en el sentido de que su interpretación y su praxis socio territorial están siendo –todavía– des-encubiertas, lo cual constituye un escenario inédito frente al cual se están explorando recursos interpretativos articulados a las condiciones y necesidades del proceso de recuperación de Ima. Con todo, es claro que hay una semilla de conocimiento germinando, y que esta semilla está comenzando a crecer y a desenvolver conocimientos potenciales a través de los cuales re-existe el proceso de recuperación de Ima en San Antonio de Calarma y, en particular, en el RISC.

A modo de ilustración gráfica, sigue un mapa general (FIGURA 67) que relaciona el conjunto de *concepciones-vida* identificadas en esta investigación, las cuales serán desarrolladas a continuación.

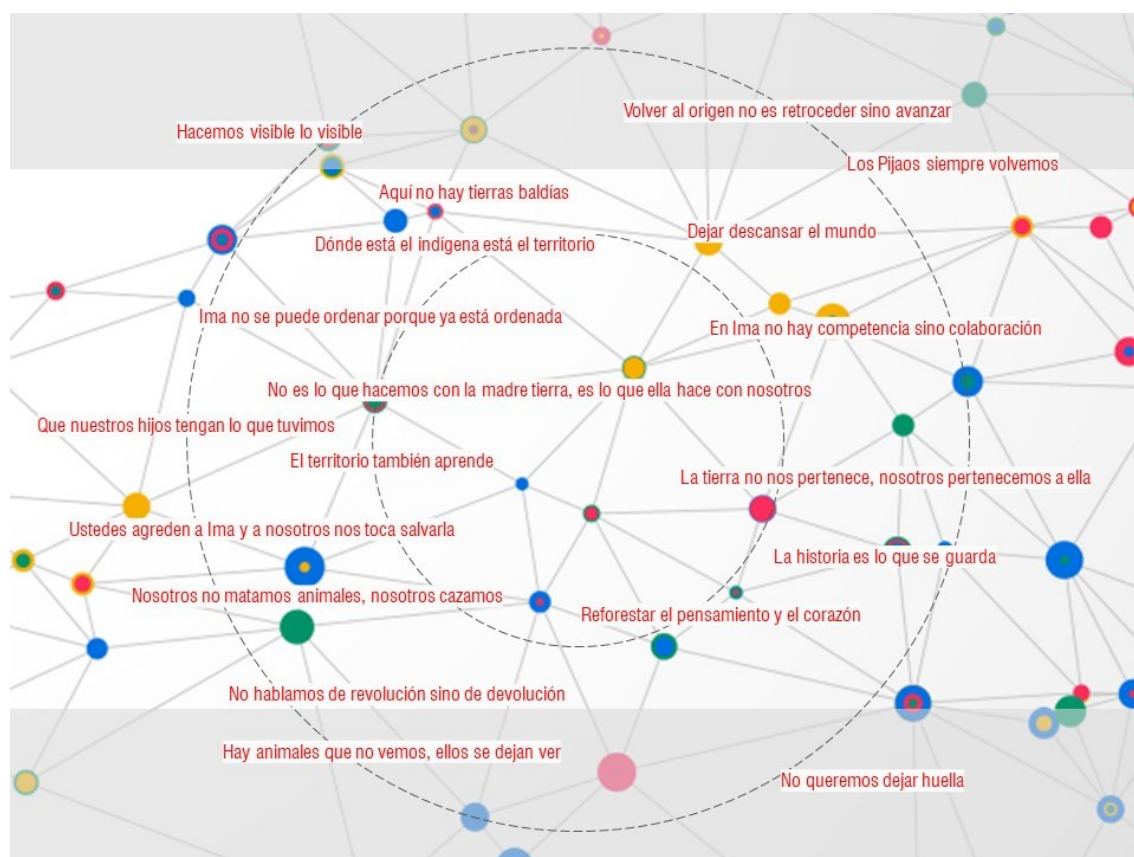


Figura 67. Mapa general de concepciones-vida Pijao identificadas en esta investigación. Como se ve en la ilustración, hay concepciones-vida con una mayor centralidad que otras, ya que han logrado posicionarse en el discurso y la acción de los manayas Pijaos. Hay otras que están entrando en el panorama de discusión/acción, mientras que habrá muchas otras que todavía se encuentran potencialmente ocultas-camufadas, a la espera de actualizarse como sabidurías que contribuyen en el proceso de recuperación de Ima.



“HAY ANIMALES QUE NO VEMOS, ELLOS SE DEJAN VER” O LA AUTO-EXPOSICIÓN DEL OTRO-NO-HUMANO

Dimensión relevante: sociopolítica. ***Conceptos modernos interpelados:*** subjetividad, objetividad, recursos naturales, alteridad, perspectivismo.

Lunes 17 de diciembre de 2018. Llegamos con unos amigos al Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, después de un viaje de 5 horas desde la ciudad Ibagué. Íbamos a realizar un taller en el resguardo para establecer, a partir de una línea de tiempo, los acontecimientos más importantes sucedidos en la comunidad en las últimas décadas. Al llegar, nos encontramos con Diana Isabel, Adriana y un grupo de mujeres, niñas y niños que estaban subiendo leña desde la carretera hasta la casa del cabildo. Saludamos y recogimos cada uno un bulto. Son unos 300 metros de recorrido desde la entrada del resguardo hasta la casa, que queda ubicada en una pequeña montaña: primero un plan, luego se cruza una pequeña quebrada llamada La Samaria, a continuación, una subida suave y, después, una cuesta empinada. Luego otro plan, una cerca y, por fin, la casa.

En el trayecto, mientras cruzábamos la quebrada saltando de piedra en piedra, veo un par de colibríes, animales místicos, mensajeros entre las capas que componen el «mundo seco» Pijao:

—Qué bonito —digo mientras acomodo de mejor modo la madera sobre los hombros— un bosque de colibríes.

—Sí —responde Diana Isabel—. Ellos están por todos estos lados. Hay animales que nosotros no vemos, ellos se dejan ver.

Esta *concepción-vida* apareció en varias conversaciones, anclada a la conciencia individual y colectiva de los manayax del resguardo, y siempre la había escuchado allí adentro, hasta el mes de mayo de 2023, cuando en un grupo de Facebook que trata temas del municipio de San Antonio miré las siguientes imágenes:





Este amigo Erizo, se dejó ver hoy en los bosques de la vereda la Argelia. Conservar los bosques es importante para sostener su habitat. Mamíferos, dispersores de semillas, controlador de hormigas, limpian el bosque.



Figura 68. Publicación posteadada en San Antonio Noticias, una página de Facebook donde los usuarios comparten informaciones locales. En el texto se revela el carácter animista y perspectivista del pensamiento Pijao, cuando quien publica expresa que el animal (un erizo) “se dejó ver hoy” (FUENTE: FACEBOOK SAN ANTONIO NOTICIAS, POST DE OSCAR VILLALOBOS SALAS, 04 DE MAYO DE 2023. RESALTADO FUERA DEL TEXTO ORIGINAL).

En el texto que acompañaba las imágenes se revelaba, nuevamente, la manera como las *concepciones-vida* están integradas a la cotidianidad de la región, así como su profunda relación con el sostenimiento de las dinámicas territoriales, tal como lo expresa el informante (Oscar Villalobos) al reconocer que los erizos tienen su lugar y, como todos los seres y existencias que habitan Ima, se integran en las dinámicas del cuidado mutuo que en ella se dan.

Para los Pijao de San Antonio de Calarma, hay seres y existencias que cohabitan el territorio y participan de las dinámicas de cuidado o crianza mutua para el sostenimiento de Ima. Entre estos seres se encuentran algunos «hermanos menores»¹⁷⁶ (animales), que aparecen cuando tienen que aparecer. No es que las personas humanas los encuentren por casualidad, son ellos quienes toman la decisión de dejarse ver, como en el caso de los tominejos (colibríes, picaflores) quienes, entre otras funciones, traen a

¹⁷⁶ Dice el manaya Pedro Patiño Flores del RISC que: “los animales son «hermanos» porque comparten la misma naturaleza, los mismos alimentos y hacen parte del mismo ecosistema de los humanos. Y se les dicen «menores» por diferenciarlos de los «hermanos mayores», que son los espíritus: el Mohán, el Poirá, la Madremonte, entre otros. Hermanos menores y mayores tienen sus propios «elementales», energías propias, espíritus que contribuyen a sostener el equilibrio del mundo seco, de Ima. Ellos son importantes porque tienen su propia sabiduría y cumplen sus funciones propias para guardar el equilibrio de Ima”. (COMUNICACIÓN PERSONAL, SAN ANTONIO, 22 DE MARZO DE 2023).



los humanos (y quizás a otras personas-no-humanas) mensajes provenientes de las capas inferiores-frías y superiores-calientes del mundo Pijao, mensajes que no necesariamente son accesibles a (todos) los seres-humanos. Estos conocimientos-otros, que han sido considerados por el logocentrismo moderno como “mitos”, “leyendas”, “representaciones”, “simbologías”, en fin, narrativas fabulosas o imaginarias, interpretaciones místicas sobre el mundo-real, han venido ganando espacio en el horizonte de inteligibilidades que constituyen lo que De Sousa Santos (2009) ha denominado como las «epistemologías del sur»: conocimientos-otros y criterios-otros de validación de esos conocimientos-otros “que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de clases, pueblos y grupos sociales históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales” (p. 12).

No en vano la ciencia moderna (la antropología, la sociología, la etnohistoria, los estudios bioculturales) ha dedicado, en las últimas décadas, algunos esfuerzos conducentes a explicar relaciones socioculturales entre humanos y “animales” (seres vivientes, no-humanos, hermanos menores). Por ejemplo, Corona (2010) señala que los mayas consideraban a los tominejos o colibríes, llamados *tzunuun* o *dzunnuun*, como “una manifestación del sol en la tierra y la encarnación de las almas de los guerreros muertos y de los sacrificados” (p. 2), mientras que los mexicas pensaban que *huitzitzilin* o *hoitzitzitótōtl* (tominejo) era una deidad solar que se relacionaba “con el autosacrificio, por el pico punzante, y representaban el oeste” (p. 2). Para Orozco (et al, 2020), disciplinas como la etno ornitología permiten “explorar las formas complejas de relacionamiento humano con el universo avifaunístico, tema fundamental en el siglo XXI, no solo por la significancia de estos organismos en la naturaleza, sino por su papel histórico-cultural en las sociedades humanas” (p. 1).

En Ima no todos los «hermanos menores» tienen esta función de auto-exposición. Quienes sí la tienen cumplen con funciones específicas. En el caso del tominejo, es una función comunicativa (trae y lleva mensajes entre las capas del mundo), pero hay otras funciones como la alimentaria (el ñeque y el armadillo han “servido” a los Pijaos como alimento, en el sentido de “servir”: ser útil a quien lo necesita), o funciones de seguridad (algunas especies de serpientes cuidan los jokes para que los humanos y otros animales no entren a molestar). La función alimentaria en el proceso de auto-exposición es un buen ejemplo del sistema relacional que se establece entre humanos y no-humanos en Ima: los ñeques y armadillos han sido parte de la dieta ancestral del pueblo Pijao, y en esa relación



son entendidos como seres que, dejándose ver (auto-exponiéndose), ofrecen su vida para que la vida de otros sea posible. En esta perspectiva, la función de la auto-exposición – ese ponerse a la vista de los otros – se debe entender como un ofrecimiento, una ofrenda que hacen los «hermanos menores» a la especie humana. Pero esta ofrenda se da en condiciones de reciprocidad. La auto-exposición implica que «el otro», aquel a quien se ofrenda la vida, cuide del territorio en el que la descendencia del sacrificado pueda seguir viviendo. Esto no quiere decir que los «hermanos menores» (ñeques, armadillos, etc.) tengan la función principal de “servir” a los seres-humanos como alimento; en el sistema relacional y recíproco constitutivo de/en Ima, la función alimentaria es clave para la re-existencia de todos los seres y existencias que allí cohabitan.

Este sistema de relaciones recíprocas, complementarias, colaborativas requiere de conocimientos profundos sobre las dinámicas de Ima, sobre los otros (humanos y no-humanos), sobre las condiciones, prácticas y actividades de vida en el territorio. Aquí el Pijao conoce los horarios del animal/hermano menor, los sitios que recorre y frecuenta, las marcas que deja sobre el territorio. Y al tiempo, aprehende las prácticas rituales que debe cumplir para poder tomar la vida del animal/hermano menor como ofrenda. Dentro de estas prácticas rituales se encuentran el “saber escuchar”, para entender cuándo puede (o no) recibir la ofrenda, y “pedir permiso”, que tiene que ver con solicitar y agradecer previamente al otro el sacrificio de su vida para el sostenimiento de los Pijao, bajo el compromiso de la defensa territorial para el bien-estar de la descendencia de todos los seres y existencias, humanas y no-humanas, que conviven en/con Ima.

“NOSOTROS NO MATAMOS ANIMALES, NOSOTROS CAZAMOS¹⁷⁷” O LA CRIANZA MUTUA COMO ESTRATEGIA DE CONEXIÓN TERRITORIAL

Dimensión relevante: socioambiental y cultural. ***Conceptos modernos interpelados:*** recurso natural, medio ambiente, alteridad, producción de la vida, ritualidad social.

Vamos con el Mohán Dagoberto Moreno por el camino que de la comunidad Pijao de Mesones conduce al municipio de Ortega. Es el año 2018 y estamos en las montañas de la cordillera de Calarma, en el departamento del Tolima. El mayor Dagoberto nos va indicando el nombre de diferentes plantas que nos encontramos en el camino: “esta es

¹⁷⁷ Esta *concepción-vida* fue compartida por el médico ancestral Dagoberto Moreno, de la comunidad Pijao de Mesones (Ortega, Tolima).



una trepadora, que sirve para la próstata. Usted hace una infusión con unas tres hojitas y se lo toma”, me dice con una sonrisa. Por la noche, antes de acostarnos, destapamos una botella de aguardiente que habíamos llevado para compartir con Dagoberto y su familia. Aguardiente y tabaco, para que los Mohanes y Mohanas no nos refundan el camino, para que nos permitan entender sus relatos de vida, para que nos enseñen a escuchar las historias de su pueblo.

Estando allá en Mesones, una vereda ubicada en los altos del flanco oriental de la serranía de Calarma, le preguntamos al mayor Dagoberto por la relación de los Pijao con los animales que habitan el territorio. El Mohán nos aclara que una buena parte de los «hermanos menores» que habitaban los montes y los ríos han ido desapareciendo. ¿Los motivos? La contaminación, el despojo de sus territorios, el monocultivo de café, de arroz, de maíz tecnificado, el extractivismo, en fin, la desorientación y desarmonización de los humanos con Ima. “Los hemos dejado sin casa y se fueron o se escondieron. Y también porque algunos campesinos y algotros indígenas desorientados los han venido matando durante muchos años de manera indiscriminada. Es que algunos no han entendido que nosotros los Pijaos no matamos animales, nosotros cazamos. Aunque ya ni eso, hace tiempo que dejamos de cazar porque ya está prohibido”, nos dijo.

Los Pijaos hacen, entonces, una diferenciación entre “matar” y “cazar”, la cual está tanto en los propósitos como en la ritualización de la práctica. Mientras que matar se concibe como quitar sin propósito la vida a un ser vivo, cazar implica una intención y un método. La intención fundamental de la caza es el sostenimiento de la vida humana y no-humana. El método implica, por un lado, una diversidad de saberes relacionados con los ciclos de la vida, con las condiciones del territorio, con las necesidades mismas de la comunidad. Por otro lado, el re-conocimiento de “prácticas ritualizadas” que permiten a los humanos tomar, con su permiso, la vida de los otros seres que habitan el territorio. Estas ritualizaciones se sustentan en los principios de responsabilidad –en el sentido de ser conscientes de las obligaciones que genera tomar la vida de otro ser–, y de reciprocidad –actuar en correspondencia a las obligaciones y compromisos asumidos al tomar la vida del otro–. Por esto, cazar es, en sí mismo, un acto ritual, que implica “pedir permiso” para tomar la vida del otro con responsabilidad y reciprocidad; para ello hay que aprender a mirar el territorio, conocer el tipo de animal/hermano menor que se cazará, porque con los animales sucede lo mismo que con los elementales de las plantas: cada uno tiene una función particular, que está determinada por sus características y



propiedades (cualidades propias o esencia), y que puede ser curativa o dañina, según sea la intención o uso que se le dé.

Se asume aquí que a los «hermanos menores» no se les pueden cosificar, tal como lo hace el capitalismo que mercadea con la vida de muchas especies a las que les puso precio. Los animales, en tanto «hermanos», no pueden ser considerados como “cosas”, “recursos”, “objetos”, “mercancías” o “patrimonios”; por el contrario, para los Pijaos son seres que, como dice la manaya Diana Isabel Villalba, “comparten nuestra misma naturaleza, los mismos alimentos y hacen parte del mismo territorio”. Es en esta cohabitación en el territorio de múltiples y diversos seres, que la vida humana es posible. Y por esto, se establece una relación de complementariedad entre humanos y «hermanos menores» que impide matar al otro.



Figura 69. Algunos animales endémicos o nativos del territorio sanantoniano que se han visto afectados por lacaza indiscriminada, la expansión agrícola y la consecuente pérdida de ecosistemas de bosques nativos y cuencas hídricas, son: 1) Gallito de roca, ave insignia del municipio de San Antonio, Tolima, del cual se dice que es guardián de las fuentes hídricas, ya que habitan cerca a los ríos del territorio, como el Río Cucuana y el Río Tetuán, y en época de recolección de café sobrevuela los cafetales, según cuentan los sanantonianos; 2) Monos aulladores o “berreadores” como se les llama en el Tolima, son una especie en vía de extinción; 3) la pava, gallina de monte o guacharaca colombiana; 4) las ardillas; 5) los monos nocturnos o Martejas (FOTOGRAFÍAS: FBK ECO LODGE VILLA LAURA, SAN ANTONIO, TOLIMA, 2023).

Prácticas modernas-coloniales occidentales como la cría intensiva de animales para consumo humano, han llevado a la pérdida (ocultamiento, camuflaje) de saberes relacionados con lo que, desde el campo de la antropología, se han denominado como la «crianza mutua entre humanos y no-humanos» (HOOFT, 2004; TORRES LEZAMA, 2020; BUGALLO & TOMASI, 2021). Para Torres Lezama (2020), existe una



interdependencia entre seres humanos y no-humanos que cohabitan los territorios, incluso en situaciones donde la relación tiene como propósito “la alimentación o la provisión de fuerza” (p. 135). Se hablaría, entonces, de espacios rituales donde se establece una relación de «crianza mutua» que implica “conversación, diálogo, entendimiento, pactos, negociaciones, reciprocidades, intercambios y acuerdos entre entes humanos y no humanos, (...) donde la crianza envuelve el flujo constante de fuerzas, sentimientos, amor, cariño y respeto entre humanos, no-humanos, antepasados, animales y plantas” (TORRES LEZAMA, 2020, p. 139).

Desde la década de 1970 existe en Colombia legislación que regula la caza de animales, la cual ha restringido su práctica, sobre todo en las últimas décadas. A esto se suma una disminución considerable en el número de animales silvestres en el territorio, cuestiones que han llevado a la transformación de algunas de las prácticas socioterritoriales Pijaos relacionadas con la «crianza mutua». Con todo, esta *concepción-vida* que promulga que “los Pijaos no matan animales sino que cazan”, se puede entender en la lógica de la «crianza mutua» de la vida, ya que se encuentra por fuera del razonamiento occidental que promueve la fabricación controlada de la vida, el desplazamiento de las relaciones ritualísticas entre humanos y no-humanos, la valoración y domesticación de la vida en función de un mercado que permite y fomenta la intervención genética de las especies, la fabricación en serie de la vida animal y vegetal, en fin, la subordinación humana de la vida no antrópica.

“LA HISTORIA ES LO QUE SE GUARDA” O LAS FORMAS CONTRA HEGEMÓNICAS DE LA HISTORIA

Dimensión relevante: sociohistórica. ***Conceptos modernos interpelados:*** memoria, historia, pasado, público, privado.

Llegué a la parcela de Jerónimo, no sin antes perderme. Era finales de enero de 2019. Muy temprano tomé el desayuno, compré un atado de tabacos y pregunté a los moto taxistas –que siempre están en el parque principal de San Antonio– quién me podía llevar hasta Barro Blanco, “un sector por la carretera hacia la vereda La Argelia, arriba de la finca de Juan Quiñonez”, tal como me había indicado el día anterior Adriana, la hermana de Jerónimo. Uno de los motoristas se animó por 15 mil pesos. Después de unos 40 minutos de viaje llegamos al sector. Preguntamos por la finca del señor Quiñonez. “Eso



es más arriba”, nos dijeron en una casa dos señoras que se encontraban reposando en la entrada. Luego de 15 minutos sin ubicar la parcela, preguntamos a un campesino que bajaba con un par de reses. “Eso queda más abajo –nos dijo–, ya se pasaron. Devuélvanse dos curvas de la carretera y ahí encuentran una casa. Atrás de esa casa queda la finca de Jerónimo. Él debe estar todavía sembrando porque cuando yo subía él estaba en la parcela”.

Nos devolvimos. El moto taxista ya se estaba indisponiendo y me dijo que si ahí no era el lugar, él se devolvía para San Antonio. También me dijo que había calculado mal el precio inicial, porque el sitio quedaba mucho más arriba de lo que habíamos convenido; si yo quería continuar, tendría que pagar “unos pesos más”. Llegamos nuevamente a la casa de las señoras y les volví a preguntar si conocían a Jerónimo Guzmán, comunero del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Me respondieron de mala gana que podría ser el señor que se encontraba en el lote de arriba. Grité fuerte: “Jerónimo..., Jerónimo...” El labriego, que se encontraba como a 300 metros de la carretera en medio de una montaña, detuvo su labor: “siiiii... ¿quién eeeeeesssss...?”, contestó.

Pagué los ahora veinte mil pesos al conductor, no sin antes pedirle el favor de que me recogiera en ese mismo lugar hacia las 4 o 5 de la tarde. Subí por un sendero.

–Qué más, profe. ¿Y usted qué hace por acá, cómo fue que llegó?

–Pues perdiéndome y volviéndome a encontrar, como siempre –le contesté.

En la casa también estaba Sirley, la compañera de Jerónimo, y los hijos de ella. Era día de sol, y Jerónimo estaba sembrando café. “Este no es café orgánico, profe, pero estoy procurando no usar tantos pesticidas ni abonos químicos. Pero las hormigas a veces no dejan crecer los palos. Voy a ver qué otras plantas le siembro al lado para proteger el café”, me contó mientras caminábamos por la parcela, después del almuerzo.

–Jerónimo, cuál es la diferencia entre estos cultivos de ustedes los Pijaos y los que tienen los campesinos, porque yo veo que son los mismos, y las prácticas agro tóxicas también. Y ustedes también tienen proyectos ganaderos que afectan mucho el territorio– le pregunté.

–Profe, ¡claro que hay diferencias! Si ve ese monte [*joke*] de allá –dijo mientras señalaba una montaña próxima–. Ese joke hace parte del territorio indígena, del resguardo, y nosotros no lo dejamos tocar. Allá nadie está cultivando nada. Allá estamos dejando que la Madre naturaleza haga sus cosas. Esa es una diferencia grande. El



campesino mira la Madre tierra productivamente, y todo lo que tiene lo utiliza para producir, hasta donde más se pueda, mientras que nosotros liberamos una parte de la Madre tierra para que ella pueda ser. Los otros espacios los utilizamos para producir, porque tenemos que sobrevivir en este mundo, pero hemos guardado parte de nuestra historia en esos terrenos que nadie puede tocar. Allá está guardada nuestra historia, profe, porque para nosotros la historia es lo que se guarda.



Figura 70. Manaya Jerónimo Guzmán en su parcela de la finca Las Delicias, en proceso de recuperación, sembrando café. La siembra es una forma de guardar memoria sobre el territorio, sobre seres-otros que habitan Ima, sobre los sistemas de diálogo y relacionamiento o conexión vital entre actantes humanos y no-humanos que cohabitan en/con Ima. (FOTOFRAFÍA: ARCHIVO PERSONAL).

“La historia es lo que se guarda...” De todo lo que conversamos ese día fue lo que más me llamó la atención. La historia, en el mundo moderno-colonial, es el resultado de la disputa por la visibilidad en la esfera público-política. La historia es lo que se conoce públicamente. En general, las definiciones críticas de la historia la vinculan con dos cuestiones: con la memoria del pasado y con aquello que adquiere relevancia pública para ser conocido como parte constitutiva de los acontecimientos propios de las sociedades humanas.

Para los Pijaos, la historia efectivamente tiene que ver con la memoria del pasado, pero es una memoria que circula de manera secreta, subrepticia, camuflada, clandestina, al interior de la comunidad, del propio pueblo Pijao. Y a la noción de comunidad se integran seres no-humanos como los «hermanos menores», los elementales de las plantas,



los *jokes* (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2023), entre otros múltiples y diversos seres que guardan la memoria biocultural del pueblo Pijao. Entender “la historia como aquello que se guarda” explica el hecho mismo del renacer contemporáneo del pueblo Pijao, frente a la declaración hegemónica, por más de 300 años, de su desaparición. Recordemos que el pueblo Pijao fue considerado como extinto desde mediados del siglo XVII. Esta extinción imputada se dio, fundamentalmente, por dos procesos: el primero fue la resistencia acérrima de los Pijaos a la conquista española. Como guerreros, lucharon hasta la muerte en el intento de preservar su libertad y su autonomía frente a la esclavitud, la segregación y colonización que imponían los invasores. El segundo proceso, implementado por las tribus menos combativas, fue el de la asimilación al sistema colonial, que hemos considerado ya como una forma de “camuflaje”. Este camuflaje asumió múltiples formas, incluso míticas, tal como lo explica Oliveros (2000):

El mito del origen del Mohán afirma que el pueblo Pijao actual está compuesto por los indígenas que en la época de la conquista se quedaron en sus tierras y no huyeron a los ríos o los montes, por lo que tuvieron que enfrentar la pérdida de su cultura, y fueron convertidos en piedras con alma de indio. Pero la piedra se agrietó, y brotaron los espíritus indígenas que se reunieron de nuevo a recordar su historia y por ello volvieron a escucharse los mitos ordenadores (p. 136).

Se puede proponer, a modo de hipótesis, que este camuflaje en la sociedad colonial, y luego en la República, permitió a los Pijao, en procesos internos de los diferentes grupos reducidos e integrados, guardar parte de su memoria ancestral, la cual comienza a aparecer con fuerza en el escenario público colombiano en el contexto de las luchas indígenas de principios del siglo XX, y las luchas impulsadas principalmente por el mayor Quintín Lame, y en la segunda mitad del siglo XX, a través de la consolidación de los procesos organizativos constitutivos del movimiento indígena contemporáneo en Colombia, que tenía como uno de sus centros la recuperación de los territorios ancestrales, aquellos donde también está guardada la historia. Entonces, como todo proceso de re-existencia, los Pijao esperaron el momento oportuno para aparecer en la esfera pública colombiana, para “brotar de las piedras”, en reacción a los múltiples intentos de exterminio y asimilación de los que fueron víctimas, incluso en la vida republicana, donde se cambió la dominación violenta sobre los pueblos indígenas por el ejercicio excluyente del poder y de la ley, tal como se evidencia en históricas acciones legales del Estado colombiano en relación con los indígenas. Por ejemplo:

Entre los años de 1835 a 1837, el resguardo de Ortega y Chaparral es repartido entre compradores, pues el gobierno nacional dispuso que dichos resguardos tenían mucho territorio y era menester explotarlo. (MINISTERIO DEL INTERIOR – CRIT, 2014B, P. 34).



Muchas de las leyes promulgadas fueron legitimando la expropiación y desterritorialización del pueblo Pijao. [Entre ellas]: la expedición de la Ley 11 de 1821 consideró a los indígenas libres e iguales a los demás colombianos y ordenó la repartición de los resguardos, empujando a varios de los indígenas a las áreas montañosas y boscosas, y expulsándolos de las tierras productivas o convirtiéndolos en jornaleros, aparceros y otras variantes de la economía campesina. (VILLA & HOUGHTON CITADO POR MINISTERIO DEL INTERIOR – CRIT, 2014B, P. 35).

La ley 104 de 1919, la ley 32 de 1920 y la ley 38 de 1921, fueron las leyes que le dieron el poder a las municipalidades de resolver todo lo atinente a la división de resguardos y las demandas que se recibieran. Las órdenes eran dar la mitad del lote correspondiente a todo indígena que se opusiera, y tomar la mitad del terreno si la comunidad entera se oponía. (TRIANA CITADO POR MINISTERIO DEL INTERIOR – CRIT, 2014b, p. 35).

Así, guardar la historia significa, desde la perspectiva Pijao, el establecimiento de una serie de estrategias de pervivencia para la re-existencia, en el sentido de “guardar para cuando sea el momento”. Algunos de estos conocimientos se pueden rastrear incluso en la memoria oral del Tolima, representados en los mitos y leyendas de origen indígena, los cuales han sido vistos por la sociedad mayoritaria como “cuentos de indios” o relatos míticos y fantasiosos. Un ejemplo de esta memoria guardada –o, podríamos decir también, camuflada– se puede observar en los relatos divulgados en la “literatura folclórica” nacional sobre el mito del Mohán, quien ha sido considerado como un personaje folclórico vinculado con los grandes ríos del Tolima grande y, a nivel nacional, con el valle del río Magdalena que atraviesa el país de sur a norte.

En la literatura folclórica colombiana, el Mohán ha sido representado como un ser o una entidad antropomorfa que puede ser amigo o enemigo de los pescadores; gusta de las muchachas jóvenes (por lo general lavanderas que realizan su oficio a las orillas de los ríos). Dicen los relatos que para que un pescador gane la voluntad del Mohán debe ofrecerle sal, chicha o aguardiente y tabaco. El pescador que no le lleva estos elementos se ve perjudicado por él, ya que le enreda las redes o le espanta los peces. Al contrario de esto, para los Pijaos el Mohán es el médico ancestral de la comunidad, es líder espiritual y guía en los trabajos comunitarios, políticos y, en tiempos de guerra, es un orientador, tal como lo referencia Oliveros (2000):

Los Mohanes guiaban el mundo espiritual Pijao. Eran ellos los conocedores de la tradición, del ritual y de las formas de comunicación con la naturaleza, de las cuales dependían el equilibrio social, el intercambio económico, las alianzas familiares y militares. Su poder, que alternaba entre lo religioso, lo político y militar, no se mantenía por orden de descendencia, ni significaba un trato preferencial dentro del grupo, su liderazgo residía en la capacidad de manejar las fuerzas naturales y el poder de adivinación con respecto al triunfo o la derrota en las guerras. Con la intromisión española, los curas doctrineros se percataron de la importancia que representaban los mohanés en la conservación de la dinámica cultural y la cohesión social; en consecuencia, fueron perseguidos y aniquilados. Algunas versiones de la tradición oral cuentan cómo los mohanés antes de ser bautizados escaparon a los ríos, quebradas, muy cerca del agua



salada donde habitan los gigantes del origen. Los Mohanes se convirtieron en dueños de los peces y espíritus protectores de las aguas, los pescadores piden sus favores con tabaco y aguardiente, las madres cuidan a sus hijas vírgenes de su encantamiento, el cual provoca la pérdida de la razón y el rapto que las lleva a un viaje sin regreso a las profundas aguas del río. (p. 135).

Vemos en estos relatos como la chicha, la sal y plantas (como *Tenu/Pifuicai*, el abuelo Tabaco) son elementos claves utilizados por los mohanés Pijaos para sus “trabajos” de orientación, armonización o refrescamiento de las fuerzas frías y calientes del «mundo seco». Para la sociedad mayoritaria occidentalizada, estos mismos elementos se presentan como cuestiones secundarias cuando son integrados a los relatos folclóricos, pero, si se mira bien, lo que estos relatos están “camuflando”, lo que estas narraciones están “guardando”, es parte de la historia de las luchas del pueblo Pijao. El tabaco, por ejemplo, es una planta de poder. Para la literatura folclórica, cuando un pescador lleva tabaco al Mohán lo hace para congraciarse con él, con el fin de que no dificulte sus labores. Mientras que para un Pijao, la acción de ofrecer tabaco a las aguas tiene que ver con “pedir permiso” a las entidades dueñas del río para poder pescar (cazar) seres vivos no-humanos (peces), que ofrecerán su vida para que otros (las gentes Pijao, los humanos) puedan vivir.

Con este ejemplo se puede entrever una de las maneras como los Pijao han venido guardando su memoria ancestral, y cómo han camuflado estos saberes en los relatos colonizados por las lógicas occidentales. Pero hay otros ejemplos en los que la historia se guarda en el territorio y en la memoria de las mayores y los mayores, tal como ha etnografiado con otros pueblos indígenas el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2007). Ahora bien, ¿qué es lo que ha sido guardado en el territorio? Un tipo de pensamiento propio que no se puede revelar públicamente. Un tipo de pensamiento propio que ha orientado, en la praxis, el camino del pueblo Pijao, el cual ha pervivido precisamente porque no se ha hecho público. Este conocimiento propio Pijao está oculto “no por egoísmo, sino por prudencia”, tal como nos lo ha dicho el manaya Jerónimo Guzmán. Y, ¿dónde se ha guardado? En el territorio, sobre todo en aquellos lugares que se han sabido preservar para la vida (el *joke*, por ejemplo). También se ha guardado conocimiento en las toponimias de la región, vinculado con lugares claves (sitios sagrados) para los Pijaos.

Otro ejemplo significativo. La mayora Carmenza Aroca, líder fundadora del RISC, cuenta cómo realiza “esculturas” en barro de los Mohanes y Mohanas. Ella dice que al barro hay que hablarle, hay que acariciarlo, hay que pedirle permiso, hay que darle



las gracias para que se deje trabajar, o mejor, para que trabaje junto con los Pijaos. No es sencillo trabajar con el barro y no cualquier persona lo puede hacer:

–El día que yo hice el primer mito [Mohán] en bulto, Jerónimo no me perdió parada, él fue mi ayudante para cuando yo hiciera el indio y la india. Y le cogió dolor de cabeza, le cogió una cosa, le cogió la otra y yo le decía: “aguántese porque mire, hacer esto no es tan fácil”.

Cuenta la mayora Carmenza que otro comunero, Medina, les estaba ayudando, pero al Mohán de barro se le caían los brazos, se le soltaban las piernas, se le desplomaba el tabaco. Le tocó decirle a Medina:

– Compita, me da mucha pena, pero sálgase porque yo no voy a dar cumplimiento con esto porque mire... Usted no está preparado para esto.

Y luego le tocó volver a amasar el barro, volver a conversar con él, volver a pedir permiso para poderlo armar al Mohán:

–Jerónimo fue el único que pasó la prueba para poderme ayudar. Nadie más tiene permiso en esa comunidad de poder ayudar al Mohán, sólo Jerónimo. Y Jerónimo ya se partía: le daba escalofríos, le daba fiebre, le daba vómito, eso le dolía la barriga. Yo le dije: “Jerónimo, es que la hechura de ellos es así, ellos lo indisponen a uno si no está preparado” (DIALOGO TESTIMONIAL CON LA MAYORA CARMENZA AROCA, SAN ANTONIO, 24 DE ENERO DE 2019).

En los marcos del pensamiento moderno-colonial y su “lógica formal” no se puede concebir al barro como un ser vivo, como un ser con agencia. Desde allí, la experiencia de la mayora Carmenza es tomada, a lo sumo, como una anécdota folklórica, y es ubicado en un sistema de creencias que si bien explica el sistema relacional no antropocéntrico en el cual se sitúa y desde el cual concibe el mundo por parte del pueblo Pijao, sigue sin ser considerado como un hecho fáctico, como una experiencia real racional. Es de este modo que se ha guardado la historia Pijao: en unas memorias que tienen sentido sólo para aquellos que cuentan con el sistema de códigos necesarios para des-enciptar y descubrir los misterios de aquellos mundos-otros que habitan el mundo (pluriverso), y su relación con la vida. Ese conjunto de “situaciones cotidianas” y la “capacidad de lectura” que los indígenas tienen de esas situaciones, constituyen en el mundo Pijao esa onto-epistemología propia (sabidurías) que llamamos *concepciones-vida*.

“DEJAR DESCANSAR EL MUNDO” O LA IMPRODUCTIVIDAD COMO RE-EXISTENCIA FRENTE AL CAPITALISMO

Dimensión relevante: económico-productiva. Conceptos modernos interpelados:

subjetividad, productividad, rentabilidad, recursos naturales.

“Tenemos que dejar descansar el mundo” (Jerónimo Guzmán) o “dormir es dejar descansar el mundo” (Pedro Patiño), son frases recurrentes entre los manayas del RISC,



enunciadas en momentos en los que hay que ir a descansar, para dejar descansar a los otros, incluyendo a los otros-no-humanos, de nosotros los humanos. Que el mundo necesite descansar de los humanos es una cuestión impensable para el sistema-mundo, cuyo fundamento político-económico, ideológico, sociocultural está sustentado en el ciclo perenne de la producción-consumo-producción, mantenido fundamentalmente por la acumulación de capital a través de la explotación de “recursos naturales” y de la fuerza de trabajo humano (sobre todo del trabajo no remunerado de las mujeres, que ha sustentado al capitalismo, tal como lo ha demostrado Silvia Federici, 2010), y no-humano.

En este contexto, el descanso es considerado como una actividad “improductiva”, como “tiempo muerto” para la producción, aunque necesario –en su mínima expresión– para que los trabajadores se reintegren a las labores productivas y sean más “eficientes”. Esta idea de “dejar descansar al mundo” se articula a la de la “inutilidad de la vida” propuesta por Ailton Krenak (2020), al plantear la necesidad de “despertar del coma de la modernidad” para recuperar “el sentido cósmico de la vida” que la humanidad occidentalizada, moderna-colonial, ha perdido en su proceso de desgarrar, deforestar, desecar, contaminar, arrasar, en fin, de explotar e instrumentalizar a la Madre tierra. Lo que se cuestiona es la “utilidad” en relación con la “productividad”. No es que la vida “no valga nada” o que no tenga utilidad en el sentido vital de la existencia; es más bien que su “valor” se ha situado en una dimensión puramente economicista, al servicio y en beneficio del mercado y del capital.

En la idea de dejar descansar al mundo para recuperar el sentido cósmico de la vida se reconoce que la vida “se mueve a través de todo: piedras, montañas, ríos, plantas, animales, insectos, antepasados” (KRENAK, 2020, p. 25), razón por la cual la vida como sentido y el vivir como experiencia-en-el-mundo, no deberían ser planificadas en términos de productividad, de rentabilidad, de explotación: “al pez nunca se le va a ocurrir pensar que el océano tiene que ser útil, el océano es la vida misma, pero a nosotros todo el tiempo se nos exige hacer cosas útiles” (KRENAK, 2020, p. 25). La vida y el mundo que la sostiene no son un producto, no son una mercancía. Para Krenak, la vida mantiene la conexión entre los seres visibles e invisibles de este cosmos, porque “la vida es trascendencia y no puede hacerse útil dentro de la lógica utilitaria de la habitabilidad colonial del planeta” (2020). Esta idea de “la vida no útil” resalta dimensiones de la vida que han sido negadas o desacralizadas por la ciencia moderna. Una de ellas es la dimensión del «sueño», del «soñar», entendido como la experiencia cotidiana del dormir



para descansar y dejar descansar a los otros, pero también como “un ejercicio disciplinado de búsqueda de orientación para nuestras elecciones del día a día en nuestros sueños” (KRENAK, 2020, p. 32).

En la perspectiva Pijao, el mundo también necesita descansar del trabajo, del ruido, de los tránsitos que el humano y otros seres no-humanos realizan sobre el territorio. Es decir, Ima en tanto ser, necesita descansar de las interacciones e intervenciones que otros seres (humanos y no-humanos) hacen con/sobre ella. Dice el manaya Jerónimo sobre este asunto, que:

la Madre tierra necesita descansar de mí, necesita descansar de la actividad de nosotros los seres humanos que con la mayoría de las actividades que hacemos, le causamos desequilibrios. Ese es un hábito ancestral que se ha perdido. Después de que viene la colonización, incluso la de nosotros mismos que nos centramos a ocupar este territorio, pues ahí empezamos a realizar actividades y no nos movemos, le estamos causando una sobrecarga de actividad a ese territorio y empiezan los desequilibrios. (...) Y no es solo la utilización de los agroquímicos, hay otros desequilibrios de la Madre tierra que también son causados por nosotros los seres humanos, que nos hemos tomado a pecho el cuento de que somos «moderadores» de la naturaleza, pero en cierto caso nos hemos convertido más bien es en los «moridores» de la Madre tierra. (DIÁLOGO TESTIMONIAL GRUPO TPP, SAN ANTONIO, 08 DE OCTUBRE DE 2022).

Aquí el descanso y el sueño, más que ser improductivos en términos del capital, son un camino para conversar pausadamente con el mundo, para recibir curas, inspiraciones y respuestas a cuestiones que nos inquietan en la vida cotidiana. Y por eso, «dejar descansar el mundo» puede ser considerado como una estrategia de re-existencia a los impulsos capitalistas del sistema-mundo, al tiempo que una medicina para curar/orientar a aquellos que requieren de una reconexión con la vida. El sueño no se debe entender aquí ni en su perspectiva onírica (imaginación) ni como psicoanálisis (terapéutica de la mente), sino como una actividad relacionada “a la formación, la cosmovisión y la tradición de pueblos que tienen en sus sueños un camino de aprendizajes, autoconocimiento sobre la vida y de la aplicación de este conocimiento en sus interacciones con el mundo y con otras personas” (KRENAK, 2019, p. 25).

“LA TIERRA NO NOS PERTENECE, NOSOTROS PERTENECEMOS A ELLA” O LA CRÍTICA A LA DOMESTICACIÓN DE IMA

Dimensión relevante: sociocultural y económica. Conceptos modernos interpelados:
propiedad, recursos naturales, productivismo, antropocentrismo, logocentrismo.

Esta es una de las *concepciones-vida* que se escucha de manera más recurrente en los Pijaos de San Antonio, y en otros pueblos indígenas de Abya Yala. Sitúa la discusión



en el enfoque de propiedad privada que el capitalismo ha querido imponer sobre “la tierra”, que se entiende como recurso que puede ser transaccionado económicamente, llevando a la des-humanización de Ima. En esa perspectiva de “la tierra” como medio de producción, los Pijaos consideran que a Ima también se le ha privado de su condición de “madre que cuida de sus hijos”, tal como lo propone la manaya Adriana Guzmán, porque el sistema de relacionamientos y conexiones entre madre e hijos se rompe, generándose una des-sacralización radical que, sumada a la des-humanización de Ima, posibilita su explotación como recurso.

Como sabemos, el conocimiento científico moderno ha servido como fundamento de esta des-sacralización des-humanizadora de la naturaleza; el método científico moderno colonial ha servido como dispositivo de dominación, y su sofisticado instrumental teórico y técnico ha servido para, primero, vaciar los sentidos de la naturaleza en relación con el sostenimiento de la vida y, segundo, para instrumentalizar a la naturaleza e integrarla como fuente de materias primas en los modos, cadenas y ciclos de la producción capitalista. La naturaleza se convirtió en un cuerpo lejano, extraño, externo del ser-humano, un objeto que además de observable y experimentable, puede ser destripable, aserrable, contaminable, en definitiva, conquistable, domesticable. Este fue un proceso que, en su ciclo hacendatario preindustrial, inicia en el suroccidente del Tolima hacia mediados del siglo XIX, incluso antes del posicionamiento del café como producto en el cual se concentra el desarrollo capitalista de la región (junto con el tabaco, el arroz y el algodón). Según Clavijo (1993b), en el sur del Tolima los comerciantes locales buscaron incrementar sus ganancias en la industria tabacalera a través de diferentes estrategias: la primera fue el acceso barato a tierras, que se realizó a través de la desamortización de bienes de iglesia y el control de los resguardos indígenas, además del control de los jornaleros o arrendatarios cultivadores:

La motivación para autorizar la venta de los resguardos fue la escasez de indígenas y la improductividad en que mantenían sus tierras o sea la decadencia de la agricultura en ellas, así como el interés de un nuevo tipo de propietarios por fomentarla. Con el producto de la venta del doceavo de los resguardos que correspondería al Estado, se proyectó financiar el establecimiento de escuelas de primeras letras, su equipo y pago de sueldos a los maestros. Es decir que el proyecto cultural y económico de fomento educativo y agrícola pasaba por una política fiscal y agraria donde los campesinos indígenas serían forzados al cambio de organización de sus prácticas productivas y laborales mediante la sujeción a la propiedad privada, a la vez que las tierras sobrantes eran dadas a quienes pudieran comprarlas: comerciantes, abogados, hacendados, aunque también pequeños propietarios y arrendatarios (CLAVIJO, 1993b, p. 67-68).

Es en este contexto que los Pijaos se ven forzados a “dejar de pertenecer a la tierra” y entran en la dinámica de la productividad impuesta por algunos terratenientes



que se apropian de este “recurso” en la región. Incluso algunos indígenas, pocos, se convirtieron en “propietarios particulares” de parcelas, aunque en una escala mucho menor a la de los latifundistas. Los indígenas que no consiguieron ser pequeños propietarios, quedaron como precarizados trabajadores jornaleros al servicio de las grandes haciendas tabacaleras, arroceras y cafeteras del sur del Tolima, donde se dio “un fenómeno de transformación del campesino indígena, por la expansión de la hacienda ganadera y la extinción de sus resguardos, en colonos y peones de las nuevas haciendas cafeteras” (CLAVIJO, 1993b, p. 205).

Hacia los años 1920, los Pijaos vuelven a reivindicar “el ser” de Ima, a través del proceso impulsado por el mayor Manuel Quintín Lame Chantre en el sur del Tolima. En este periodo de luchas re-existentes se recuperan parte de las mentalidades indígenas relacionadas con “la pertenencia al territorio”, una pertenencia no mediada por criterios de propiedad, sino desde el “hacer parte” de la naturaleza:

El indiecito no ha gozado o conocido esos principios de conocimientos o de educación; pero la naturaleza me educó debajo de sus sombras, de sus calores y sus hielos; ella me mostró ahí debajo de dichas sombras el idilio de la poesía; también me mostró sus tres reinos: mineral, animal y vegetal; ella me enseñó a pensar, para pensar, ella me indicó donde estaba mi escritorio en el desierto y que me fue entregado por la soledad. (LAME, 1971, p. 132).

Situarse en esta perspectiva del “sentirse parte de la naturaleza”, reconfigura la lógica de relacionamiento territorial economicista-rentista, descentrando el sistema de relaciones del modo de producción de bienes materiales, de mercancías, de simbologías inherentes al capitalismo, para situarse, ahora, en el ámbito de la reproducción de la vida desde la crianza mutua.

Múltiples estudios reseñan cómo “la domesticación” de la naturaleza se fue asociando con el dominio humano sobre ella (HILLMAN & DAVIES, 1990; HARLAN, 1992; HABER, 2006; RIVAL & MCKEY, 2008). Para Lema (2013), la domesticación a la que refieren las labores y el sistema de relaciones indígena con la naturaleza, tiene más que ver con el *domus*: el hogar, el refugio, y por ello, pertenecer a la tierra es hacer de ella un lugar en el cual sentirse seguro, cobijado, abrigado. Al contrario, cuando el capitalismo inicia su proceso de domesticación de la naturaleza lo hace desde la intención de dominarla, por lo que la naturaleza deja de ser un lugar seguro para convertirse en un antagonista, un enemigo que hay que vencer, un recurso que hay que poner a disposición del progreso humano. Para el caso del centro occidente de Colombia, incluyendo el Tolima montañoso, la colonización cafetera contribuyó grandemente en la transformación



de estos imaginarios sobre Ima y, por extensión, sobre la manera como se asumió la “pertenencia” al territorio. Hoy se busca recuperar en el RISC el sentido de “pertenecer” como una condición que lleve a los Pijaos a sentirse nuevamente integrantes del conjunto complejo de la vida, superando el pensamiento que llevó a los seres-humanos a pensar que Ima les pertenecía, que era de su propiedad.

“IMA NO SE PUEDE ORDENAR PORQUE YA ESTÁ ORDENADA” O LA DEFENSA DEL DES-ORDEN BIOCULTURAL

Dimensión relevante: público-política y económico-productiva. ***Conceptos modernos
interpelados:*** desarrollo, progreso, productividad

Dice el manaya Jesús Emilio Torres que “el territorio no se puede ordenar porque él ya está ordenado”. Una derivación de esta *concepción-vida* es que “la vida no se puede ordenar, es como la hierba o el *joke* que crecen con su propio orden”, según dice el manaya Jerónimo Guzmán. Aquí la noción de “orden” plantea limitaciones respecto a las lógicas relacionales de desenvolvimiento de la vida, que no siguen un flujo predeterminado. Esta *concepción-vida* surge en contextos de discusión determinados, relacionados con iniciativas gestionadas desde la *gubernamentalidad* (GARCÍA, 2014), que tienen como pretensión central “ordenar el territorio”. Lo que aquí llamamos «gestión territorial gubernamentalizada» es un conjunto de estrategias discursivas desplegadas por sectores de poder con intereses territoriales (latifundistas, agro empresarios, el mismos Estado, etc.), para el posicionamiento social de saberes que se consideran y presentan como especializados, y que buscan promover sentidos territoriales funcionales a la lógica productivista-rentista inherente al capitalismo.

Desde esta «gestión territorial gubernamentalizada» se resalta, como núcleo principal del desarrollo y progreso humanos, la condición productiva/rentista del territorio: “hay que densificar la siembra de café, sembrar más plantas por hectárea, para optimizar el uso del terreno y hacer más productivos los recursos y los usos del suelo”, decía un funcionario extensionista de la Federación Nacional de Cafeteros que visitó el resguardo. Este es un discurso efectivo, generalmente muy bien aceptado por los productores de café de la región (incluyendo a los indígenas), por cuanto se ubica en el núcleo de las necesidades económico-productivas de los sujetos y las comunidades.



Sin embargo, hay un reducto de conciencia colectiva donde la noción de ordenamiento territorial, en la lógica de la «gestión territorial gubernamentalizada», es interpelada por un tipo de pensamiento nativo que en lugar de “planificar el desarrollo”, busca impulsar “planes de vida” (sin lograrlo estructuralmente), poniendo en cuestión la pretensión colonial de querer administrar instrumentalmente la vida en el territorio. Para el caso de los Pijaos, ese pensamiento ha justificado entender a Ima no como ser donde y con el que se re-crea la vida, sino como recurso, como “capital natural”. Para el caso colombiano, el ordenamiento territorial gubernamentalizado es entendido como un proceso desde el cual se planifica y gestiona el desarrollo desde las entidades territoriales¹⁷⁸, para “facilitar el desarrollo institucional, el fortalecimiento de la identidad cultural y el desarrollo territorial, entendido este como desarrollo económicamente competitivo, socialmente justo, ambientalmente y fiscalmente sostenible, regionalmente armónico, culturalmente pertinente, atendiendo a la diversidad cultural y físico-geográfica de Colombia” (LEY 1454/2011, ART. 2).

Incluso cuando se trata de conservación, preservación y restauración de ecosistemas, el pensamiento gubernamental se proyecta en términos económico-productivistas. Un ejemplo es la participación del RISC en el *Programa Nacional de Pagos Por Servicios Ambientales* (PSA) del Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, un programa que busca incentivar económicamente acciones y prácticas relacionadas con la preservación y restauración de ecosistemas para minimizar conflictos en el uso del suelo. El conjunto de beneficios que el Minambiente y entidades asociadas proponen a los propietarios, poseedores u ocupantes de los predios que participan en el programa, revelan su carácter productivista, así como la forma de entender el ordenamiento territorial. Si bien se mira, desde este tipo de políticas públicas se proyecta un territorio funcional, una infraestructura, que no necesariamente está en función de la vida sino, más bien, de la “producción sostenible”, de las “actividades productivas” y del “desarrollo productivo”, que es el discurso promovido desde el MinAmbiente y demás instituciones regionales y locales, desde programas como el de PSA¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Colombia está dividida administrativamente en 32 departamentos, que a su vez se subdividen en 1.097 municipios, 20 corregimientos departamentales, 5 distritos especiales y el distrito capital de Bogotá. Existe, en esta organización territorial, una subdivisión intermedia entre departamento y municipio a las que se les llama provincias o subregiones. También existen los resguardos, que son entidades territoriales indígenas de propiedad colectiva y no enajenable, según se establece en el artículo 329 de la Constitución Política de Colombia.

¹⁷⁹ Programa Nacional de Pagos Por Servicios Ambientales (PSA): [VER AQUÍ](#).



En contraposición, el pensamiento Pijao intenta situarse en una lógica biocultural, en la que se interpelan los órdenes institucionales y legales gubernamentalizados, y la proyección del territorio como infraestructura que debe ser ordenada con fines productivistas-rentistas. Este es un tipo de pensamiento territorial que prioriza el sistema de relaciones entre seres-humanos y no-humanos, e interpela la lógica funcional-instrumental del capital natural de los “ecosistemas estratégicos”, de los “servicios ambientales”, de las “intervenciones ecosistémicas sostenibles”, de las “vocaciones (productivas) de uso del suelo”, etc., promovidas desde la gestión territorial gubernamentalizada. Y se intenta reconocer que en Ima, en su naturaleza, hay órdenes incomprensibles para los humanos, es una vida que “se mueve a través de todo –piedras, montañas, ríos, plantas, animales, insectos, antepasados–” (KRENAK, 2020); ya no se trata sólo de deslegitimar el orden productivo instituido, sino también de reconocer el orden instituyente de Ima, donde “la vida está viviendo”, donde la vida en su disperso y descentrado sistema de relaciones, o mejor, de conexiones, no se puede ordenar en la lógica de “lo útil”, como lo propone Krenak (2020):

¿Por qué insistimos en transformar la vida en cosa útil? Debemos tener el valor de estar radicalmente vivos, y no quedarse negociando por la supervivencia. Si nos seguimos comiendo el planeta, solo sobreviviremos un día más. (...) Las religiones, la política, las ideologías están dispuestas a promover una vida útil. Y quien está interesado en la existencia utilitaria debe pensar que este mundo es genial: un inmenso *shopping* (p. 52).

En el orden instrumental de la vida que proponen el capitalismo, todo se ordena, incluso la muerte. Pero la *concepción-vida* Pijao que promulga que “la vida no se puede ordenar”, pone en cuestión estos sistemas instrumentales de administración de la vida. El orden del sistema-mundo es fundamentalmente productivo en el uso de espacios y tiempos (considerarlos “recursos”), mientras que los des-órdenes de la naturaleza son aleatorios, caóticos, indeterminados, incomprensibles, incluso ininteligibles, y por esto mismo, disruptivos e improductivos para el sistema-mundo, razón por la cual se ha buscado gubernamentalizarlos a través de la llamada gestión territorial.

“NO ES LO QUE HACEMOS CON LA MADRE TIERRA, ES LO QUE ELLA HACE CON NOSOTROS” O LAS PEDAGOGÍAS DE LA RE-EXISTENCIA

Dimensión relevante: sociocultural y pedagógica. Conceptos modernos interpelados:

Identidad, alteridad, individualidad, pedagogía moderna, enseñanza-aprendizaje.



Algunas mujeres del resguardo están trabajando en el Jardín Botánico. Así llaman en el RISC al lugar donde se cultivan las plantas medicinales con las que los Pijaos curan los males del cuerpo, del espíritu y del pensamiento. Allí se encuentran la suelda consuelda, la amapola, el llantén y el abrojo, la altamisa, el paico, la yerbabuena y el limoncillo, la sábila, el cidrón y otros seres-plantas cuyas propiedades medicinales son tan efectivas, que han sido la base de una farmacéutica nativa milenaria.

Estas sabidurías han sido posibles en el diálogo entre los Pijaos y los elementales las plantas; en estos diálogos, los Pijaos han aprendido, por ejemplo, que la salvia ayuda con la hipertensión, la diabetes, el dolor de estómago, la diarrea y los gases estomacales, los golpes, las hemorragias uterinas y los dolores de cabeza. “La salvia lubia es una planta que se utiliza para muchas cosas, y por eso es considerada como una de las plantas reinas de la naturaleza”, dice la médica ancestral Islena Villalba, quien aclara que “no se trata solo de lo que nosotros hacemos con las plantas, sino de lo que ellas hacen con nosotros. Porque ellas nos curan, pero cuando nos están curando también nos están enseñando con su sabiduría” (2023). Para la médica Islena, la naturaleza y sus elementales (Ima) es una gran maestra que permanentemente está enseñando cómo vivir bien, en equilibrio, fortalecidos, porque “no se trata tanto de lo que nosotros hacemos con la Madre tierra, se trata de mirar lo que ella hace con nosotros” (2023).

Esta condición pedagógica de Ima está presente en diferentes actividades cotidianas de los Pijaos y en diferentes sujetos, humanos y no-humanos. Y si bien las plantas medicinales son seres pedagógicos significativos, se podría decir que prácticamente todo en el territorio enseña: “lo que cuidamos como alimento, las plantas, los animales, las semillas, el agua, todo esto nos alimenta y nos cura, y también nos enseña”, explica en un recorrido por el jardín botánico del resguardo la manaya Diana Isabel Villalba. Aquí se reconoce la capacidad pedagógica de Ima, quien en su condición de actante-maestra, enseña a vivir bien, en equilibrio, en un sistema de relaciones recíprocas que están más allá de lo productivo, y que se sustentan en criterios como la complementariedad entre actantes que habitan un mismo territorio, que dependen y se necesitan entre sí, y que aprehenden colectivamente los unos de los otros, porque Ima es un ser que participa e influencia en la vida, el sentipensar, la acción de los Pijaos: “nos hemos dado cuenta con los compañeros del resguardo que mientras nosotros trabajamos el territorio, él también nos va trabajando a nosotros”, dice Diana Isabel (2023) haciendo



énfasis en la interdependencia relacional entre Ima, la vida territorial y las sabidurías propias de los Pijaos.

En esta *concepción-vida* hay un significado pedagógico importante: se presenta un diálogo entre actantes con fines de afectación o transformación del otro. Aquí lo que cambia respecto al mundo occidental es la perspectiva: Ima/territorio ejerce la función del maestro. Y en esto hay un olvido fundamental impuesto por el sistema-mundo: “los seres humanos olvidamos escuchar las voces de la Madre tierra, olvidamos el lenguaje para comunicarnos con Ima”, dice la médica ancestral Islena Villalba. Y al olvidarse ese lenguaje primigenio, se perdió el entendimiento con Ima, más no el contacto, que ha estado y seguirá estando presente, ya que la relación entre Ima y los seres humanos es indisoluble: siempre necesitaremos de un lugar en el cual estar, un lugar en el cual ser y sentipensar, ojalá a la manera propia.

A pesar de los olvidos, Ima habla con nosotros permanentemente, pero no encuentra respuestas de nuestra parte, porque olvidamos el lenguaje primigenio común que nos permitía comunicarnos con ella: “nos hemos olvidado de escuchar, de aprender de la Madre Tierra. Lo que a nosotros nos sirve es que nos afiancemos más en nuestra oralidad, en las narraciones, escuchar al abuelo, los cantos de nuestras abuelas, el murmullo de las olas del mar cuando nos cuentan las tradiciones de la madre naturaleza” (GREEN CITADO POR FAVARÓN, 2022, p. 136). Aun así, a pesar de que los seres humanos hemos enfatizado en la dimensión productivista e instrumental de las relaciones con Ima, ella sigue enviando sus mensajes, sobre todo en tiempos de crisis. Al verse afectada, Ima habla, grita, truenas, queriendo llamar la atención de los humanos para que paren con las agresiones. Estas acciones son sequías, deslizamientos de tierras, tormentas, terremotos, entre otros, todos esos eventos o fenómenos que los humanos llamamos “desastres naturales”, pero que para los Pijaos son más bien respuestas naturales a los “desastres humanos”, según lo expresan algunos manayas del RISC y de otros pueblos nativos

Al relacionarse con la manera como los humanos asumen su lugar en el mundo, se reconoce que la constitución de las identidades y las subjetividades humanas también dependen de su relación con el territorio, incluso (quizás, sobre todo) en tiempos de “desastres”. Lo que señalan los Pijaos es la relación indisoluble que los seres humanos tienen con Ima, con el territorio, con la Madre tierra. Sea para su «cuido», para crecer conjunta y solidariamente; sea para mal, para la explotación de los “recursos naturales”,



para la instrumentalización de las “cosas vivas e inertes” del mundo, en función del progreso humano.

Esta concepción contribuye a orientar el camino de la armonización y de la lucha por la recuperación de Ima, reconociendo que en este sistema de relaciones y conexiones los actantes se influyen, cooperan y se inspiran entre sí, pero que frente al complejo conjunto de la vida que representa Ima, “es la naturaleza la que le enseña al hombre [humano] y no el hombre [humano] a la naturaleza”, tal como dice la manaya Diana Isabel, quien da un ejemplo con otros elementos/seres vitales de la naturaleza:

el agua también es un ser que enseña, y cuando «sembramos agua» ella también nos está sembrando a nosotros, porque nos arraiga más a nuestro territorio. Cuando sembramos agua está presente en el territorio el «*tana-joke*» o espíritu de los guaduales. Ese espíritu después se traslada a otros espacios, porque la guadua que sembramos luego puede ser utilizada para hacer las casas tradicionales, para hacer las flechas y lanzas, entre otras cosas. Por eso es que para cortar la guadua se realizaba un ritual muy interesante, una ceremonia que aún se conserva: se debe hacer los días martes y viernes, que es cuando los espíritus protectores de la guadua están más atentos, y en la mañana, más o menos cuatro y treinta a cinco de la mañana, en el periodo donde nuestra diosa luna *Taiba* está en menguante. Cuando se corte la guadua la caída debe ser hacia el norte y se deja en el lugar unos 15 días para que esta se magnetice y se cure. Y de esta manera la naturaleza nos ofrece lo que llamamos el acero ancestral o la guadua. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON DIANA ISABEL VILLALBA, SAN ANTONIO, OCTUBRE DE 2022).

En esta *concepción-vida* se revela el carácter mutualista, cooperativista o simbiótico del pensamiento ancestral Pijao, esto es, el reconocimiento de una interdependencia de los humanos respecto a su entorno, y a los seres y existencias no-humanas que en él habitan. Hablamos, por esto mismo, de la una relación pedagógica vivencial entre Ima y los Pijaos, donde estos aprenden de aquella a afrontar, en las condiciones actuales, el proyecto hegemónico que le ha impuesto el olvido a sus sabidurías propias. Evidenciamos, entonces, la existencia de una pedagogía de la re-existencia Pijao, con la cual la comunidad re-crea en su vida cotidiana un nuevo sistema de relacionamiento con la naturaleza. Como propone Albán Achinte (2013), en estas re-existencias [pedagógicas] las comunidades que han sido inferiorizadas, silenciadas y visibilizadas negativamente, buscan en las profundidades de sus culturas reductos de “formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que les permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose” (p. 204), en este caso, como Pijaos.



“«VOLVER AL ORIGEN» NO ES RETROCEDER SINO AVANZAR” O LA ACTUALIZACIÓN DE LAS SABIDURÍAS PROPIAS

Dimensión relevante: socio histórica y epistémica. ***Conceptos modernos interpelados:*** historia, memoria, tiempo lineal, experiencia.

Estamos con la manaya Adriana Guzmán visitando a la mayora Carmenza Aroca. Es julio de 2022, y estamos recuperando historias sobre campesinos e indígenas habitantes del municipio de San Antonio de Calarma, para el libro «Memorias Mayores»¹⁸⁰. En la conversación, que tenía como tema central los aportes de las comunidades indígenas al desarrollo de la región y del municipio, la mayora Carmenza resaltó la importancia de recuperar los conocimientos que se consideran propios del pueblo Pijao, ya que estos pueden ser una alternativa para superar las crisis actuales o desequilibrios que se viven en el RISC, sobre todo los relacionados con la participación, la inclusión, el respeto y apoyo a los mayores y mayores fundadoras del resguardo, “que hoy nos encontramos completamente abandonados. (...) Es que lo que nosotros sabemos es importante para solucionar los problemas que tenemos hoy. Es que algunos piensan que volver a nuestros orígenes es retroceder, es dejar de ser civilizados. Pero es que algunos no entienden que nuestro futuro como comunidades indígenas está en nuestro pasado, en nuestra memoria”, decía la mayora Carmenza en esa reunión.

En la actualidad, las sabidurías étnicas se presentan como una alternativa a las crisis mundiales actuales generadas por el capitalismo. Y son varios los elementos que se pueden resaltar de esta premisa con relación a la idea de «volver al origen». Lo primero es que se habla de una actualización de las sabidurías propias, que vienen siendo desocultadas en el proceso de recuperación de Ima. Esta actualización tiene que ver con entender las sabidurías ancestrales como «conocimientos-otros potenciales», esto es, como alternativas epistémicas que adquieren actualidad frente a los desequilibrios estructurales que plantea el sistema-mundo al sostenimiento de la vida y del buen vivir en el planeta. Aquí la potencialidad se asume como «aquello posible» (LÉVY, 1999), aquel acontecimiento que “ya está constituido, pero se mantiene en el limbo. Lo posible se realizará sin que nada cambie en su determinación ni en su naturaleza. Es un real

¹⁸⁰ El libro “Memorias Mayores. Relatos de lucha y re-existencia de mayores y mayores campesinos e indígenas en San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)” fue editado de manera auto gestionada por el RISC, ComoLaCigarraRadio.com y la Biblioteca Pública Municipal Germán Guzmán Campos (2022). La versión digital se puede consultar en: <https://www.comolacigarraradio.com/libro-memorias-mayores/>.



fantasmagórico, latente. Lo posible es idéntico a lo real; sólo que le falta la existencia” (p. 10).

Aquí «volver al origen» en tanto posibilidad, tiene que ver con la necesidad de recuperar los sentidos ancestrales de relacionamiento con Ima, a quien ya no se le puede seguir entendiendo como un elemento o recurso externo, separado de la vida humana (como “naturaleza/recurso explotable”, en la perspectiva del sistema-mundo). Se trata, más bien, de integrar nuevamente a Ima en las lógicas de relacionamiento y conexión entre los seres vivos humanos con sus entornos, y del reconocimiento de la existencia de seres no-humanos que participan en la trama que sostiene la vida de todos los seres que cohabitan en el territorio. En este sentido, esta *concepción-vida* invita a replantear la temporalidad productivista, lineal y unidireccional del sistema-mundo occidental, que se proyecta arbitrariamente hacia un futuro sin retorno. Por el contrario, aquí se hace un llamado a recuperar el «tiempo espiralado¹⁸¹» de la vida, un tiempo que, avanzando, vuelve hacia la memoria, un tiempo que se mueve entre el futuro y el pasado, un tiempo en el que para avanzar se debe volver.

Quizás la discusión más importante en esta *concepción-vida* se ubique en el ámbito del «retroceder». En la lógica del sistema-mundo, retroceder se interpreta como involución, como un retroceso en la marcha del progreso logrado a través de los avances científicos y técnicos impulsados por el modo de producción capitalista. Para los Pijaos es claro que «retroceder» no significa volver hacia atrás en el tiempo para ser lo mismo que se era antes; es, más bien, mirar para atrás en el propósito de recuperar las bases de un modelo de sociedad que no se sostenga en la explotación y la negación de la vida, cualquiera que sea su forma. «Volver al origen» trata, más bien, de reconocer “que nuestro futuro está en nuestro pasado”, que es en estas memorias ancestrales donde se encuentran las pautas para recuperar el contacto con Ima, esto es, para reestablecer las relaciones y conexiones de respeto con la Madre tierra, tal como propone la mayora Carmenza Aroca, cuestión que se concreta hoy en las luchas sociales en defensa de los territorios, de los ríos, de las grandes selvas, en las luchas contra el agronegocio, contra los monocultivos,

¹⁸¹ Distinto del tiempo cíclico o circular (llamado también tiempo concreto o histórico) desarrollado por Mircea Eliade (2001) en su «mito del eterno retorno», donde se propone que el comportamiento religioso de los sujetos no sólo pretende imitar eventos sagrados tradicionales, sino que participa de ellos, restaurándose de esta manera el tiempo mítico de los orígenes. Lo que propone el tiempo espiralado es una actualización de la mitológica de los grupos sociales tradicionales subalternizados, situándola y transformándola, de diferentes maneras, a las necesidades actuales de estos grupos, manteniendo sus fundamentos. Por supuesto, esta temporalidad es radicalmente distinta al tiempo productivista-lineal-unidireccional del mundo moderno-occidental.



contra el represamiento de las aguas para crear hidroeléctricas, en la resistencia al control y la intervención genética de las semillas, entre otros campos de disputa que tienen como centro la defensa de la vida¹⁸².

Si bien se mira, frente a todos estos conflictos los pueblos étnicos proponen alternativas, ya sea desde escenarios de deliberación, negociación y acciones colectivas enmarcadas en contextos de legalidad, o a través de estrategias que son consideradas por el *establishment* como ilegales pero que se consideran legítimas por parte de los grupos sociales afectados y desde múltiples sectores sociales vinculados con la defensa de los territorios y las comunidades afectados por las acciones depredadoras del capital, porque, se considera, proponen alternativas a las lógicas desarrollistas, productivistas y rentistas del sistema-mundo.

Ahora bien, asumir que «volver al origen» no es retroceder sino avanzar, implica la recreación de *concepciones-vida* por fuera de la linealidad del tiempo moderno-occidental, ya que el sentido de las sabidurías propias depende de su actualización en el presente. Esta actualización no tiene como soporte «el pasado» (entendido como aquello que ya sucedió), sino «lo vivido», es decir, la experiencia individual y colectiva que se adquiere del pasado. Entonces, la actualización de las sabidurías propias resuelve estratégicamente problemas actuales, a través de la experiencia histórica de lo vivido. Esto no significa que en la actualización de las sabidurías propias los Pijaos tengan la capacidad de controlar o dirigir a su acomodo «el futuro», ya que, parafraseando a Lévy (1999), puede que los Pijaos hayan luchado históricamente por la preservación (a través del ocultamiento y el camuflaje) de la semilla de su conocimiento propio, pero no es sino en el devenir histórico de su experiencia re-existente actual que “conocerán la forma del árbol que, finalmente, extenderá su follaje por encima de ella” (p. 11). En este sentido, la actualización de las sabidurías vinculadas a lo por-venir, lo que está-siendo («el futuro») debe ser re-creado y co-producido según las circunstancias de cada momento histórico (LÉVY, 1999, p. 11).

¹⁸² Por ejemplo, en el caso colombiano los conflictos socio ambientales con mayor incidencia para el año 2023 son la minería (con 58 conflictos territoriales identificados), el monocultivo agroindustrial (22), infraestructura (20), petróleo (16), hidroeléctricas (9), deforestación (4), industrial (3), cría intensiva de animales (2), energía eólica (1) y turismo (1) (INDEPAZ, 2023).



“QUE NUESTROS HIJOS TENGAN LO QUE TUVIMOS” O LA RESISTENCIA COTIDIANA AL DESARROLLO

Dimensión relevante: cultural, territorial y socioeconómica. ***Conceptos modernos interpelados:*** consumo, producción, propiedad (con énfasis en “la tierra”).

“Quiero que mis hijos tengan lo que yo no tuve”, dice un dicho popular muy arraigado en los sectores populares rurales y urbanos colombianos desde el siglo XX. Este uno de esos adagios que expresan los valores propios del capitalismo, que lograron posicionarse en la conciencia de los sectores populares urbanos compuestos, en su mayoría, por personas víctimas de las violencias, de la inatención estatal y de la falta de oportunidades, personas y grupos familiares que se vieron forzados a desplazarse de los sectores rurales a las ciudades, para luego insertarse como obreros en las dinámicas productivas de la incipiente industrialización nacional que se dio entre las décadas de 1920 y 1950, cuando Colombia hace el tránsito de la aldea colonial a la metrópoli urbana, y la naciente «obreridad popular» hace suyos muchos de los valores de la modernidad industrial, sobre todo lo relacionado con sus promesas de progreso económico y social (ORTIZ GORDILLO, 2023b).

Estos valores se fueron incorporando al nuevo mapa de expectativas sociales de los obreros urbanos y de los sectores campesinos (incluyendo a sujetos «campesinizados» forzadamente, como en el caso de los Pijaos). Los sueños de progreso se convirtieron en un objetivo social, familiar e individual. Este progreso ha estado representado, principalmente, en el acceso a bienes de consumo y servicios modernos, a través del trabajo y la educación. Pero la realidad enfrenta los ideales de progreso del modelo industrial con la precariedad en la que viven los obreros en las grandes ciudades (muchos de los cuales no logran formalizarse laboral ni socialmente), y los campesinos-campesinizados en las zonas rurales (ORTIZ GORDILLO, 2023b, p. 2), llevando a que la promesa de progreso, de conseguir una “mejor vida”, sea proyectada hacia la prole: “yo quiero que mis hijos tengan lo que yo no tuve”.

Pero, ¿qué es lo que los sujetos incorporados al capitalismo no consiguieron tener? En principio, no accedieron a las promesas relacionadas con la libertad individual, la libertad de empresa y de mercado, la participación en el lucro (industrial, empresarial, comercial, financiero), en fin, al crecimiento económico real, independiente de los medios que se utilicen para su realización (la explotación de la naturaleza y sus recursos, por ejemplo). En definitiva, la felicidad, el bienestar y el progreso prometidos por el



capitalismo aún no ha llegado a los sectores populares marginalizados, aunque sí llegaron las promesas de “un futuro mejor” a través del trabajo arduo, la presión y el impacto sobre la naturaleza (la cosificación de Ima), la agudización del consumismo, en fin, la distribución desigual de riqueza.

El relato de “tener lo que no se ha tenido está vinculado, en el capitalismo, con el acceso a productos y servicios modernos, promovidos desde el mercado como intereses, gustos, necesidades, estilos de vida, ya que aquí la producción y el consumo no son sólo elementos materiales sino, también, simbólicos y “espirituales”, donde:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante de la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente (MARX Y ENGELS, 1973, p. 50).

Si bien los manayas del RISC están inmensos en las dinámicas de producción-consumo capitalista, existen una salvaguarda de prácticas culturales y tradiciones que los mantienen arraigados al territorio y a la comunidad. Aquí los Pijaos proponen hacer frente a la propaganda desarrollista sobre el progreso vinculado con bienes de consumo (materiales y simbólicos), que en definitiva son artificiales y no tienen como centro de interés la defensa del territorio y de la producción propia (material y simbólica), sino todo lo contrario. En contraste, la defensa de Ima ha sido pensada como posibilidad de pervivencia Pijao en el territorio, más allá de las imposiciones del sistema-mundo.

Es en este contexto que los Pijaos del RISC, sobre todo las mujeres, dicen que “no queremos que nuestros hijos tengan lo que nosotros no tuvimos. Al contrario, queremos que nuestros hijos tengan lo que tuvimos”, tal como lo expresa la manaya Diana Isabel Villalba Yate. Su hermana Islena, la médica ancestral del RISC, ha dicho frases parecidas en diferentes reuniones comunitarias y familiares, así como la manaya Adriana Marcela Guzmán, quien en un diálogo testimonial comentó que cuando estaba pequeña, “yo con mis hermanos tuvimos muchas necesidades, pero no cambiaría lo que me tocó vivir por esa supuesta vida cómoda de las ciudades, y a costa de agredir a nuestra Madre tierra” (2022).

Pero, ¿qué es lo que sí tienen los Pijaos que no tienen otros sectores sociales igualmente insertos en las lógicas del capital? Entre otras cuestiones, tienen a Ima, quien les orienta a hacer una resistencia contra los fundamentalismos del libre mercado que todo



lo valoriza, lo desacraliza, lo mercantiliza; cuentan con sistemas organizativos y de movilización propios sustentados en el trabajo colectivo y en sistemas relacionales recíprocos, tales como las mingas, los convites y los comunitarios; cuentan con una farmacéutica propia, aprehendida ancestralmente en su relación con Ima; cuentan con la compañía y la orientación permanente de seres y existencias no-humanos que cohabitan el territorio, con quienes interactúan, conversan y luchan en defensa de Ima, como es el caso del *joke*, un ser/actante territorial que habita Ima y que participa en el ordenamiento territorial Pijao (VER: ORTIZ GORDILLO ET AL, 2023). También tienen tiempo-de-vida, que no es el tiempo productivo que requiere el capitalismo; tienen historia guardada, que los conecta con sus ancestros y con sus tradiciones. En síntesis, tienen sabidurías sentipensantes propias que orientan su camino para contribuir en la consecución del equilibrio del mundo seco, esto es, en la recuperación de Ima.

“NO QUEREMOS DEJAR HUELLA” O LA OPOSICIÓN AL SISTEMA BIO-PSICO-PRODUCTIVO NEOLIBERAL

Dimensión relevante: socioeconómica y ambiental. ***Conceptos modernos interpelados:*** desarrollo, progreso, productividad, sustentabilidad – sostenibilidad ambiental.

Cuando los Pijaos del RISC dicen que “no quieren dejar huella”, se refieren fundamentalmente al impacto que su paso por el mundo puede generar sobre Ima, refiriéndose a los patrones de producción y de consumo impulsados desde el sistema-mundo. Sin que sea un referente explícito y claramente definido, las preocupaciones de algunos manayas del RISC frente a no querer dejar huellas en este mundo pasan por el debate relacionado con “la huella ecológica¹⁸³”, un concepto-herramienta propuesto por Mathis Wackernagel y William Rees en 1996 para establecer el impacto de las actividades humanas sobre los ecosistemas, así como las medidas correctoras para intentar atenuar dichos impactos (DOMÉNECH, 2010, p. 76).

“Dejar huella” (en los otros, en el mundo) se ha convertido en una de las premisas de la narrativa de la autosuperación promulgada desde la psicopolítica neoliberal, en la que el control ya no se ejerce desde el exterior (tal como lo propone la biopolítica foucaultiana), sino que pasa al interior y se gestiona desde las emociones (HAN, 2013).

¹⁸³ La huella ecológica puede ser expresada en emisiones de CO₂, a lo cual se le llama “huella de carbono” relacionados con el rastro de gases de efecto invernadero (GEI) que dejan las actividades humanas.



Esta premisa del “dejar huella” está vinculada a otras del tipo “yo sí puedo”, “si la vida te pone obstáculos, tu reto es superarlos”, “con esfuerzo y dedicación todo se puede”, a través de las cuales se gestiona la frustración, la deslocalización y la reestructuración de la conciencia opresiva de ser un trabajador/consumidor explotado y precarizado (DÍEZ, 2019, p. 225).

Para Díez (2019), en la sociedad de la auto explotación (laboral, de la imagen, de las emociones propias) triunfa el *management* emocional, la psicología positiva y los coach, que son los nuevos “líderes espirituales” que ayudan a los sujetos a afrontar el estrés, la inseguridad y la precariedad laboral, al tiempo que contienen las protestas y las luchas colectivas (p. 225), ya que coloca el énfasis en el campo de las influencias entre sujetos-humanos. La lógica de “dejar huella” implica principalmente acciones humanas en beneficio de los humanos, independiente de los impactos (muchas veces negativos) que tengan estas acciones sobre seres y existencias no-humanos y sobre el territorio, por ejemplo, con la siembra industrializada del café. La comunidad es consciente de los impactos que el cultivo de café tiene sobre Ima, sobre todo debido al uso de agroquímicos (herbicidas, fungicidas, plaguicidas, fertilizantes, fitorreguladores) que, si bien maximizan la productividad, con su uso recurrente afectan a mediano y largo plazo la calidad de los suelos y de las aguas del territorio. Otro impacto negativo es el monocultivo, que genera cambios drásticos sobre la biodiversidad del territorio. Pero a pesar de este conocimiento, se sigue sembrando café porque la comunidad fue conducida, a través del proceso de colonización, a sustentar sus prácticas económico-productivas, sociales y culturales en la producción cafetera, generando una huella ecológica negativa en el territorio.

En este contexto, los Pijaos del RISC más allá de estar interesados en “dejar huella” en tanto influencia positiva que pueden ejercer sobre otras personas y grupos sociales, sobre todo en relación con el cuidado de Ima, la Madre tierra, no quieren dejar huella en el sentido de disminuir los impactos que la huella ecológica o de carbono, derivada de los procesos que la modernización y tecnificación modernos humanos, ha generado sobre los entornos vitales del planeta, llevando a cambios irreversibles (como el cambio climático, el calentamiento global, etc.) que afectarán el conjunto de la vida, y cuyo diagnóstico ha llevado a algunos científicos a pronosticar un cambio de era.

Crutzen (2006) habla de *Antropoceno*, una nueva época geológica (posterior al holoceno) que se caracteriza por el impacto del ser-humano sobre la tierra. Jason Moore



(2016) interpela esta noción, considerando que la crisis ecológica y climática que lleva al cambio de era no se puede centrar en “la humanidad” en general, sino en el modo de producción (el capitalismo) que ha instrumentalizado a la humanidad y a la naturaleza, generando la crisis, por lo cual propone la noción de *Capitaloceno*, que definiría de manera más clara el fenómeno. Por su parte, Bonneuil y Fressoz (2015) han propuesto la noción de *Occidentaloceno*, por considerar que las responsabilidades de la crisis mundial deben ser diferenciales, siendo los principales promotores –y en consecuencia los principales responsables– los países ricos industrializados, no los países pobres del mundo que, por el contrario, han sido puestos en función de los intereses del capital y del mercado mundial. Las crisis mundiales generadas por el capitalismo son, finalmente, la huella más evidente de la presencia del ser-humano en el planeta. Y frente a estas crisis, los Pijaos proponen como alternativa procurar «no dejar huella», esto es, recuperar las relaciones de armonía y equilibrio con Ima.

“HACEMOS VISIBLE LO VISIBLE” O LA CRÍTICA A LA CEGUERA PÚBLICO-ESTATAL

Dimensión relevante: sociopolítica e histórica. ***Conceptos modernos interpelados:***
público, privado, objetividad, neutralidad histórica, memoria.

Una reunión del grupo Tejiendo Pensamiento Pijao. El grupo está organizando la realización de una serie radiofónica sobre los desarraigos y las re-existencias del pueblo Pijao en el RISC¹⁸⁴. Algún compañero dice que esa producción es importante porque permitirá dar a conocer las problemáticas más apremiantes que los indígenas enfrentan a diario en el territorio: “mejor dicho, vamos a hacer visible lo invisible”, sentenció. La manaya Diana Isabel le replica: “es que los temas que tratamos no son invisibles, estamos contando lo que el pueblo Pijao viene viviendo, lo que venimos sufriendo desde hace mucho tiempo. O sea que más bien estamos haciendo visibles problemáticas que ya son visibles, pero que mucha gente no ha querido ver” (DIÁLOGO TESTIMONIAL GRUPO TPP, SAN ANTONIO, OCTUBRE DE 2022).

Hacer visible lo visible se ha convertido en una premisa implícita del ejercicio investigativo y educomunicativo en el grupo TPP, por cuanto posibilita poner en cuestión

¹⁸⁴ Consulte aquí los cinco capítulos de la serie radiofónica “Desarraigo y re-existencias en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma”: <https://www.comolacigarraradio.com/serie-radiofonica-desarraigo-y-reexistencias-en-el-resguardo-indigena-san-antonio-de-calarma-tolima/>.



la manera como se construye lo social desde las hegemonías (políticas, económicas, educativas). Al haber sido relegados al olvido, los pueblos indígenas también fueron obligados al silencio. Y a pesar de que su voz, su memoria, sus sabidurías, han estado presentes en la vida social de las comunidades, han sido históricamente invisibilizadas. Esa invisibilidad se ha tomado a la sociedad mayoritaria, ciega a los problemas y necesidades de los grupos minoritarios, mientras que hacia adentro de estas “minorías”, sus costumbres y tradiciones, sus sabidurías, sus estéticas, sus formas propias de pensar, sentir, actuar, siempre han estado haciendo presencia, pero oculta o invisible a los ojos de las mayorías.

En una conversación con los manayas del RISC y con Pijaos de otras comunidades, se planteó que el pueblo Pijao ha hecho presencia permanente y visible en ciudades como Ibagué, capital del departamento del Tolima, pero que ha sido tal la domesticación de la mirada de la sociedad mayoritaria sobre “lo indígena”, que esa presencia ha asumido la forma de la folclorización, esto es, la transformación de la potencialidad vital de la cultura Pijao en mero discurso conmemorativo, en remembranza que desconoce la existencia y vigencia actual de lo indígena y sus aportes, también actuales, a los debates públicos sobre las crisis del mundo contemporáneo. Una muestra fáctica (una de tantas) de la visibilidad pública del pueblo Pijao en el devenir actual de la región, se encuentra en el arte urbano. Existe en Ibagué toda una expresión muralística que no solo evoca las tradiciones indígenas, sino que actualiza su memoria y reconoce su presencia e incidencia actual.

La muralística no es la única expresión sociocultural mediante la cual los Pijaos se han hecho visibles invisiblemente (camuflaje). En la música también se encuentran presentes, en la gastronomía, en el vestuario típico. Pero también, como se pretende demostrar en esta investigación, en la supervivencia de una onto-epistemología que ha incidido en las formas agrícolas, en la farmacéutica, en la religiosidad, en el carácter recio, en las tradiciones y en la cultura. Y más recientemente, aunque como producto de una reflexión histórica que ha estado presente en el debate público, la premisa de “hacer visible lo visible” se ha convertido para los Pijaos, y en general para los movimientos indígenas en el mundo, en un pensamiento direccionador de las luchas para hacer visibles cuestiones como la crisis ambiental y climática, y la vigencia actual de las estructuras coloniales y el racismo.





Figura 71. Ejemplos de la muralística que referencia temas indígenas (Pijao) en la ciudad de Ibagué, Tolima. En la izquierda arriba, se encuentra una mujer indígena realizando cerámica de barro negro, alegórico a la cerámica del corregimiento de La Chamba, donde se mantiene esta tradición. A la izquierda abajo, se encuentra un mural ubicado en la Gobernación del Tolima, el cual resume tres momentos de la historia de los pueblos indígenas de la región: la vida antes de la invasión europea, el momento violento del contacto con los españoles y la resistencia indomable de los Pijaos a la invasión. En el centro encontramos una chaguala, imagen zooantropomorfa de oro que representaba la figura de los mohanes o líderes espirituales transformados en animales (en este caso, en un jaguar, imagen que también se ve en los otros murales). Y a la derecha, un mural ubicado en la Universidad del Tolima, que referencia las relaciones entre las luchas de la resistencia indígena y la lucha estudiantil.

Para los manayax del RISC, la premisa de “ver lo que los otros no quieren ver” o de “hacer visible lo visible” aplica a aquellos que vienen padeciendo directamente los vejámenes del sistema-mundo. Son quienes se enfrentan todos los días a la usurpación de sus tierras, al desprecio de su cultura, al desconocimiento de sus sabidurías, al desplazamiento forzado, a la inserción forzada y violenta en estructuras sociales que le son ajenas e, incluso, contrarias a sus formas de ser, sentir, actuar, pensar..., quienes en muchas ocasiones no quieren ver lo que viven todos los días, ya sea por conveniencia o por complicidad o por desinformación o por miedo, no quieren ver, razón por la cual se hace cada día más pertinente “hacer visible lo visible”.

En lo profundo, lo que esta *concepción-vida* pone en discusión es la fabricación hegemónica de la esfera pública, es decir, la forma como se hacen visibles y audibles los temas de interés público, así como los intereses que subyacen a esta construcción. Este moldeamiento (mal)intencionado de la esfera pública ha sido una situación histórica re-existida por diferentes grupos sociales subalternizados, entre ellos los pueblos indígenas, las comunidades negras, los sectores populares urbanos, a través de estrategias re-



existentes como el ocultamiento, el camuflaje y el contrabando¹⁸⁵, por ejemplo. Es a través de estas estrategias que los grupos étnicos han hecho presencia sin ser visibles a los ojos del poder, en momentos en los que el racismo, la discriminación, la colonización y luego la colonialidad, el imperialismo, el fascismo y otras expresiones necropolíticas del poder, han naturalizado la violencia como forma de ejercer la política y de administrar, a su favor, la esfera pública.

Pero con todo y que estas estrategias re-existentes tienen una larga temporalidad, su vigencia no es imperecedera ni su existencia es inalterable; por el contrario, hay momentos en la historia de los grupos sociales subalternizados que sus estrategias re-existentes dejan de ser necesarias, ya sea porque se ha superado la situación que obligaba al ocultamiento o al camuflaje, ya sea porque se transforman las condiciones materiales que las generaron y los procesos requieren de otras estrategias que, incluso, pueden utilizar los mismos medios con los cuales se ha ejecutado sobre ellos el poder hegemónico. Por ejemplo, para nuestro caso de estudio, la resistencia armada de «La Quintinada», un “movimiento [armado] supraétnico de resistencia contra el despojo territorial” (GUTIÉRREZ, 2020, p. 21) liderado por Manuel Quintín Lame Chantre; o la conformación, en 1984, del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), la primera guerrilla indígena de Abya Yala que operaba en el departamento del Cauca y el suroccidente colombiano (PEÑARANDA, 2015).

En lo que refiere al proceso de recuperación de Ima, el pueblo Pijao ha ido saliendo de sus refugios, ha venido des-ocultando sus sabidurías propias y haciéndolas visibles y audibles para ponerlas a disposición de su propia re-existencia y, desde allí, proponer alternativas a sus crisis contemporáneas. Con esto los Pijaos hacen evidente que la forma como se administra lo público desde los intereses del capitalismo, ha cerrado el espacio de reconocimiento de formas-otras de organización de la vida colectiva y, de este modo, lo común ha quedado atrapado en la lógica de lo público-hegemónico, de lo público-estatal, que hoy funciona bajo las lógicas neoliberales por cuanto someten lo público al designio de los intereses privados hegemónicos (RÁTIVA ET AL, 2022, p. 30), por lo cual se hace necesario revelar la existencia de estrategias de cooptación y

¹⁸⁵ Algunos estudios han demostrado que el contrabando, más allá de ser una actividad delictiva, se puede entender como una práctica de resistencia y una estrategia de sobrevivencia (LAURENT, 2008; BARRERA, 2015; ANTUNES, 2020), implementada por sectores sociales y sujetos subalternizados por su clase, raza, género. Estas son estrategias que expresan tensiones referidas a las fronteras sociales, políticas y económicas establecidas por las dinámicas del capitalismo.



privatización de lo público, al tiempo que re-existen experiencias que buscan hacer visible la ya visible –pero negada– expoliación histórica que padecen aquellos mundos-otros alternativos a las lógicas del capital, tal como lo proponen los Pijaos.

“DÓNDE ESTÁ EL INDÍGENA ESTÁ EL TERRITORIO” O LAS FORMAS-OTRAS DE APROPIACIÓN TERRITORIAL

Dimensión relevante: territorial. ***Conceptos modernos interpelados:*** indígena, tierra, apropiación, recuperación.

“Nosotros sí nos apropiamos del territorio, pero no de la misma forma como lo hacen los occidentales”, dice el mayor Luis Alberto Hernández, gobernador de la parcialidad Pijao de Palmira Alta, en uno de los programas de radio que realiza el grupo de investigación y educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» del RISC. “Es que miren –explica el mayor–, para nosotros los indígenas estar sin tierra es como no tener mama”. Para los Pijaos, las formas de apropiación territorial no se deben considerar como un asunto de “propiedad privada” en, por lo menos, dos sentidos que difieren de la concepción moderna del término. En primer lugar, nadie debería ser privado de tener madre (territorio), en el entendido de que la propiedad privada, en su esencia, lo que hace es privar a las personas o comunidades de aquello que es constitutivo de su naturaleza social, y a lo cual deberían tener acceso por derecho consuetudinario. La privatización, es decir, la privación a través de la apropiación privada de elementos naturales que ancestralmente fueron comunes, deja a los pueblos indígenas sin ese ser/espacio vital que les es propio y que han apropiado como parte integrante de su vida y de su entorno: su madre, aquel ser que desde sus cosmogonías propias también los engendró.

Por otro lado, los Pijaos cuestionan el sentido que le han dado las sociedades occidentalizadas a la Madre tierra en tanto “medio de producción”, ya que bajo esta premisa la tierra/naturaleza fue transformada en propiedad privada a través de la cual se podría gestionar el lucro (la plusvalía generada por la explotación de los recursos naturales y la fuerza de trabajo –humana y no-humana– implicada en este proceso). Así, la transformación de las relaciones de producción generadas por el capitalismo originó reformas materiales sobre el sistema de relaciones y las estructuras sociales, al tiempo que impulsó cambios sobre la manera, ahora instrumental, de entender y relacionarse con el territorio.



Si bien los Pijaos están implicados en esta estructura privatizadora (por el peso que tiene la colonización-colonialidad sobre sus formas de vida y su cultura), en la actualidad –y como resultado de su proceso de re-existencia– reconocen formas-otras de apropiación territorial que les permiten recuperar su relación con Ima. Lo que reconocen, en concreto, es que desde la mirada colectivista de la vida no se puede privar al otro del territorio (que sería como dejarlo sin madre), y que a la madre no se le puede tratar como recurso productivo (que sería como explotar inmisericordemente la fuerza de trabajo de la madre). A esto se debe sumar el hecho fáctico de la usurpación histórica de los territorios a los pueblos indígenas, quienes además de ser separados de la madre fueron llevados a renegar de ella.

Entonces, cuando los Pijaos expresan que “donde está el indígena está el territorio” quieren decir que Ima es un ser-lugar donde y con el que pueden ser, porque es un ser-lugar con el que existe una relación material y simbólica-espiritual indisoluble. Ima es considerada «útero», por ser el lugar del que provienen los Pijaos, el lugar donde permanecen en este plano de la existencia (el mundo seco), el lugar que los recibirá cuando mueran. Por eso es un ser-lugar que «nos lleva en él». Pero también es el ser-lugar que «se lleva dentro», ese ser-lugar que define en buena parte las características físicas y culturales de los sujetos-humanos:

la Madre tierra nos dice cómo vestarnos, lo que debemos comer, la manera como debemos caminar. Mire que no es lo mismo un Pijao del plan, que es macizo, ancho, de piernas cortas, con la piel tostada por el sol, que un Pijao de montaña, que es más largo, menos grueso, menos pesado, porque necesita moverse en las alturas. (...) Y uno no se viste igual en el plan que en la montaña. Aquí hace frío y nos tenemos que arropar, pero si hacemos eso en el plan, nos asamos. (...) Lo que comemos también nos lo da la Madre tierra, y aquí en la montaña no se siembra lo mismo que en el plan. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON MAYOR DAGOBERTO MORENO, MESONES, 2018).

Por estos motivos el territorio es considerado como un ser-vivo-en-sí con el que los Pijaos sostienen un diálogo permanente; Ima incide en la manera como se ven los Pijaos, como comen los Pijaos, como caminan los Pijaos, tal como lo dice el Mayor Dagoberto. Al tiempo, es el espacio/lugar donde habita la vida humana en convivencia con otras expresiones no-humanas de la vida, y donde se conecta lo físico (Ima-tierra, arco-agua, ta-sol, taiba-luna, Antene-Río Magdalena, joke-bosque, anduve-montaña, plantas, animales-hermanos menores, etcétera) con lo espiritual (dioses: Tá-padre sol, Taiba-madre luna, Mohanes y Mohanas, ancestros, Antene-Río Magdalena /lugar sagrado, etcétera). En esta estructura cosmológica se establecen formas de conocer, de saber, de sentir, de entender, de conectarse con Ima –que es a la vez materia y espíritu–,



quien incide en las prácticas económicas, políticas, sociales, culturales, espirituales a través de las cuales se expresa la re-existencia Pijao, es decir, su identidad y su diferencia étnica, llevando a que “dónde esté un Pijao esté Ima”.

“LOS PIJAOS SIEMPRE VOLVEMOS” O LA CUALIDAD DE SER PORFIADO PARA «VOLVER (AL ORIGEN)»

Dimensión relevante: sociocultural y política. Conceptos modernos interpelados: racismo, derechos humanos, diferencia étnica.

En noviembre de 2020, la ONIC y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) convocaron, en el Resguardo Indígena Paso Ancho del municipio de Ortega, a líderes y comunidades afiliadas al CRIT con el fin de presentarles los resultados de un informe de memoria histórica titulado: *Tiempos de Vida y Muerte. Memorias y luchas de los pueblos Indígenas de Colombia*, en el que la institucionalidad estatal buscó sumar nuevos elementos a la narrativa histórica del país relacionada con la memoria de los pueblos indígenas:

El informe está escrito a manera de chumbe, canasto, mochila¹⁸⁶ que se teje en entramados para contar la historia de los Pueblos Indígenas, a partir de la memoria de quienes han sido excluidos como agentes activos de la narrativa histórica del país, pero que con este documento adquieren protagonismo; su mirada, su percepción, su oralidad, su conceptualización y forma narrativa se ponen de presente para acercarnos a otro relato de nación que analiza la complejidad de nuestra comunidad política atravesada por diversas formas de violencia (ONIC & CNMH, 2019, p. 15).

Luego de la exposición de los funcionarios, el mayor Nasa Manuel Ulcué explicó a los presentes por qué era que los indígenas habían logrado sobrevivir a todo ese conjunto de violencias descritas en el informe: “es que los indígenas somos como las hormigas cuando alguien les quiere quitar el nido: se camuflan, aprenden los horarios de la gente, tienen su nido disimulado y en lugar de salir de día se acostumbran a salir de noche”.

Dos años antes, cuando se realizaron las primeras entrevistas a algunos de los líderes fundadores del RISC, la mayora Carmenza Aroca nos contó que hubo ocasiones en las que ella y otros precursores del proceso de reetnización Pijao en San Antonio

¹⁸⁶ Hace referencia a artefactos de la vida cotidiana donde los pueblos indígenas registran sus sentipensamientos, sus cosmologías, sus historias de origen. El *chumbe* es un tipo de faja tejida que, al igual que el *canasto* (recipiente tejido con materiales vegetales para contener o transportar cosas) y la *mochila* (bolsa tejida de lana, algodón, fique), expresan en sus diseños, formas y figuras las historias, vivencias y representaciones de cada pueblo respecto a sus formas particulares del ser en el mundo.



sentían que algunos compañeros, que ella considera como «indígenas de barriga¹⁸⁷», los querían sacar del resguardo; y como método de resistencia, utilizaron la técnica de las cucarachas: “que nos echaban para afuera y nosotros volvíamos y nos metíamos en el resguardo. Es que nosotros los indígenas cuando nos matan o nos quieren sacar, volvemos otra vez” (2019). En otro encuentro, esta vez de la Guardia Indígena, el mayor Humberto Tapiero Yate contó que “los Pijaos somos como la hierba, por más que nos pisen, nos fumiguen, nos corten, nos maltraten, volvemos a nacer” (2022), haciendo referencia a los múltiples intentos de exterminio físico, social, cultural, político, religioso, medicinal e identitario que ha tenido que enfrentar el pueblo Pijao luego de la invasión española, en la colonia y en la república.

Si bien se mira, las narrativas que componen esta *concepción-vida* remiten al mismo centro argumentativo de «permanecer como Pijaos a través del volver (al origen)». Los Pijaos, como la hierba, como las hormigas y las cucarachas, han aprendido no sólo a sobrevivir sino a permanecer, a mantenerse en su lugar (Ima) a pesar de los contextos desfavorables. Una de las características de esta permanencia tiene que ver con el acontecimiento de-volver. Esta noción es interesante desde la perspectiva Pijao, ya que se puede entender como sinónimo de *regresar*, es decir, de aparecer nuevamente en ese lugar del cual (supuestamente) se ha salido, pero también tiene algo de reclamación frente a la necesidad de que les sea restituida su vida, su cultura, su idioma, su espiritualidad, su territorio: que se les de-vuelva su origen. En este sentido, a la noción de «volver (al origen)» se suma el significado de “dar vuelta” a una cosa o a una situación, girarla, voltearla, invertirla, para que en ese «volver» quede a la vista lo que antes estaba oculto, en este caso, un corpus de pensamiento, una estética, una cultura, una religiosidad, un lenguaje, en fin, una vida diferencial sometida e intervenida por las lógicas del colonialismo moderno occidental capitalista.

«Volver (al origen)» no es un asunto fácil. Según la mayora Carmenza, para que esto pase los Pijaos han tenido que ser seres «porfiados»: “somos porfiados, porque por más que nos quieran sacar, que nos maltraten, que nos quieran desaparecer, que nos quieran matar, nosotros seguimos estando aquí y no nos vamos; y si nos morimos, volvemos a nacer, pero tenga la seguridad que aquí vamos a estar” (2019). Cuando a esa

¹⁸⁷ Recordemos que los «indígenas de barriga» son aquellos que se suman instrumentalmente al proceso de re-existencia Pijao a través de la reindianización-reetnización: buscan los beneficios, acceso a servicios sociales y a tierras, pero no aportan al proceso sociopolítico, cultural, ancestral, etc. (ORTIZ ET AL, 2022b).



cualidad del «porfiado» se le asimila con la terquedad o la obstinación, adquiere una connotación negativa, porque pareciera que se va en contra de la realidad, de la razón o de la voluntad de las mayorías; pero aquí ser porfiado se asume como una potencialidad, en el sentido de ejecutar estrategias para seguir permaneciendo social, cultural, espiritual y territorialmente como Pijaos, esto es, «de-volver al origen». Por porfiados, los Pijaos consiguieron camuflar en la cultura de la región del sur y suroccidentel del Tolima algunas de sus expresiones socioculturales; por porfiados están consiguiendo recuperar (todavía embrionariamente) sus territorios, su lengua y su cultura; por porfiados han logrado re-existir la asimilación colonial del mundo moderno capitalista, sostenidos e impulsados por la idea de «volver (al origen)».

En esta *concepción-vida* es importante tener en cuenta que las referencias testimoniales a través de las cuales se expresa, están relacionadas con situaciones cotidianas, tanto de los Pijaos como de otros seres no-humanos que cohabitan el territorio: hiervas (plantas), hormigas, cucarachas, seres cuyas formas de estar y habitar en el territorio son consideradas, en este caso, modelos de resistencia (y de re-existencia, si se quiere). Este es un indicador importante sobre la manera como los Pijaos (y otros pueblos indígenas vecinos como los Nasa) conciben sus relaciones con la naturaleza, con el territorio y con los seres y existencias no-humanos que confluyen y constituyen a Ima.

“EL TERRITORIO TAMBIÉN APRENDE” O IMA COMO SUJETO DE SABER

Dimensión relevante: social y pedagógica. ***Conceptos modernos interpelados:*** sujeto de saber, pedagogía tradicional, subjetividad, cambio, intervención social.

“...Nosotros permanentemente aprendemos de la Madre tierra, pero el territorio también aprende”, concluyó la manaya Adriana Marcela Guzmán Yate en una conversación con la mayora Carmenza Aroca. La mayora explicaba, a través de analogías con animales y espíritus, como los Pijaos habían resistido múltiples violencias, y como ella y otros líderes fundadores del RISC habían tenido que aprender a resistir lo que ella considera como agresiones de algunos compañeros indígenas. Ejemplos como los expuestos en la *concepción-vida* anterior, relacionados con la manera como algunos hermanos menores (animales) han aprendido a re-existir agresiones y se han adaptado «porfiadamente» a las condiciones que les propone el entorno natural y social, revelan



una dimensión pedagógica propia del territorio: en tanto sujeto actante, Ima y los seres (humanos y no-humanos) que la constituyen también aprenden.

Las formas de aprendizaje de Ima se expresan, fundamentalmente, a través de la adaptación que hacen algunos de los seres-organismos que le constituyen y que, por lo tanto, inciden en el desarrollo del escenario territorial, por lo que la manera como se «gestiona el conocimiento» en Ima podría ser considerado desde un enfoque holístico, que opera de manera integral y cíclica, en un proceso donde se concibe la realidad territorial como un todo y no como la suma de las partes que lo componen, al tiempo que se reconoce el lugar y la importancia que cada parte cumple en el intrincado proceso del sostenimiento de la vida. Entender a Ima como un cuerpo/sujeto vivo integral, nos permite entender que todos los elementos que le constituyen tienen su lugar y su función en el ciclo de la vida, aunque cambien las condiciones, los factores, las relaciones entre elementos del sistema vivo que es Ima.

Aquí la noción en ciclo es clave, ya que implica reconocer que Ima, en tanto cuerpo/sujeto, no es un ser estable e inalterable, sino que, por el contrario, es dependiente de una diversidad de factores, fases o estados que llevan a la transformación de algunos de sus elementos constitutivos y, por extensión, a la mudanza del cuerpo/sujeto mismo. Esta transformación no se debe entender en la perspectiva del determinismo científico de occidente, que la presentaría como evolución, desarrollo o progreso (social, cultural, evolución humana, económico, etc.); se debe concebir, más bien, como variación o cambio –micro y macro– de las condiciones en las que se desarrolla la vida. Por supuesto, estas mudanzas se sitúan en contextos temporales que superan las percepciones y las experiencias humanas, ya que la temporalidad de Ima no es la misma que la del tiempo profano del capital, la productividad y la rentabilidad, y por supuesto no es la misma finita temporalidad humana.

Por esto, la premisa de que «el territorio también aprende» se debe situar en el contexto de las transformaciones inherentes al devenir histórico de los territorios. En esta *concepción-vida* es necesario reconocer que el territorio se transforma, que cambia, que se adapta, y que esas adaptaciones corresponden a necesidades concretas impuestas por las nuevas condiciones del entorno que afectan la vida. Es decir, la adaptación no es un acontecimiento arbitrario, ni casual, ni espontáneo; es, más bien, una respuesta concreta a las nuevas condiciones que se imponen o proponen a Ima, entendida como un cuerpo/sujeto vivo integral que reacciona y se adapta a los contextos y realidades a las



que se ve enfrentada. Entonces, es en la dinámica del cambio donde podemos decir que Ima también aprende a adaptarse a las diferentes condiciones que se le presentan, sobre todo cuando se trata de su contacto con los seres-humanos, por cuanto son los seres que más afectaciones le generan, por su vocación atávica a la «domesticación». Es la domesticación uno de los procesos fundamentales a través de los cuales los humanos han “pedagogizado” sus relaciones con Ima.

La domesticación se entiende aquí como un tipo de adaptación, forzada por los humanos, para “controlar la reproducción y/o la sobrevivencia de otro organismo (animal, planta, hongo o bacteria), para así aprovechar con más eficiencia algún recurso que produzca ese organismo” (EGUIARTE ET AL, 2018)¹⁸⁸. Si bien la «domesticación de Ima» es un proceso antropocéntrico, esto no niega su carácter pedagógico. De hecho, la relación entre domesticación y pedagogía ha tenido debates importantes, sobre todo desde el campo de las pedagogías críticas en las que intelectuales como Paulo Freire (1985; 1997) critican las formas como el sistema capitalista (y otros sistemas hegemónicos) han pretendido apaciguar la conciencia individual y colectiva de los sujetos sociales, con el fin de controlarles y acomodarles a los valores hegemónicos vigentes en cada época.

Ahora bien, en lo que refiere al proceso del RISC, los procesos de aprendizaje de Ima se proponen en relación con la capacidad que tiene este cuerpo/sujeto-vivo-integral de adaptarse a la domesticación que se hace de él, muchas veces a través de una lógica productivista, y más recientemente a través de “aprender a escuchar, pedir permiso y agradecer”, tal como lo han enunciado los y las mayores del RISC, con el fin de que Ima oriente el proceso de re-conexión de los Pijaos con su origen.

Es por esto que cuando los Pijaos expresan que son “como la hierba, por más que nos pisen, nos fumiguen, nos corten, nos maltraten, volvemos a nacer” (MAYOR HUMBERTO TAPIERO, 2022); o “como las hormigas, que cuando alguien les quiere quitar el nido se camuflan, aprenden los horarios de la gente, tienen su nido disimulado y

¹⁸⁸ Estudios relacionados con el proceso y la genética de la domesticación identifican que, para el caso de las plantas, la domesticación se ha dado a través de la selección (en cantidad y calidad) de los frutos y semillas. En la domesticación de las plantas también inciden prácticas como la forma como se tratan, recolectan y almacenan los frutos y semillas, así como la depuración de variedades, afectando inclusive la fenología de estos organismos, al punto que “la planta (o el organismo domesticado) ya no puede reproducirse sin ayuda del humano. En este momento se considera que un organismo está totalmente domesticado” (EGUIARTE, 2018, p. 86). Para el caso de los animales, Francis (CITADO POR EGUIARTE, 2018) señala que “el proceso de domesticación es más complejo y variable, depende del uso del animal, pero generalmente se selecciona que los animales sean más fáciles de manejar, menos feroces o peligrosos” (p. 86), así como que sean más productivos, de mayor crecimiento, más veloces, más dóciles, etcétera, según sean las necesidades humanas.



en lugar de salir de día se acostumbran a salir de noche” (MAYOR MANUEL ULCUÉ, 2020); o “como las cucarachas, que nos echaban para afuera y nosotros volvíamos y nos metíamos en el resguardo” (MAYORA CARMENZA AROCA, 2019), lo que hacen es reivindicar las condiciones pedagógicas de la adaptación como parte de las estrategias que ha desarrollado Ima para el sostenimiento de la vida (de su propia vida y la del colectivo). Aquí no solamente los humanos pueden ser considerados como «sujetos de saber» (seres-sujetos-de-conocimiento), sino que también otros seres-no-humanos adquieren aprendizajes relacionados con las transformaciones del entorno.

Esto porque las sabidurías Pijao reconocen el carácter diverso de los seres-sujetos-de-conocimiento que enactúan en Ima, sus ritmos, sus potencialidades, sus des-órdenes, advirtiendo que al existir múltiples seres (de variado tipo, condición, características, ubicados en distintos planos o capas de su *axis mundi*), deben existir, al tiempo, diferentes y complejos tipos de sabidurías vinculadas a estos seres. Los seres no-humanos que cohabitan y enactúan en Ima son reconocidos por los Pijaos en su diferencia, ya que se asume, por ejemplo, que la forma de ser, sentipensar, actuar de los hermanos menores (animales) en el territorio es diferencial a la de los elementales de las plantas, o a la de los dioses del principio del mundo, que a su vez es distinta de la de los Mohanes y Mohanas, o de la del padre Ta (sol) y la madre Taiba (luna). Como señalan Kohn (2013, CITADO POR DE LA CADENA, 2014), esta pléyade de seres diversos no son entidades equivalentes, razón por la cual es necesario explorar las diferentes formas como se gestiona e interactúa el conocimiento entre los seres no-humanos, “en términos de esas características distintivas que los hacen ellos mismos” (p. 92).

Así, Ima en tanto sujeto pedagógico es independiente y autónomo de la «naturaleza humana», y está dotado de un tipo de razón-no-humana con la cual interpreta las situaciones propias del entorno (descifra las condiciones del mundo) para potencializar sus procesos adaptativos (actuar en y sobre el mundo), en búsqueda del equilibrio entre las fuerzas que enactúan en el mundo para el sostenimiento de la vida.

“EN IMA NO HAY COMPETENCIA SINO COLABORACIÓN” O LA COLABORACIÓN COMO ANTÍTESIS DE LA COMPETENCIA

Dimensión relevante: socioambiental y política. ***Conceptos modernos interpelados:*** competencia, productividad, rendimiento, naturaleza, medio ambiente, sustentabilidad.





Figura 72. Fotografía de la entrada de la casa de Diana Isabel Villalba Yate y su familia, ubicada en San Antonio de Calarma. En esta fotografía se ven algunos de los seres-plantas que hacen presencia en el territorio: la veranera, el borrachero, la campanilla, el pino, el eucalipto y el café. Hay otra cantidad de seres que no se ven, aunque están allí, aportando a la reciprocidad y la complementariedad constitutiva del territorio para el buen vivir. (FOTOGRAFÍA: DIANA ISABEL VILLALBA, 2023).

La manaya Diana Isabel compartió un día en su estado de WhatsApp una fotografía del camino de entrada a su casa, ubicada en la vereda El Diamante del municipio de San Antonio de Calarma. Diana Isabel cuenta que entre los seres que se alcanzan a distinguir en la fotografía se encuentran:

el verano [o veranera], que es el moradito que se ve colgado sobre el pino, y hasta cierta altura le da todo el color fucsia o rosadito o moradito y que, por cierto, es una planta medicinal. También está el borrachero [también conocido como cacao sabanero o floripondio] que no está floreado, pero se alcanza a ver. Está el de flores amarillas que se llama campanilla, el que está a un lado que tiene flores rojitas son los lirios, el árbol de pino que también es medicinal, se alcanza a ver el árbol de eucalipto, el rojo doble y algunas matas de café. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON DIANA ISABEL VILLALBA, SAN ANTONIO, JUNIO DE 2023).

Hay otros seres (plantas y animales y espíritus) que no se alcanzan a distinguir en la fotografía, pero que para los Pijaos hacen presencia y conviven colaborativamente en



el territorio. Ahí están las lombrices, las abejas y otros insectos, los animales domésticos, los elementales de las plantas, los dioses del principio del mundo, los mohanes y las Mohanas, en síntesis, todo un ecosistema en el que los seres y existencias que habitan el territorio no solo contribuyen (individual y colectivamente) al buen vivir, sino que se cuidan entre ellos, se crían mutuamente.

Ya hemos hablado en otra *concepción-vida* que en Ima el criterio de «crianza mutua» es fundamental, por cuanto contribuye a la materialización de la reciprocidad y la complementariedad que subyace a las relaciones entre sujetos humanos y no-humanos para el buen vivir, para el bien-estar en el territorio. Aquí lo que queremos resaltar es que la crianza mutua, siendo sinónimo de colaboración, no implica una vocación o disposición intrínseca hacia un orden establecido o hacia la búsqueda de una simetría. Es decir, la búsqueda del equilibrio del mundo seco no se debe entender como la búsqueda y establecimiento de un orden hegemónico, sino como la negación de la competencia como criterio regulador de las relaciones sociales entre humanos, y de los humanos con seres y existencias no-humanas. Es en esta perspectiva que se entienden enunciados expresados por los manayas del RISC, como: “las plantas no compiten entre ellas” o “aunque hay algunas plantas que no se quieren, que no se pueden ver, ellas se ayudan las unas con las otras”.

La colaboración como proceso que implica a una colectividad que realiza actividades para el beneficio común, no necesariamente está planificada, proyectada o calculada, ya que su movimiento fundamental es la aleatoriedad, el des-orden, un tipo de anarquía en la que cualquier forma de orden (sobre todo de orden *gubernamental*) es irrelevante e innecesario, ya que el principio de cooperación o «ayuda mutua» implica, *per se*, descentralización, autonomía, separación en la unidad o, como propuso Kropotkin (2009), un «común acuerdo libre» o «apoyo mutuo» constitutivo de la vida en comunidad por fuera del modo de producción capitalista. Ahora bien, la colaboración para los Pijaos sí tiene una disposición intrínseca hacia la búsqueda del equilibrio, pero esta búsqueda y este equilibrio no se pueden entender como una proyección hacia la simetría, o como una euritmia vital que exige armonía en los componentes del sistema relacional. Para los Pijaos, la búsqueda de equilibrio supera los órdenes normalizados propios del sistema-mundo; es más, el equilibrio como fundamento de la cosmovisión Pijao objetaría la «normalización» de lo social a través de la imposición de órdenes a los individuos (humanos y no-humanos, en este caso) para obligarlos a cumplir con roles sociales



asignados, o a través del establecimiento de marcos fijos de pensamiento y acción que definen lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, lo normal y lo anormal, tal como lo ha planteado Foucault (1998).

En el mundo Pijao, la noción de equilibrio se expresa, más bien, como un proceso en permanente renovación, que se proyecta hacia la búsqueda de un bien-estar que es interpelado constantemente por situaciones sociales, políticas, económicas propias del entorno, y por enfrentamientos ideológicos, culturales, de clase, género, raza, etcétera. Desde esta perspectiva, para los Pijaos la colaboración sería la antítesis de la competencia como fundamento sustantivo del sistema-mundo, de la competencia como motor de la sociedad de mercado, de la competencia como extrañeza del otro que se vuelve un desconocido, un extraño, un bárbaro o pagano o infiel o salvaje susceptible de ser conquistado, cristianizado, colonizado, un otro que puede ser explotado, expoliado, usurpado, violentado de múltiples formas, mientras que la colaboración sería expresión material de la ayuda mutua, manifestación de lo común, signo distintivo del espíritu comunitario.

“REFORESTAR EL PENSAMIENTO Y EL CORAZÓN” O LA BÚSQUEDA DE LA DECOLONIALIDAD DEL SER

Dimensión relevante: onto-epistémica. Conceptos modernos interpelados:
colonialidad, modernización, neoliberalismo, desarrollismo.

Una tarde fuimos a visitar a su casa del resguardo al mayor José María Granados. Estaba solo porque su compañera, la mayora Marle Oidia, había viajado en esos días. Nos ofreció café negro, que era lo único que tenía preparado en ese momento, y nos sentamos a conversar sobre su participación en el proceso del RISC. Dentro de todas las cosas que nos contó, el mayor siempre hacía énfasis en la necesidad de “volver a lo de antes”, para lo cual se requería “dejar”: dejar de sembrar con agroquímicos; dejar de quemar el *joke* (monte o selva); dejar de sembrar semillas modificadas y recuperar las semillas nativas; dejar de cultivar a la manera de los occidentales y más bien recuperar las sabidurías nativas de la siembra; “dejar de pararle tantas bolas [no prestar tanta atención] a los inventos modernos”, y más bien a volver a mirar el cielo para recuperar los ciclos naturales de la vida, de la siembra, de la cosecha, porque “aprender a escuchar el mundo sirve hasta para cortarse el pelo, para hacerse los baños con plantas y hasta para hacer el



amor y tener los hijos”, porque la época en que se decida tener hijos determina que nazcan hembras o machos, según explica el mayor Granados, cuestión reafirmada por Diana Isabel Villalba, quien comentó que “en mi familia hemos aplicado esos ciclos, y miren que todos los hermanos tenemos hijos en parejas de niño y niña”.

“Dejar de hacer” tanta cosa que afecta a Ima es resistir. Y para eso, lo que se necesita es “reforestar el corazón y el pensamiento”, porque como nos dijo ese día el mayor Granados con esa voz enérgica que lo caracteriza, agredir el territorio, des-enmontarlo, es como sacar la mente y el corazón de Ima:

Cuando des-enmontamos no es sólo lo que se pierde en vegetación y en animales y en espíritus y elementales. Es el conocimiento de esa vegetación y esos animales, y la sabiduría sobre los dioses y espíritus que habitan el monte [el *joke*] lo que también se está perdiendo. Miren compitas todo lo que se pierde por ganar unos metros más de potrero o de parcela. Nos la pasamos quemando y envenenando sin saber que nos estamos matando a nosotros mismos, compañeros. Por eso lo que tenemos que hacer es reforestar nuestro pensamiento y nuestro corazón. (DIÁLOGO TESTIMONIAL CON MAYOR JOSÉ MARÍA GRANADOS, SAN ANTONIO, JUNIO DE 2022).

Es claro que la reforestación de la que hablan el mayor Granados y otros manayas en el RISC no es solo la del territorio, pero comienza ahí, ya que sin la reforestación del territorio no se puede reforestar el sentipensamiento humano. Decir que se reforesta el corazón y el pensamiento de los manayas sin reforestar a Ima es pura palabrería. Es en la acción misma de reforestar el territorio, de recuperar espacios del territorio para la vida, donde se consigue la reconexión con Ima. Y esta es una labor que implica tiempos largos, porque haber potrerizado y parcializado Ima llevó a que se afectara su fertilidad, o sea, su capacidad para producir vida. Ahora, ¿por qué reforestar y no “refaunizar” o “rehidrificar” el territorio, el pensamiento y el corazón?, ¿cuál es la importancia de la floresta, de los bosques, en la trama que sostiene la vida?

Los manayas señalan que por supuesto todos los seres y existencias que habitan Ima son importantes en el propósito de la vida, pero hay algunos elementos particulares de los *jokes* que los hacen especiales en lo que refiere a la recuperación de las conexiones de los seres humanos con Ima, sobre todo en un contexto como el del municipio de San Antonio, donde desde hace más de ciento cincuenta años se ha presentado una profunda intervención del capitalismo agroindustrial en el territorio y en la construcción de las subjetividades humanas respecto al espacio habitado, a través del proceso de «colonización cafetera» que “además de transformar las bases de la economía del país, insertándolo en las dinámicas del naciente mercado global, constituyó nuevos referentes



socioculturales, políticos e institucionales (...) que definieron buena parte de la identidad colombiana a lo largo del siglo XX” (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2023, p. 6).

Para enfrentar esta lógica, los manayas del RISC han venido recuperando memorias ancestrales respecto a las sabidurías relacionadas con Ima, y en este proceso se reveló un ser/actante fundamental: el *joke*. El *joke* es importante porque es un ser-no-humano que, además de haber permanecido en el territorio, ha logrado permanecer en el pensamiento y el corazón de los Pijaos. Además, en el *joke* se han sabido guardar otros seres y existencias no-humanos que cohabitan Ima, así como sus sabidurías. Para los manayas del RISC, el *joke* es un ser con presencia y agencia en el territorio:

en el *joke* se ubican sitios sagrados para el encuentro de los Pijaos con los dioses y diosas del principio del mundo, como lo contó el mayor Humberto Tapiero, por lo que cumpliría la función de hogar o casa. Es, al tiempo, morada de seres-otros que habitan la naturaleza, ya que en él se guardan especies animales y vegetales claves para la vida social, cultural, espiritual e incluso económico-productiva de los Pijaos, por lo que cumple la función de protector o guardián biocultural. Por ello está relacionado con el entramado social, cultural y biológico que posibilita, junto con otros actantes, la existencia del territorio y sus potencialidades para la vida. (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2023, p. 10).

Entonces, frente a la desertificación del territorio, del pensamiento y del sentimiento humanos, volver la mirada, el corazón, el pensamiento y la acción sobre el territorio crea las condiciones para volver a fertilizar a Ima, esto es, para repoblar el territorio de *jokes* y la mente con ideas que parezcan bosques, ideas en las que haya una gran variedad de pensamientos y voces, en las que dialoguen diferentes seres y existencias para conseguir un bien común, en el que se regulen los procesos sociales y biológicos bajo criterios de apoyo, cooperación, solidaridad, y no a través de la competencia como lo impone el capitalismo. Lo que proponen los manayas del RISC respecto a la reforestación del pensamiento y el corazón, es volverse a situar en este mundo terrano a la manera de los *jokes*, que reciben y guardan conocimiento, que convocan y hospedan a seres diversos, donde confluyen sentipensamientos para el cuidado de la vida. Y estas ideas, como los bosques, tienen que ser diversas, tienen que estar interconectadas y ser interdependientes, y tienen que estar dispuestas para la defensa de la vida y la crianza mutua. Incluso esta idea de la «reforestación del pensamiento y del corazón» podría ser interpretada como alternativa a lo que Santiago Castro-Gómez (2012) ha llamado la «desertificación del mundo de la vida»:

De lo que se trata hoy día, primero que todo, es de hacer retroceder la mercantilización de la vida por fuera del ámbito de la cotidianidad. Me gustaría usar aquí una metáfora ecológica. Los procesos de modernización/colonización durante los últimos 500 años han terminado provocando una desertificación del mundo, una especie de saharización de la vida cotidiana para millones de personas en todo el planeta, sobre todo en las grandes



ciudades. Pues bien, de lo que se trata hoy día es de hacer retroceder esta desertificación y empezar a recuperar y “arborizar” esos ámbitos colonizados. Si se puede hablar de una agenda política para el siglo XXI, diría que ella debiera ser la reforestación del mundo de la vida. Ese proyecto es lo que yo llamo la “decolonialidad del ser” (p. 14).

Para el mayor Granados y otros manayás Pijaos del RISC, el proceso de reforestación de Ima para la reforestar del pensamiento y el corazón, es concreto: hay que reforestar la vegetación nativa del territorio, para que vuelvan los animales/hermanos menores, los elementales de las plantas, los espíritus y los dioses. Para ello hay que recuperar los conocimientos vinculados a la vegetación, a los animales, a los dioses y espíritus que habitan el *joke*. Esta recuperación implica que se deje de quemar el territorio y que se deje de usar agroquímicos en los cultivos. También se requiere colocar límites a la expansión productivista en el territorio, que se limiten los potreros y parcelas, usando lo estrictamente necesario para el sustento familiar y comunitario.

Esto lleva, al tiempo, a recuperar a Ima como sujeto y como idea. A Ima se llega, inicialmente, reforestando el pensamiento y el corazón, esto es, recomponiendo los sentipensamientos respecto a la Madre tierra, lo que lleva a dejar de verla como simple recurso productivo para volver a tratarla como la persona que es. Este enfoque de reforestar el pensamiento y el corazón es importante porque descentra la atención del logocentrismo imperante en la sociedad moderna occidentalizada, y reivindica la trascendencia de los sentidos, de los sentimientos, de los vínculos afectivos tanto territoriales como comunitarios.

“USTEDES AGREDEN A IMA Y A NOSOTROS NOS TOCA SALVARLA” O LA RESPUESTA ÉTNICA A LOS CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES

Dimensión relevante: ecológica, socioambiental. ***Conceptos modernos interpelados:*** sostenibilidad, sustentabilidad, economías verdes, capitalismo verde, conservación.

“Ustedes son tramposos porque dañan la Madre tierra, pero nos dejan a los indígenas la responsabilidad de cuidarla”, le dijo en una reunión pública un joven Pijao a un funcionario de Cortolima, la entidad que se encarga de administrar, regular y velar por el medio ambiente y los recursos naturales renovables del Departamento del Tolima. El debate que proponía el joven era frente a las licencias ambientales que Cortolima está otorgando a empresas multinacionales interesadas en explotar proyectos mineros en el departamento, y frente al impacto negativo que estas actividades mineras a gran escala tienen sobre los territorios y comunidades. Al tiempo, la Corporación dice estar



comprometida con el cuidado del medio ambiente a través de programas como “+Verde, Pagos por servicios ambientales¹⁸⁹” y “Negocios verdes¹⁹⁰”, que buscan vincular a los ciudadanos en actividades que, según la institucionalidad ambiental, contribuyen en la preservación y restauración de áreas y ecosistemas estratégicos en el departamento.

En este debate se revela cómo funciona, a nivel local y regional, la estructura contemporánea de los conflictos socioambientales que afectan al mundo, así como las estrategias de re-existencia que comunidades locales vienen proponiendo y ejecutando frente al neo-extractivismo neoliberal. Por ejemplo, a través de procesos como el del grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» del RISC, se vienen indagando por los saberes propios Pijaos relacionados con el territorio, el ambiente y la naturaleza, también con el propósito de incidir sobre las formas de producción de conocimiento científico en el campo de los conflictos socioambientales. Es decir, el ejercicio de recuperación de sabidurías propias locales aspira a influir en la producción de pensamientos-otros que sobre la naturaleza ya se vienen produciendo en escenarios occidentales: universidades, centros de investigación, etc. Y parte de ese ejercicio tiene que ver con el re-conocimiento de los actores y factores que están incidiendo en la crisis ambiental, así como en la re-focalización de las responsabilidades y de las acciones que lleven a la superación de las crisis ecológicas planetarias, regionales y locales, porque, como decía el manaya Jerónimo Guzmán (2022) en una reunión de autoridades Pijao de San Antonio: “no puede ser que mientras nosotros sembramos agua y sembramos vida aquí en la cordillera, hayan otros que por allá lejos se quieren aprovechar de nuestros recursos, para lucrarse destruyendo a la Madre tierra. Eso no puede ser posible, compañeros”.

No es extraño, entonces, que estas expresiones locales de defensa territorial, que son luchas por la recuperación de Ima y en defensa de mundos-otros complejos y de sus sabidurías, que se ubican en el centro de las luchas frente a los poderes hegemónicos actuales, lo que hace que las discusiones y la defensa misma de la naturaleza esté profunda e indefectiblemente relacionada con la configuración de las identidades políticas del siglo XXI (PALACIO, 2006, p. 12). Un buen ejemplo de esto es la resistencia de las

¹⁸⁹ Los *Pagos por Servicios Ambientales* son “un incentivo económico en dinero o en especie que reconoce (...) las acciones de preservación y restauración en áreas y ecosistemas estratégicos, mediante la celebración de acuerdos voluntarios entre los interesados y beneficiarios de los servicios ambientales”, según el Decreto 870 de 2017 (MINAMBIENTE, 2017).

¹⁹⁰ Se considera un *Negocio Verde* a las “actividades económicas en las que se ofrecen bienes o servicios que generan impactos ambientales positivos e incorporan buenas prácticas ambientales, sociales, económicas con enfoque de ciclo de vida, contribuyendo a la conservación ambiental como capital natural que aporta al desarrollo del territorio” (MINAMBIENTE, 2022).



comunidades populares y campesinas de los municipios de Cajamarca y Piedras, en el Tolima, en contra de la empresa minera multinacional sudafricana AngloGold Ashanti, que desde el año 2003 llegó a los territorios con el fin de implementar el proyecto minero aurífero conocido como “La Colosa”, el cual alcanzó a desarrollar su fase de exploración hasta el mes de marzo de 2017, cuando la comunidad del municipio de Cajamarca, donde se ubicaría la mina, decidió decir no a la minería en su territorio, a través de una consulta popular.

Unos años antes, en julio de 2013, la comunidad de Piedras (Tolima), un municipio ubicado a casi 100 kilómetros de la mina, mediante la primera consulta popular anti minería realizada en Colombia, había rechazado la propuesta de la AngloGold de colocar en su territorio las “piscinas” para el lavado del material resultante de la explotación de “La Colosa” y la extracción final del oro¹⁹¹. En estos procesos de resistencia y movilización social regional, que fueron apoyados por el pueblo Pijao, las luchas comunitarias se focalizaban en la defensa del territorio, del agua, de la vocación agrícola de las comunidades y de las autonomías ciudadanas sobre la decisión del rumbo que debería tener el desarrollo de los municipios, mientras que la AngloGold (con la anuencia del gobierno nacional, ministerios y otras instituciones que avalaban sus proyectos y otorgaban arbitrariamente títulos mineros) reclamaba su derecho a invertir, su derecho a “contribuir en el desarrollo de las comunidades”, su derecho a “generar empleos”, su derecho a implementar una minería moderna y responsable que “demuestra que sí es posible hacer minería, ganadería, comercio y agricultura en una misma región generando así más empleo, desarrollo y prosperidad local” (ANGLOGOLD, S.f.).

Como se ve desde este ejemplo regional, la lucha por la defensa del territorio y sus “recursos” traen al debate temas como la eco-gubernamentalidad, la conservación, la “securitización” de los temas ambientales, la administración y productivización de la biodiversidad, la apropiación jurídico-política de la naturaleza y la “justicialización” global de los conflictos ambientales territoriales, la instrumentalización de las comunidades locales defensoras del ambiente, entre otros (PALACIO, 2006;

¹⁹¹ En esta época algunas organizaciones sociales que nos encontrábamos en la ciudad de Bogotá apoyamos el proceso de la Consulta Popular y su defensa, ya que el Gobierno Nacional de Juan Manuel Santos, que tenía como uno de sus ejes de desarrollo la “locomotora minera”, pretendía desconocer los resultados de este ejercicio ciudadano, bajo el argumento de que los ciudadanos no podían decidir sobre “recursos del subsuelo”, por ser esto potestad exclusiva del gobierno. En este apoyo realizamos el documental «Resistencia AntiMinera: Piedras no se vende», que retrata cómo “el 99,2 por ciento de los habitantes del Municipio se negó, en Consulta Popular realizada el 28 de julio de 2013, a que en su jurisdicción se ejecuten actividades mineras relacionadas con la explotación de oro”. [VER DOCUMENTAL AQUÍ](#).



GUDYNAS, 2010; CASTRO, 2015, 2018; MACHADO ARÁOZ, 2017; SVAMPA, 2019), además de los ya consabidos conflictos relacionados con la apropiación espuria de los recursos naturales y su usurpación a las comunidades locales, la contaminación, el calentamiento global y cambio climático.

En esta *concepción-vida* los Pijaos critican la estructura (sociopolítica y epistémica) con la cual se define su lugar y su papel en la discusión sobre la preservación de la naturaleza y sus recursos. Los manayas consideran que está bien que se les identifique como “cuidadores de la Madre tierra”. El problema, según plantean, es que no se comprenda la profundidad de lo que para ellos significa el cuidado y la crianza mutua del territorio. Pareciera que esa figura del “cuidador” se concibe por muchos como un asunto puramente instrumental, parecida a la figura del “guardaparques” que, en Colombia, contribuye a la conservación de las áreas protegidas (parques nacionales naturales y otros) y que dice trascender “fronteras, ideologías, religiones, culturas, etnias y estratos sociales y económicos”, es decir, des-socializa y des-politiza la función del cuidador, esperando un rol pasivo en cuestiones que son estructurales frente al contexto que genera los conflictos.

Al contrario de esto, lo que se expresa en esta *concepción-vida* es un llamado a la coherencia y el compromiso de aquellos que aprecian y valoran el cuidado que los pueblos indígenas hacen de Ima. Este aprecio se debe convertir en acciones cotidianas que contribuyan en la transformación del sistema de valores y relaciones con la naturaleza. También es un llamado, interno y externo, a revalorar el papel de “cuidadores” que cumplen los indígenas. A nivel interno, asumir que efectivamente son eso y actuar en consecuencia, ya que, como han contado los mayores y mayores, hay algunas prácticas modernas que los Pijaos han adaptado y adoptado en el territorio, que atentan contra Ima: fumigaciones, quemas, corte indiscriminado de madera, potrerización del territorio, entre otros.

Y a nivel externo, un llamado a que la sociedad mayoritaria deje de ver a los indígenas como “salvajes subdesarrollados”, como “pobres indios”, como personas que no han logrado (y no lograrán) desarrollarse, progresar, civilizarse, modernizarse, razón por la cual quieren seguir viviendo en el monte como animales. Según dicen los manayas, este es el pensamiento de algunas personas respecto a los pueblos indígenas, razón por la cual lo que en principio pareciera un halago (ser cuidadores de Ima), termina siendo una ofensa. Los y las manayas saben de su lugar y de su función, e intentan aportar desde sus



acciones a la recuperación del equilibrio del mundo seco, pero se requiere del concurso, el respeto, el reconocimiento y la colaboración de la sociedad mayoritaria, para que las acciones de cuidado de Ima sean efectivas, tal como lo requiere hoy el planeta.

“AQUÍ NO HAY TIERRAS BALDÍAS” O EL DESPOJO A TRAVÉS DEL VACIAMIENTO PRODUCTIVISTA DE LOS TERRITORIOS

Dimensión relevante: político territorial. Conceptos modernos interpelados: terrenos baldíos, usurpación de tierras, ordenamiento territorial.

“En este país no hay tierras baldías”, dice el manaya Jerónimo Guzmán (2022) en una entrevista que el grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» estaba realizando al gobernador de la parcialidad Pijao de Palmira Alta, Luis Alberto Hernández:

Eso que la oligarquía llama tierras baldías son los territorios ancestrales indígenas. Y ahora dicen que son baldías porque les interesa apropiarse de nuestros territorios, como lo han hecho desde hace siglos. Antes decían que los indígenas éramos salvajes, que éramos perezosos y que por eso no merecíamos tener tierras, que las desperdiciábamos, pero era una estrategia para despojarnos de nuestros territorios y así criminalizar nuestra lucha ancestral. (DIALOGO TESTIMONIAL JERÓNIMO GUZMÁN Y GRUPO TPP, SAN ANTONIO, JULIO DE 2022).

Si bien los baldíos no son un problema que afecte directamente a los habitantes del municipio de San Antonio de Calarma –donde son pocos los terrenos baldíos, ya que el territorio ha sido completamente colonizado–, los Pijaos no se excluyen de esta discusión por considerarla importante frente a las disputas territoriales en Colombia. Detrás de esta discusión no sólo hay un interés material sobre la propiedad/apropiación territorial, sino que también hay una disputa onto-epistémica. En lo material, no hay que olvidar que en la Colombia del siglo XXI el tema de las “tierras baldías” ha entrado con fuerza en el debate público desde dos perspectivas: en primer lugar, desde la apropiación ilícita de tierras que sectores sociales poderosos han hecho a través de la figura de “tierras baldías”. Quizás el caso más significativo en los últimos años sea el del ex presidente Álvaro Uribe Vélez, quien se habría apropiado de un predio considerado como “bien baldío de la nación”:

Desde el aire, se ve cómo el lindero de la finca El Laguito 2 –que tiene un área de 8,3 hectáreas, es decir, 83.400 metros cuadrados– forma un hexágono en medio de un terreno mayor de 70 hectáreas, ubicado entre los municipios de Montería y San Carlos (Córdoba). Laguito 2 le pertenece a la Sociedad Agropecuaria el Ubérrimo, la misma empresa que administra una hacienda con ese mismo nombre en Montería, y reconocida como la propiedad más famosa del expresidente Álvaro Uribe Vélez y su familia en Córdoba.

Justamente Laguito 2 aparece en un auto expedido el pasado 28 de julio [de 2022] por la Agencia Nacional de Tierras (ANT) en el que la entidad concluye que la propiedad tiene



“naturaleza jurídica de bien baldío”. La conclusión llama la atención porque los baldíos le pertenecen al Estado y, en caso de ser adjudicados, solo se les pueden entregar a algunas comunidades indígenas, campesinas o afrocolombianas, condiciones con las que no cumple el exmandatario y líder del Centro Democrático ni su familia. (RÍOS, 2022).

Por otro lado, el debate sobre baldíos adquiere nueva vigencia en el contexto de las elecciones presidenciales de 2022, cuando el entonces candidato progresista Gustavo Petro Urrego posicionó en el debate público la discusión sobre las políticas de redistribución de la tierra que requiere el país, llamando la atención sobre el hecho fáctico de que buena parte de los móviles del conflicto social y armado interno colombiano se han situado en “el problema de la tierra¹⁹²”, proyectando la necesidad de realizar una reforma agraria integral y popular en el país. Y es aquí donde adquiere relevancia el enfoque onto-epistémico sobre lo territorial, ya que frente a la posibilidad de una reforma agraria integral que reconozca la composición multiétnica de la nación colombiana, las comunidades indígenas del Tolima han venido discutiendo las implicaciones de la política de “baldíos”, con el interés estratégico de que muchos de los territorios así considerados les sean adjudicados como parte de una política de reparación histórica a la que, consideran, tienen derecho. Ahora bien, desde la perspectiva indígena la discusión sobre los “baldíos” adquiere significados distintos a las que se proponen desde las instancias oficiales, desde donde se entiende que “son bienes de la Unión (o baldíos) todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño” (ART. 675 DEL CÓDIGO CIVIL). Por supuesto, se entiende que la noción republicana del “baldío” está supeditada a la lógica de la propiedad (privada), cuestión que contradice la vocación colectiva y comunitaria que sobre la tierra/territorio tienen los pueblos indígenas.

Entonces, la equidad de la propiedad de la tierra se reduce, en la perspectiva occidental, a una variable estadística que explica por qué algunos sectores de poder en Colombia consideran que los pueblos indígenas son “terratenientes”. Un ejemplo representativo de esta situación fue la declaración de José Félix Lafaurie, presidente ejecutivo de la Federación Nacional de Ganaderos de Colombia (Fedegán), quien publicó en la red social Twitter que: “las comunidades indígenas tienen la cuarta parte de la tierra en Colombia (28,9 millones de hectáreas) y no hay un registro claro de cómo aportan a la economía nacional”, replicando la tesis impulsada desde el primer gobierno de Álvaro

¹⁹² Un reportaje del portal La Silla Vacía sobre terrenos baldíos y reforma agraria en Colombia señala que, de acuerdo con la Unidad de Planificación Rural Agropecuaria (UPRA), “el Gini de tierras alcanza el 0.86, lo que representa casi la desigualdad absoluta. Según la Encuesta Nacional de Calidad de Vida, en 2011 solo el 36,4% de los hogares del campo tenían tierra y, en 2017, el 10% de quienes más tierra tienen ocupan 7 veces más área de la que tendrían en un escenario de absoluta igualdad” (GÜIZA, BAUTISTA & UPRIMNY, 2022).



Uribe Vélez (2002-2006) respecto al acaparamiento de tierras por parte de los grupos étnicos: “los resguardos tienen más del 27% del territorio del país, para una población que no llega al 3,4% del total”, decían el expresidente y sus ministros (GONZALEZ POSSO, 2019, p. 7).

En contraposición, los pueblos indígenas se sitúan en la perspectiva del cuidado, de la relacionalidad radical, de la reciprocidad y la complementariedad en relación con los territorios-vida que habitan, recuperan y defienden. Y por estos motivos interpelan la noción de “baldío”, al considerar que además de situar la discusión en el ámbito de la “propiedad” (privada), es un concepto profundamente ligado a la idea de “vacío”, de “lugar desocupado”, de “sitio ocioso” y, por lo tanto, disponible para los intereses productivistas y rentistas del capital. Frente a esto, los Pijaos defienden la idea de que ningún territorio puede ser considerado como un espacio vacío, por varios motivos. El primero es que todo espacio territorial debe ser visto como territorio-vida, es decir, territorio dispuesto potencialmente para la vida, ya sea humana o no-humana. Y para ellos es claro que el sesgo productivista propio del dominio del capital, niega la importancia ecológica de los territorios-vida como territorios “repletos de vida”.

En segundo lugar, los manayax defiende la idea de que los territorios-vida están habitados por memorias ancestrales que se ubican, principalmente, en los lugares sagrados, que pueden ser montañas (como la Serranía de los Abechucos, el Cerro de Pacandé, entre otros), aguas, cuevas, cementerios donde se encuentran las tumbas en las que fueron sembrados los ancestros. En todos estos lugares confluyen energías elementales que orientan el proceso de recuperación de Ima para los Pijaos. En este sentido, los llamados “terrenos baldíos” son, más bien “espacios quietos”, lugares que se dejan descansar de la intervención y la presencia humana, ya que en ellos reposa “lo sagrado-ancestral”.

En tercer lugar, los territorios-vida son concebidos por los Pijaos como “actantes/espacios improductivos”, territorios re-existent a las lógicas desarrollistas, productivistas, rentistas del capital, por lo que son, como se ha señalado, lugares dispuestos para el sostenimiento y el cuidado de la vida más allá del capitalismo. Un ejemplo de “actante/espacio improductivo” es el *joke* Pijao:

El *joke* en tanto actante es un territorio-vida, es decir, hace parte del conjunto de lugares del territorio que son destinados a actividades distintas a la producción capitalista, y se les entiende como espacios potenciales para la preservación de la vida en todas sus dimensiones. Es un lugar donde reposa la vida, lugar donde se resguardan las condiciones



propicias para la vida humana y no humana. (...) Los territorios-vida obligan una serie de prácticas de re-conocimiento particulares sobre el sostenimiento territorial. Para el caso del *joke*, es un espacio que debe ser guardado, defendido, inhabitado, intransitado por los humanos en su cotidianidad. Solo se puede entrar en él en condiciones especiales, habiendo solicitado y obtenido permiso de sus dueños espirituales (ORTIZ GORDILLO ET AL, 2023, p. 11).

Esta “improductividad territorial” se propone como estrategia de re-existencia, frente a las pretensiones de “vaciamiento” de los territorios-vida gestionadas desde el sistema-mundo, pretensiones que buscan desocupar física y simbólicamente los territorios-vida, para colocarlos al servicio del capital. En Colombia las estrategias de vaciamiento territorial han estado vinculadas, de manera directa, con las dinámicas del conflicto armado interno: el despojo, el desplazamiento forzado, el asesinato de líderes (muchos de ellos afines a procesos de restitución de tierras y líderes ambientales), amenazas, etc., tal como señala Saffon (2021), quien calcula que en Colombia “más de cinco millones de hectáreas (10 % de la superficie económicamente explotable de tierra) han sido abandonadas o transferidas bajo coerción”.

Frente a este panorama, los Pijaos proponen que la discusión sobre los “baldíos” se traslade, más bien, al debate de los territorios históricamente despojados a los pueblos indígenas, para que se reconozca su función como cuidadores de Ima; y que se reconozca que, en esta función de cuidadores, los indígenas han tenido que entrar en la dinámica de la recuperación territorial a veces usando las vías legales, otras veces a través de la fuerza, con el fin de evitar nuevos procesos de despojo. Y en ese proceso de re-existencia territorial, revelan algunas de las contradicciones del sistema-mundo, como aquella en la que la sociedad mayoritaria dice reconocer que los pueblos indígenas son “guardianes de la naturaleza”, al tiempo que los despojan de sus territorios, los consideran terratenientes o restringen su participación en instancias de planificación y toma de decisiones frente a temas estratégicos como, por ejemplo, el ordenamiento territorial.

“NO HABLAMOS DE REVOLUCIÓN SINO DE DEVOLUCIÓN” O LA ANCESTRALIDAD EN EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA

Dimensión relevante: Política. ***Conceptos modernos interpelados:*** actualidad, participación política, incidencia pública, legalidad / legitimidad.

“A nosotros nos han señalado de guerrilleros, de paracos, de ladrones, de asesinos, de narcotraficantes, de todo lo que se le ocurra nos han dicho que somos”, comentó un



manaya Pijao de San Antonio de Calarma en medio del debate electoral presidencial de 2022, aclarando que:

hay gente que no ha entendido nuestra lucha. No es que nosotros no hayamos estado en los partidos [políticos] y que no hayamos tenido aliados políticos, claro que los tenemos; incluso nos hemos equivocado y hemos apoyado a gente que después terminó hasta en la cárcel, pero es que ese no es el centro de nuestra lucha. A nosotros nos han estigmatizado casi siempre como izquierdistas, pero es que nosotros no estamos interesados en la revolución sino en la devolución de lo que era nuestro, de nuestra ancestralidad, de nuestros territorios ancestrales; esa es nuestra pelea en serio y para eso necesitamos aliados. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON MANAYA RISC, SAN ANTONIO, ABRIL DE 2022).

En esta *concepción-vida*, los Pijaos colocan el centro de interés de sus luchas en el proceso de recuperación de Ima como reivindicación «ancestral». Ancestrales son las luchas, porque ancestrales son las circunstancias que generaron las problemáticas que aún vive el pueblo Pijao y otros grupos étnicos en Colombia y Abya Yala, sobre todo lo que tiene que ver con las disputas territoriales y culturales para poder permanecer como Pijaos en el mundo seco, y mantener el equilibrio entre lo frío y lo caliente, tal como manda la tradición de origen, más allá de la polarización política entre izquierdas y derechas que en Colombia ha sido una constante, y que también ha incidido en los cincuenta años del proceso de recuperación de Ima en San Antonio de Calarma.

Aquí la devolución tiene que ver con «volver al origen», porque “a nosotros no nos quitaron todo, nos quedaron nuestra tradiciones y nuestra cultura ancestral, nuestra memoria, nuestros usos y costumbres, y todo siguió siendo de nosotros y por eso es que hablamos de devolución, que nos devuelvan lo que es nuestro”, según reclama el manaya Pedro Patiño (2022), para quien es necesario de-volverse a las tradiciones y la ancestralidad Pijao que ha permanecido escondida, enterrada, ocultada, camuflada, a través de los rastros de sabiduría ancestral que re-existen en Ima: para que el Mohán y la Mohana reaparezcan y vivan planamente en el mundo y para aquietar, hasta donde sea posible, la aculturación; para que el territorio sea poblado y mantenido según los principios de la chicha, bebida sagrada que tiene consigo propiedades de lo frío y lo caliente, o sea, es una bebida equilibrada; para que la forma propia de gobierno reconozca las leyes del convite Pijao, esa manera nativa de organización y movilización social que tiene como principios la unidad, la autonomía, la igualdad y el territorio.

Aquí «la ancestralidad» para volver al origen hace parte de los argumentos con los que el pueblo Pijao agencia, social y políticamente, sus reclamaciones sobre el territorio, sobre la autonomía jurídico-política, sobre la unidad organizativa y de movilización. Por ejemplo, en el RISC los manayas son insistentes en que el territorio



recuperado (finca Las Delicias) hace parte del territorio ancestral Pijao (según la Escritura Colonial 657 de 1621, donde se establecen los límites del Gran Resguardo Ortega y Chaparral), por lo que contar con ese territorio implica al Pijao tener la posibilidad de vivenciar los usos y costumbres diferenciales de su cultura, tal como lo expresa un manaya del RISC que fue víctima de desplazamiento forzado y tuvo que salir un tiempo del territorio:

A mí me tocó salir corriendo del territorio, y yo lo único que quería desde que me fui era volver. (...) Si no estamos en el territorio no somos nosotros mismos, no podemos ejercitar nuestra cultura y nuestras tradiciones como lo hicieron nuestros ancestros. Es que no es lo mismo ser indígena aquí en el territorio que en Bogotá o en Ibagué. Mire que los que han tenido que salirse del territorio por diferentes motivos la han pasado mal, muy mal, porque uno se siente como desprotegido, como que algo le hace falta, como que ese mundo al que uno llega es otro mundo. Y uno lo único que quiere es devolverse para su casa, para su territorio, allá con sus vacas y sus matas y también con su cultura, con la medicina, con la familia toda. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON MANAYA RISC, SAN ANTONIO, NOVIEMBRE DE 2020).

La devolución en tanto “reclamación de lo que se considera propio y que fue arrebatado” y como “acontecimiento de-volver al territorio” para el caso de aquellos que han tenido que salir forzosamente de él, está en la matriz del proceso de recuperación de Ima, porque exhorta a la recuperación de la propiedad y del equilibrio de los territorios ancestrales. Se trata de recuperar la tierra habitada por los ancestros y los saberes vinculados a ella, razón por la cual se reclaman como propios «estos» territorios y no «otros». Cuando la mayora del RISC Marle Oidia Vera cuenta que: “para nosotros los Pijao son importantes nuestras plantas medicinales porque ellas son vida, porque es medicina natural y ancestral que nos enseñaron nuestros ancestros desde hace mucho tiempo atrás, con las plantas que tenemos aquí”, está reivindicando la importancia del lugar (del «aquí»), más allá del «espacio» en general. No se trata, entonces, de “recuperar tierras”; el proceso de recuperación de Ima tiene que ver con la recuperación, en tanto devolución, de los «territorios ancestrales», que es donde están inscritas las memorias del pueblo Pijao.

En alguna oportunidad se conversó con algunos manayas del RISC sobre la posibilidad de que la ANT les ofreciera trasladarse a «otros» territorios, en cambio de la finca Las Delicias en proceso de recuperación desde el año 2021. En coro respondieron que las tradiciones que sus ancestros les enseñaron están vinculadas con «este» territorio, no con otros, cuestión que evidencia la relación irreductible entre el territorio, los seres que le habitan, las prácticas que allí se realizan y las relaciones que se establecen entre todos estos elementos constitutivos de los procesos de territorialización, al contrario de



lo que se piensa desde la institucionalidad instrumentalizada que considera que en los procesos de disputa territorial lo único que interesa a los reclamantes (en este caso, a los recuperadores de Ima) es “tener territorio”, más allá de los lazos de familiaridad que los Pijaos puedan tener con Ima, la Madre tierra.

En respuesta a este tipo de discursos instrumentales institucionalizados, el criterio de devolución actúa como recurso reivindicativo de «lo ancestral» en la discusión territorial, pero también como antídoto frente a los desequilibrios que estos pensamientos generan en la comunidad, porque las luchas territoriales también tienen que ver con la defensa de la identidad, y con la de-evolución del “ser indígena”. Hablamos de «de-evolución» en el sentido de reconocer que lo que se devuelve (el territorio), aquellos que devuelven (los “propietarios”) y a quienes se devuelve (el pueblo Pijao) han evolucionado en el proceso de lucha por la reivindicación de derechos territoriales diferenciales. Ni el territorio ni los sujetos reclamados y reclamantes permanecen de la misma manera en el proceso, hay una evolución (positiva o negativa), tal y como se demostró en el capítulo de periodización del proceso de recuperación de Ima en San Antonio de Calarma. Por esto, en el proceso actual de de-evolución que reclaman los Pijaos del RISC, el reconocimiento de la identidad cultural es fundamental, porque la colonización “no sólo nos dañó el territorio, nos alteró la cultura, nos quitó la autonomía, y ahora pretenden ser los dueños de saber quién es indio y quién no” (CRIT ET AL, 2002, p. 49), así como la institucionalidad pretende saber cuál es el lugar que le corresponde a los indígenas, más allá del arraigo ancestral que puedan tener con el territorio, con Ima.

En síntesis, el principio de ancestralidad en relación con el territorio está asociado a expresiones históricas, culturales, económicas, políticas y geográficas, que se concretan en las formas y expresiones de vida Pijao, y que son anteriores a las impuestas por la forma de vida occidental. Esa concreción está dada en los lugares sagrados, en el conocimiento de los ciclos estacionales que determinan épocas de siembra y cosecha de alimentos, y de las zonas de refugio que permitieron el ocultamiento de los Pijaos frente a las huestes invasoras; la territorialidad está en la siembra de los mayores y mayores que dejan este plano de la existencia y cuyos cuerpos reposan en los cementerios indígenas. Son múltiples las maneras en las que se concretan los procesos de territorialización, y es claro que el territorio para los indígenas tiene un significado que está más allá de las lógicas del sistema-mundo, porque como señala López Martín (2016): “no representa solo el espacio físico como cosa material, sino que tiene un valor inmaterial que es la relación



con sus antepasados, con la cultura, con la espiritualidad y su conexión con la naturaleza” (p. 2).

Es a través del proceso de recuperación de Ima que los Pijaos del RISC agencian la de-evolución de sus territorios, de su cultura y de su ancestralidad, en el entendido de que el territorio recuperado, la sociedad actual y ellos mismos son distintos a sus ancestros, han evolucionado. Pero a pesar de los cambios evidentes, se reivindica a Ima como aquel ser-lugar en el que los Pijaos del RISC quieren ser, estar y sentipensar a su propia manera, donde quieren vivir para contribuir en la recuperación del equilibrio del mundo seco y volver al origen.



CONSIDERACIONES FINALES

A photograph showing a person's hands holding a large, rough, brown sculpture. The person is wearing a blue and white striped shirt. The background is a wooden wall with a small blue and white object hanging on it. The sculpture is made of a textured material, possibly clay or wood, and has a somewhat abstract, organic shape. The person's hands are positioned to support the sculpture from below and the sides.

Escultura encontrada por la comunera Isabel Patiño
en la finca Las Delicias (en proceso de liberación).
En la foto el comunero Silverio Rivera.

CONSIDERACIONES FINALES

Está finalizando enero de 2019. Estoy en la parcela de Jerónimo y Sirley en “la recuperación”, en la finca Las Delicias. Allí los manayax tienen una casa campesina, construida con madera y piso de tierra. Luego de una extensa conversa, nos preparamos para el almuerzo que preparó Sirley: frijoles, arroz, plátano frito, carne y limonada de panela. Mientras comemos, le pregunto a Jerónimo por una frase que le he escuchado varias veces desde que nos conocemos:

–Jerónimo, ¿usted por qué dice con tanta insistencia que a los indígenas los tratan como salvajes?

–Pues profe, ¡porque a nosotros siempre nos han tratado como salvajes...! Es que así es como nos han visto siempre, pero nosotros sabemos que somos otra cosa, somos seres humanos iguales a cualquiera, pero con una cultura diferente. A nosotros nos han querido ver así porque les conviene, porque tratándonos como animales, como salvajes, como nos tratan siempre, como ignorantes, se han venido quedando con nuestras tierras–, respondió enfático.

–¿Y usted qué opina de esos que piensan que los Pijaos ya no existen, que son campesinos que se hacen pasar por indígenas para reclamar tierras?

–Pues pienso que esos que dicen eso no saben nada. ¿Cómo va a decir alguien que luchar por la tierra en este país es fácil, que recuperar la cultura es fácil, que estar aguantando calumnias y mentiras es fácil? Pero mire, profe, así digan lo que digan y hagan lo que hagan, nosotros aquí siempre hemos estado y siempre vamos a estar. Por más que nos quieran desaparecer, aquí seguimos y aquí seguiremos, porque así somos los indios Pijaos. (CONVERSACIÓN PERSONAL CON JERÓNIMO GUZMÁN, SAN ANTONIO, 23 DE ENERO DE 2019).

Yo había ido en esa oportunidad hasta San Antonio de Calarma, para presentar a la comunidad del RISC una propuesta de investigación que desarrollaría en el PPGSA de la UFPA, donde había sido aceptado para cursar, becado, un doctorado. Ya llevábamos algunos años apoyando actividades de formación y producción comunicativa en el resguardo, como parte del trabajo que realizamos con estudiantes, profesores, activistas solidarios y amigos en el colectivo ComoLaCigarraRadio, desde el cual asumimos aportar a la estrategia de defensa de los territorios que los manayax del RISC venían impulsando en el sur y suroccidente del Tolima. Y me parecía que formular una propuesta que aportara a estos análisis territoriales, desde la perspectiva de los manayax, podría ser un aporte importante al proceso de recuperación de Ima.

En ese propósito, desde diciembre de 2018 nos habíamos propuesto, con algunos comuneros y comuneras del resguardo, iniciar con una serie de diálogos con mayores y mayores de la comunidad sobre su experiencia en el arranque del proceso indígena Pijao en San Antonio. De estas entrevistas y del trabajo previo, salió el material para estructurar



la propuesta de investigación. En este mismo mes organizamos, con el liderazgo de algunos manayax interesados en las actividades investigativas, un ejercicio de creación colectiva de la línea de tiempo del RISC, que contribuyó en la identificación de momentos, acontecimientos y personajes actantes claves del proceso de recuperación de Ima en el resguardo. Visto en retrospectiva, considero que este fue el inicio del Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo Pensamiento Pijao», grupo de trabajo nativo que ha venido promoviendo la visibilización del proceso indígena de la región, y desde cuyas conversaciones, discusiones, interrogantes y propuestas de análisis se ha orientado buena parte de este trabajo, sobre todo en lo que refirió a la identificación y análisis de los actores, las características, los contextos y los factores socio territoriales que han incidido, a favor y en contra, en el desarrollo del proceso de recuperación de Ima en el RISC desde mediados de la década de 1970.

Este objetivo nos llevó a indagar sobre cómo se había dado la colonización territorial del suroccidente del Tolima, y cómo desde mediados del siglo XIX, a través de la industrialización de los sistemas locales de producción agraria, la colonización cafetera incidió en la transformación de las prácticas socioculturales de los habitantes de esta región, que se vieron forzados al proceso de «campesinización». A partir de allí concluimos que la «desindianización» de la región se dio, fundamentalmente, a través de la «campesinización» de los procesos productivos y de la inserción de la mano de obra indígena en la producción del café. Sin embargo, la «campesinización» inducida por los nuevos sistemas productivos no lograron eliminar muchas prácticas socioculturales indígenas que sobrevivieron, ocultas o camuflajeadas, en estos sujetos desindianizados.

Concluimos, también, que el ocultamiento y el camuflaje se deben entender como estrategias utilizadas históricamente por los Pijaos para agenciar su re-existencia como pueblo, y salvaguardar parte de sus sabidurías ancestrales frente a la “negación ontológica” (MALDONADO-TORRES, 2007) del mundo moderno occidental. Es a través del ocultamiento y del camuflaje que los Pijaos han logrado re-existir, sigilosamente, al sistema-mundo, porque “nosotros los indígenas somos como los árboles: caminamos despacito”. Esa frase me la dijo un día un joven indígena mientras esperábamos que pasara la lluvia frente a una gran ceiba. Ese “caminar despacito” se me antojó una muestra de la discreción que requieren el ocultamiento y el camuflaje como estrategias re-existent. Es la medida y la paciencia lo que ha permitido a los Pijaos guardar y preservar alguna parte de sus tradiciones, de su cultura, de sus sabidurías, de



sus formas propias de conocimiento con las cuales han seguido siendo y estando como Pijaos en el territorio: “Nosotros nunca hemos dejado de estar...”, repiten insistentemente la mayora Carmenza Aroca y Jerónimo y muchos otros Pijaos en San Antonio.

El asunto es que, en paralelo a la cooptación productivista de la fuerza de trabajo indígena, la colonización cafetera promovió un discurso legitimador de la instrumentalización de la vida humana y no-humana, al tiempo que aquellos sujetos, naturalezas, comunidades y territorios des-vitalizados fueron atravesando, silenciosamente, la modernidad colonial, utilizando recursos re-existentes como el ocultamiento y el camuflaje, constituyendo una suerte de «pensamiento fronterizo» (MIGNOLO, 2000) que les permitía estar en el lugar de “lo que no es”, al tiempo que se salvaguardaban en la memoria y en el territorio algunas de las «sabidurías propias» Pijaos.

Y, paradójicamente, estas sabidurías nativas negadas por la modernidad colonial hoy vislumbran como alternativas potenciales para superar las crisis generadas por el capitalismo, ya que las claves de estas alter-racionalidades están vinculadas, entre otras cuestiones, a la persistencia de sistemas-otros de relacionamiento vital entre los humanos y la naturaleza, donde se reconoce el espíritu de todas las cosas vivas, esto es, el espíritu de la vida misma. Ubicarse en estas fronteras e, inclusive, más allá de los marcos lógicos de la racionalidad moderna occidental a través del ocultamiento y el camuflaje, ha significado a los Pijaos ubicarse en un límite en el que, al tiempo que se interactúa con las imposiciones que la hegemonía occidental eurocéntrica ha impuesto a la vida y al pensamiento, se reservan reductos del «pensamiento propio».

Fue a través del ocultamiento y el camuflaje que los Pijaos enfrentaron la producción epistémica, ontológica y racial que los europeos hicieron del «otro no-moderno». Esta «diferencia colonial» (MIGNOLO, 2005) producida por el sistema-mundo, subordinó a los Pijaos a la lógica de la no-humanidad, de la «animalidad» y el «salvajismo» que tanto critica el manaya Jerónimo Guzmán. Y esa lógica del otro como pre-moderno, ahistórico, pre-político, salvaje, fue utilizada como parte constitutiva del discurso que legitimó la guerra contra los Pijaos hasta lograr casi su exterminio en el siglo XVII. Porque el Pijao fue producido simbólicamente como un ser violento que requería ser aplacado por su salvajismo. Desde la conquista, los cronistas en diferentes épocas los presentaron como guerreros antropófagos desfigurados que invadían los territorios de sus vecinos, que comían niños, que eran ingobernables y devastadores. Esta representación legitimó al poder (al poder conquistador, al poder colonial, al poder republicano, al Estado



social de derecho) para hacer uso de la fuerza en su contra. Desde las guerras de resistencia contra el invasor europeo en el siglo XVII hasta los plantones en contra de los desalojos de los territorios recuperados en el siglo XXI, la estrategia ha sido la misma: estigmatización, represión y despojo.

De esto dan cuenta los manayax Pijaos de San Antonio, con quienes se identificaron los periodos y narrativas más relevantes del proceso de recuperación de Ima en el RISC, entre los años 1974-75 a 2022. Aquí los y las manayax des-en-cubren la manera particular como ven, entienden, asumen, piensan y sienten en-el mundo, lo cual nos permitió inscribir su proceso de re-existencia diferencial en la perspectiva analítica de la cosmopolítica, ya que este *axis mundi* interpela y contradice la existencia de un ideal e indivisible cosmos unificador, tal como lo propone la modernidad occidental, para situarse en las lógicas y dinámicas de defensa del pluriverso cosmopolítico, esto es, el reconocimiento de un mundo compuesto por muchos mundos. Así, el proceso de recuperación de Ima se expone como una expresión cosmopolítica de la diferencia étnica en el sur y suroccidente del departamento del Tolima, y se constituye en alternativa de re-existencia frente a las crisis generadas por el capitalismo en relación con el territorio (el «mundo seco», Ima).

En concreto, el proceso Pijao de San Antonio de Calarma busca recuperar a Ima a través de dos acciones re-existent: la recuperación de “la propiedad” de territorios que los indígenas consideran «ancestrales», aquellos en los que sus antepasados (ancestros) identificaban su origen, su cultura, sus tradiciones, su medicina, sus dioses y diosas, todos esos aspectos de la vida social y cultural que están directamente relacionados con el espacio históricamente habitado, el cual ha sido agredido por las dinámicas del sistema-mundo y sus imposiciones productivistas-rentistas. Al tiempo, esta recuperación de la propiedad lleva a una segunda acción: la armonización territorial, la sanación de Ima, que se da a través de la recuperación de sabidurías propias vinculadas al cuidado y la crianza mutua del territorio.

Es en ese contexto de recuperación donde comienzan a des-velarse y re-significarse una serie de enunciados que daban cuenta de formas particulares que tienen los Pijaos de relacionarse con el territorio. Estos enunciados no son solo palabra, son hechos concretos, actuaciones, concreciones del pensamiento en la acción, es decir, praxis en la que las sabidurías propias tienen como base onto-epistémica la relación vital de los Pijaos con Ima. Si se quiere, es un sentipensar profundamente arraigado en el territorio,



que no se puede entender si no es en la medida de ser ubicado vivencialmente en el territorio mismo. A ese conjunto de sabidurías propias o nativas les llamamos «*Concepciones-vida*», las cuales se expresaron a través de enunciados, aforismos o “dichos” que iban apareciendo en charlas, encuentros, asambleas, mingas, convites, en los diálogos testimoniales, en las entrevistas, y que comenzaron a ser des-encubiertos y re-creados por los manayax del RISC, con el propósito de re-crear y re-significar la manera propia Pijao de estar y de relacionarse con el territorio para volver al origen.

Las *concepciones-vida* son, en este sentido, sentipensamientos en acción; como cuando un Pijao dice que “la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra”. Aquí no se interroga por lo que significa “la tierra”, o el acontecimiento mismo de “pertenecer”. El Pijao lo sabe y lo practica. Sabe que el territorio es la Madre, Ima, que es un ser-lugar que tiene vida propia, sangre propia, cuerpo propio. Y que está en peligro, por lo que hay que defenderla, recuperándola.

En este proceso, los Pijaos de San Antonio de Calarma y en particular los del RISC, han venido des-en-cubriéndose como Pijaos. A través de la recuperación de Ima, los indígenas de la región se han venido recuperando a sí mismos como sujetos étnicos, a través de un proceso de «reindianización-reetnización» que, en su fase actual, inició hacia mediados de la década de 1970. El proceso de recuperación de Ima ha sido el escenario en el que sujetos que anteriormente se identificaban culturalmente como campesinos iniciaron su re-afirmación étnica. Para el caso de los Pijaos de San Antonio de Calarma y del RISC, se identificaron tres escenarios claves de des-ocultamiento con fines de «reindianización-reetnización»: el de los fundadores, que fueron quienes iniciaron su auto identificación como indígenas-Pijaos, sobre todo a partir del reconocimiento estratégico de ser descendientes de familias Pijaos vinculadas a resguardos y comunidades del plan del sur del Tolima (municipios de Coyaima, Natagaima, Purificación y Ortega), que por diferentes motivos se habían desplazado hacia la serranía de Calarma. El segundo escenario, agenciado por los «Pijaos nativos», aquellos hijos de los fundadores que fueron nacidos y criados como Pijaos en el municipio, quienes han venido apropiando con mayor arraigo la defensa de la cultura y el territorio, y los “llegados”, personas que se fueron vinculando, por diferentes motivos y circunstancias, al resguardo y a las diferentes comunidades indígenas de la región, muchas veces motivados por el acceso a beneficios sociales diferenciales, y que con el tiempo se han venido apropiando de los referentes



culturales y de la tradición Pijao, al tiempo que han ganado espacios como líderes en las instancias de gobierno internas (cabildos).

En las indagaciones testimoniales se identificó que el proceso de reetnización Pijao del suroccidente del Tolima no ha sido esencialista, ya que el recurso de la «indianidad» no ha desconocido la profunda raigambre campesina de los sujetos indianizados-reetnizados. Pero los Pijaos del RISC sí buscan resaltar su diferencia étnica, ya sea con propósitos de reconocimiento para la aplicación de políticas diferenciales por parte del Estado (en educación, salud, acceso a territorios, etc.), ya sea por su convencimiento en la necesidad de recuperar el equilibrio del «mundo seco», para conseguir un mejor vivir, una buena vida para la humanidad, en armonía con todos los seres y existencias, humanos y no-humanos, que cohabitan en-con Ima, a través del des-ocultamiento y re-conocimiento de algunas *concepciones-vida* que se consideran pertinentes frente a las crisis actuales impuestas por el capitalismo. Esto ha llevado a que los Pijaos en proceso de reetnización consideren la recuperación de Ima como un asunto central; ser cuidadores/recuperadores de Ima se entiende como “una de nuestras funciones más importantes en el mundo”, según dice el manaya Pedro Patiño Flores. La conciencia del lugar que le corresponde a los Pijaos de ser mediadores entre las fuerzas frías y calientes del mundo ya está cimentada en la comunidad, y se ve como un asunto ineludible, que está presente en la conversación cotidiana, ya que “eso define nuestra esencia, somos defensores recuperadores de la Madre tierra, esa es nuestra función en este mundo”, tal como lo señala Jerónimo Guzmán, quien también aclara que:

el Pijao está para armonizar las fuerzas del mundo, para equilibrar las fuerzas frías y calientes del mundo. Hoy el mundo está atravesando una época de calentamiento global, como todos sabemos. O sea, el calor está siendo más que el frío, y por eso el mundo está desequilibrado, está ardiendo, la Madre tierra tiene fiebre. Nos toca enfriarla. ¿Y eso cómo se hace?, pues defendiendo los bosques, los ríos, los montes (*jokes*), el agua, que es la que refresca el mundo y tiene la capacidad de mejorar esa fiebre. (DIALOGO TESTIMONIAL GRUPO TPP, SAN ANTONIO, SEPTIEMBRE DE 2022).

Para muchos no-indígenas, esta manera de entender el mundo es inconcebible. Que “Ima tenga fiebre” es un tipo conocimiento que está más allá de los umbrales de la lógica del sistema-mundo. Comprender esta lógica-otra de pensamiento exige ubicarse en la realidad histórica y el contexto de la comunidad, ya que para los Pijaos “la realidad” del mundo no está afuera, no es algo externo, no es un objeto que se pueda observar desde la distancia artificiosa que pretende construir la objetividad teórica occidentalizada sobre los asuntos sociales. Al contrario, los análisis requieren reconocer los tiempos/espacios particulares en los que se desenvuelve la vida de los Pijaos en tanto sujetos que vienen



re-creando su realidad, sin desconocer que una parte importante de la vida de los Pijaos está inserta en el contexto hegemónico del sistema-mundo.

Por esto, acercarse a las estructuras de pensamiento Pijao para comprender sus aportes al equilibrio del «mundo seco» a través del re-conocimiento de sus sabidurías nativas, de sus *concepciones-vida*, implica experimentar nuevas-otras estructuras valorativas del mundo basadas en la praxis, porque la estructura del pensamiento situado en los marcos occidentales se ve, permanentemente, interpelada. Recuerdo que después de hacer la presentación de algunos avances de este proyecto a un grupo de comuneros del RISC, escuché al mayor Granados preguntarle a un compañero si: “¿eso de producir conocimiento era como producir panela?” Ese día pensé que esta actividad occidental de “producir conocimiento” como un asunto de “producción de ideas”, no tiene mucho sentido para los Pijaos, sobre todo cuando en la fase actual del capitalismo, el conocimiento es otra mercancía susceptible de fabricación y de comercialización. El conocimiento es otro bien de consumo. Y las enunciaciones que propone el sistema-mundo sobre el conocimiento, no nos sirven para acercarnos a una definición propia de los pueblos indígenas respecto a lo que para ellos significa “conocer” y “producir conocimiento” porque, como dice el mayor Granados: “uno puede producir queso, o producir chicha, o hacer sancocho, pero... ¿producir conocimiento? El conocimiento está ahí para usarlo. Yo lo veo como cuando uno va a recoger leña, ahí está, pero hay que trabajar para recogerla, y sobre todo hay que saber para qué se usa, el propósito”.

En este sentido, las *concepciones-vida* hacen parte del contexto del «multiculturalismo epistémico» que compone el pluriverso cosmopolítico que hoy defienden las comunidades étnicas a escala planetaria. Son un conocimiento vivo que actúa en una realidad particular vinculada a una comunidad específica. Son un conocimiento que posibilita acciones y sistemas de relaciones y reconocimientos de los Pijaos con el territorio, y de ellos con los seres y existencias que cohabitan Ima. Es un conocimiento práctico, en el que las abstracciones se dan como producto de la experiencia. Son, en este sentido, una onto-epistemología que se materializa en acciones concretas para la recuperación de Ima, en defensa de la vida (humana y no-humana) y para «volver al origen».

Abuelita María Luisa

Desde el año 2017 estoy caminando con las y los manayax del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Antes había caminado con otros manayax indígenas de otros



pueblos, pero siempre me había sentido un poco extranjero. Aceptado, sí, pero extranjero. Con los Pijaos fue distinto. Mi madre y su familia, es decir, mi ascendencia materna, fue nacida y criada en territorio ancestral Pijao: el abuelo, Nepomuceno Gordillo, habría nacido en Nariño, al sur del departamento de Cundinamarca, territorio Panche (una de las tribus asimiladas por los invasores europeos como Pijao). La abuela María Luisa Olaya Conde, nacida, criada y fallecida a orillas de *Yuma* (Río Magdalena) en la ciudad de Neiva, capital del departamento del Huila, territorio Pijao. Desde pequeño, las mujeres de mi familia me enseñaron que los encantos y las brujas, seres que llamamos “sobrenaturales”, existen y tienen una presencia concreta no sólo en la memoria y en el relato de las gentes del Tolima grande (departamentos del Huila y Tolima), sino en la realidad física. El Mohán, la Patasola, el Poirá, la Madremonte, la Candileja existen porque alguien los vio y, sobre todo, porque experimentó sus embelesos, sus encantos o maleficios. Es esa autoridad de “haber visto”, “haber sentido”, “haber vivido” una experiencia con los seres míticos de la región, la que legitimaba las historias que contaba mi abuela y, en general, todas las abuelas y abuelos del valle alto del Río Magdalena y otros grandes ríos que recorren el Tolima grande.

Para mi abuela María Luisa y sus cinco hijas (incluyendo a mi madre), los encuentros con “los espantos” eran concebidos, en su esencia, como castigos, porque estas entidades se encontraban fuera del círculo divino de la religión católica, que era su referente ético existencial. Estas entidades existían para ellas como confirmación y encarnación metafísica de las fuerzas del mal que, como católicas insobornables, debían enfrentar. Como parte de los amuletos que la abuela tenía para enfrentar los engaños, las desgracias y los padecimientos que trae satanás a la vida de los impíos, había una plétora de imágenes de santos que cohabitaba con los humanos en la casa de Neiva: la pintura de un “sagrado rostro de Jesús” gigantesco en el corredor, crucifijos en el cabecero de todas las camas, vírgenes apostadas en las cómodas y armarios, una urna extraña de paredes de vidrio con un cristo que parecía de plata, láminas y novenas y medallas de santos en cualquier rincón o sobre o dentro de cualquier mueble. Y en un lugar un poco postergado de la casa, en el patio abrasante, una mata de coca, ser-planta sagrada para los indígenas. Junto a una palmera de cocos que tuvo que ser cortada porque su altura ya representaba un peligro, junto al mirto y al anón plagado de hormigas, junto a las pencas de sábila y la verbena, una tupida mata de coca que la abuela cuidaba de los niños con advertencias



cariñosas: “no me estarán molestando la coca”, decía cuando escuchaba que los nietos se habían tomado por asalto la parte trasera de la casa.

Cuando éramos niños y llegaban las vacaciones del colegio, mamá nos llevaba a mi hermano y a mí a Neiva, su ciudad natal, a visitar a la abuela María Luisa. En el crepúsculo de la tarde ella se sentaba en su mecedora y rezaba el Santo Rosario, indefectiblemente. Luego encendía su tabaco y permanecía soñolienta en el vaivén de la mecedora mientras pasaban las noticias en la televisión. Algunas noches pasaba en la casa algo “extraordinario”: un par de gatos peleaban en el tejado de zinc y alborotaban a los perros que ladraban desesperados; una cucaracha o lagartija o araña asustaba a algún visitante despistado que descansaba en el suelo: “¡jum, y eso que era de las cucarachas pequeñas”, decía sonriendo la tía Amparo. Luego nos reuníamos a escuchar las historias de la abuela, de cuando en Neiva, en la oscuridad de los caminos todavía rurales, se aparecían las brujas, los caballos zainos y los perros negros a los individuos de vida desordenada. Ahí, sentada cómodamente en su mecedora, los ojos de María Luisa Olaya Conde, que era ciega, se iluminaban como candilejas mientras contaba historias de hombres mujeriegos, valentones y traicioneros con sus esposas, que con la complicidad de la noche y por los caminos rurales de la primera mitad del siglo XX, acosaban jóvenes hermosas que resultaban siendo el mismísimo patas. Todos esos espantos eran los que luego nos impedían ir al baño, que quedaba pasando la frontera entre la casa y un patio que parecía enorme y lleno de vida sobrenatural. Todos esos fantasmas eran los que nos hacían temblar de miedo cuando, ya adormecidos, en medio de la oscuridad y el sopor de la noche opita, algún animal conjurado hacía sonar el techo de tejas de zinc. “Por ahí anda alguna bruja suelta”, sentenciaba Amparo del Socorro Gordillo Olaya, mi tía querida, que creía tanto en esos espantos como en la existencia del Dios crucificado.

Ya de grande, en varios viajes que realicé a Neiva intenté conversar con la abuelita María Luisa sobre esas “leyendas”, como ella las llamaba. Pero ya era tarde. El peso de los años amordazó a la abuela, y quizás el cansancio por contar de nuevo esas historias que hace tiempo ya nadie quería escuchar. Al final me respondía con evasivas, mientras encendía un tabaco en el sopor del atardecer: “yo ya no me acuerdo de eso, mijito”. Esas historias míticas se fueron diluyendo en la memoria de la familia, y de ser parte de la conversación cotidiana pasaron a ser recuerdos destinados al olvido. Para la abuela María Luisa, la existencia de seres como el Mohán, la Patasola o la Madremonte no tenía discusión, pero se les entendía como seres diabólicos que revelaban la maldad de aquellos



a quienes se les aparecían: el borracho que traiciona a su mujer y que alguna noche cuando vuelve a casa se cruza en el camino con una hermosa mujer que resulta siendo la muerte; el ladrón que ve una luz en el monte y piensa que es una *guaca* (tesoro), pero cuando la va a buscar se encuentra con la Candileja; el pescador que no lleva tabacos, sal y aguardiente para el Mohán del río, y este le enreda el chile (la atarraya) y le espanta los peses. Para la abuela María Luisa las leyendas siempre funcionaban como estrategia de contención del pecado familiar, como un dispositivo sociocultural de prevención de los vicios y las maledicencias que pudieran golpear a la puerta de la casa.

Muchos años después volví a escuchar esas historias que contaba la abuela. Las mismas. Pero ya no eran historias míticas, no eran solo leyendas. Eran vivencias contadas por los mismos Mohanes y Mohanas que se me habían presentado de niño como seres imaginarios y que, ahora, veía frente a mí, fumando tabaco, haciendo armonizaciones con plantas y con fuego. Eran esos “indios” que estaban luchando por sus territorios ancestrales y que me interpelaban sobre los sentidos de la alteridad y de la etnicidad, sobre la re-existencia de formas-otras de ser, de pensar, de sentir, de relacionarse con el territorio, seres que consideran que el territorio es un ser con fuerzas elementales que hay que recuperar. Quizás fueron esas memorias las que me permitieron sentirme como en la casa de la abuela cuando conversaba con los manayax Pijaos de San Antonio de Calarma, y avanzar en el camino de esta investigación que, por el momento, llega hasta aquí...

2 de septiembre de 2023. El grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» realizó una jornada de formación autónoma sobre comunicación indígena, como parte de las actividades para el fortalecimiento de un sueño: la escuela de pensamiento propio Pijao. Una de las actividades principales de la jornada era reconocer “las voces de Ima”, para lo cual se organizó un recorrido por el territorio recuperado de la finca Las Delicias. Allí, en las entrañas de un *joke* (ser-monte / territorio-vida) que vive gracias al proceso de recuperación de Ima, los médicos ancestrales recordaban la importancia de “escuchar a Ima, nuestra Madre tierra”. Al cierre de esa actividad, como en el cierre de esta investigación, se escuchó de nuevo la palabra de origen:

Hemos dejado de lado la comunicación con nuestro entorno. Y cuando nosotros empezamos a dejar de lado esa conexión, pues empiezan a ocurrir una serie de desequilibrios como la esterilización de nuestra Madre tierra, el desconocimiento de las propiedades de las plantas, muchas cosas que no es que se hayan ido perdiendo sino que hemos dejado de ver y escuchar, o que se han venido ocultando para sobrevivir. Por eso desde el conocimiento ancestral indígena nosotros afirmamos y estamos seguros que



somos hijos de la Madre tierra, de Ima, y que es importante volver a escuchar, aprender a escuchar para volver al origen. Ese es uno de nuestros principios organizativos, volver al origen, que no tiene que ver con que nos vuelvan a ver con el traje ancestral de cuando andábamos prácticamente semidesnudos, sino, sobre todo, recuperar el pensamiento de respeto con nuestros hermanos menores, con el agua, con la vida, con eso que los técnicos llaman “la biodiversidad” y que nosotros llamamos Ima desde nuestra cosmovisión ancestral Pijao. Y por esto es tan importante volver a transitar estos lugares, porque nos siguen orientando para fortalecer el proceso de recuperación de Ima, nuestra Madre tierra. (DIÁLOGO TESTIMONIAL DE JERÓNIMO GUZMÁN CON GRUPO TPP, SAN ANTONIO, 2 DE SEPTIEMBRE DE 2023).





Figura 73. «Grupo Tejiendo pensamiento Pijao» realizando un diálogo con Ima en el territorio recuperado (finca Las Delicias). (FOTOGRAFÍA: CRISTIAN ORTEGÓN, 2023).

Esto era lo que les queríamos contar. Así va el proceso de recuperación de Ima en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.

Att. Grupo de investigación y Educomunicación Tejiendo Pensamiento Pijao.

Karey karey koniminto.



BIO-BIBLIOGRAFÍA



REFERENCIAS BIO-BIBLIOGRÁFICAS

REFERENCIAS TESTIMONIALES

- ADRIANA MARCELA GUZMÁN YATE. Indígena Pijao. Lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- ÁLVARO SÁNCHEZ LOZANO. Ex comunero del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Mestizo, compañero de mujer indígena. Disidente del proceso.
- ANDRÉS PÉREZ. Indígena Pijao. Joven líder de la comunidad Pijao Cacique Yaima de San Antonio de Calarma.
- ANTONIO PEDRAZA. Indígena Pijao. Mayor Líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Ex gobernador RISC.
- CARMENZA AROCA. Indígena Pijao. Artista tradicional indígena, mayora lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- DAILER EMILIO ILES SALAZAR. Indígena Pijao. Comunero del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- DIANA ISABEL VILLALBA YATE. Indígena Pijao. Lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- DIEGO FERNANDO GRANADOS. Indígena Pijao. Líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- ERMINSO PÉREZ. Indígena Pijao. Mayor líder de la comunidad Pijao Cacique Yaima de San Antonio de Calarma.
- GUSTAVO VÁQUIRO. Indígena Pijao. Mayor líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Ex gobernador RISC.
- HUMBERTO TAPIERO YATE. Indígena Pijao. Para el año 2017, coordinador de la guardia Indígena Pijao Cacique Calarcá, del Consejo Regional Indígena del Tolima, CRIT.
- IRMA YADIRA VILLALBA YATE. Indígena Pijao. Lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- ISLENA VILLALBA YATE. Indígena Pijao y médica ancestral RISC. Lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.
- JESÚS EMILIO OLAYA OLAYA. Indígena Pijao. Comunero del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.



JESÚS EMILIO TORRES. Indígena Pijao. Consejero Mayor del Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) en el área de Derechos Humanos, Jurisdicción Especial Indígena y Post-Conflicto, líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Ex gobernador RISC.

JOSÉ JERÓNIMO GUZMÁN GUZMÁN. Indígena Pijao. Líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Ex gobernador RISC.

JOSÉ MARÍA GRANADOS. Indígena Pijao. Mayor Líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.

LUIS ALBERTO HERNÁNDEZ. Indígena Pijao. Líder y gobernador de la Parcialidad Pijao Palmira Alta de San Antonio de Calarma. Ex concejal municipal.

MARÍA GRISELDA AGUIAR. Indígena Pijao. Ex comunera del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Disidente del proceso.

MARLE OIDIA VERA YATE. Indígena Pijao. Mayora-lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.

NELSO CÉSPEDES. Indígena Pijao. Líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Ex gobernador RISC.

NELSON MARTÍNEZ. Indígena Pijao. Médico ancestral de la comunidad Palmira Alta del municipio de San Antonio de Calarma.

ORFILIA SALAZAR. Indígena Pijao. Lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.

PEDRO PATIÑO FLORES. Indígena Pijao. Líder del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Ex gobernador RISC.

ROSA MARÍA OLAYA. Indígena Pijao. Mayora lideresa del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.

SIRLEY SAAVEDRA VILLANUEVA. Indígena Pijao. Líder de la comunidad La Unión del municipio de San Antonio de Calarma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHICANOY, M. (2020). *Procesos de mestizaje y reindianización en el rosal del monte, suroccidente colombiano* [Tesis]. Cali: ICESI. Disponible [AQUÍ](#).
- ACOSTA, L. E. Y ZORIA, J. (2012) *Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7(2) 417-433.



- ACUÑA, B. (2018) *Rutas de circulación e intercambio de sal en la provincia de Tunja, segunda mitad del siglo XVI*. En Historia y memoria, 16, 319 - 345.
- AGRAWAL, A. (2005). *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- AGRORIS. (2019). *Forestería comunitaria* [Video Facebook]. Disponible [AQUÍ](#).
- AGUILERA, M. (2013). *Las FARC: auge y quiebre del modelo de guerra*. En Análisis Político 77, Bogotá: Universidad Nacional, ene-abr, p. 85-111. Disponible [AQUÍ](#).
- ALBÁN ACHINTE, A. (2007). *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. [Tesis doctorado].
- ALBÁN ACHINTE, A. (2009). *Artistas indígenas y afrocolombianas: entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia*. En Arte y estética en la encrucijada descolonial, compilado por Walter Mignolo y Zulma Palermo, 443-468. Buenos Aires: Ediciones del Signo. Disponible [AQUÍ](#).
- ALBÁN ACHINTE, A. (2013) *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos*. En: Walsh, K. – Editora (2013) Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo IV. Quito: Ediciones Abya Yala.
- ALBÁN ACHINTE, A. Y ROSERO, J. (2016). *Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia*. En: Revista Nómadas 45. Bogotá: Universidad Central.
- ALCALDÍA MUNICIPAL DE SAN ANTONIO, TOLIMA (2020) *Informe de caracterización del predio Las Delicias*. San Antonio: Alcaldía Municipal.
- ALMEIDA, P. (2020). *Movimientos sociales: la estructura de la acción colectiva*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- ALMENDRA, V. (2017). *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. Editorial Grietas, Pueblos en Camino, Pensaré Cartoneras & En cortito que's pa' largo.
- ÁLVAREZ, B. (1966). *Mitos y leyendas del Tolima Grande*. S.e.
- ALVIAR, H. & ALFONSO, T. (2021). *Propiedad sobre la tierra en Colombia. Viejos y nuevos dilemas sobre la distribución*. Bogotá: Ediciones Uniandes. [DOI](#).
- ANGLOGOLD. (S.f.). *Cajamarca es testigo de la #BuenaMinería*. Disponible [AQUÍ](#).



- ANTUNES, M. D. (2020). “*Não fomos contrabandistas, trabalhámos no contrabando*”. *Práticas de resistência e estratégias de sobrevivência*. Revista de estudios extremeños, 76(2), p. 99-128. Disponible [AQUÍ](#).
- ARANGO, M. (2017a). *Informe de Domingo de Erazo sobre la guerra contra los indios pijaos en 1606*. En Historia y Sociedad 33, Medellín, Colombia, Julio-Diciembre de 2017, p. 365-396. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/hys.n33.63306>.
- ARANGO, M. (2017b). *Informe sobre la guerra contra los indios pijaos por el contador y veedor Andrés Pérez de Pisa, 1611*. En Boletín Museo del Oro 57, Bogotá, Colombia, p. 58-85. Disponible en: <https://bit.ly/3uTEKkn>.
- ARANGO, M. (2022). *Las ciudades y sus confines en la monarquía hispánica: poblamiento y guerra en el territorio de los indios pijaos. Nuevo Reino de Granada, 1550-1664*. México: El Colegio de México (Tesis de doctorado). Disponible [AQUÍ](#).
- ARCHILA, M. (2005) *Voces subalternas e historia oral*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, No. 32, 2005, pp. 293-308. Disponible en: <https://bit.ly/3HGyMLb>.
- ARIAS, A. & ALVARADO, S. (2015). *Investigación narrativa: apuesta metodológica para la construcción social de conocimientos científicos*. Revista CES Psicología, 8(2), 171-181. Disponible [AQUÍ](#).
- ARIAS, F. & DUQUE, D. (2017). *Resistencias y territorialidades Indígenas en el sur del Tolima*. En: Revista El Ágora USB, Vol. 17, No. 2, jul-dic, Medellín, p. 413-416. Disponible en: <https://bit.ly/3YmhB7P>.
- ARIAS, L. A. & CARRERA P. E. (2014) *Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá*. En Revista Trabajo Social, 16, 47-63.
- AROCHA, J. (1984). *Antropología en la historia de Colombia: una visión*. En: Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia, p. 27-130. Bogotá: Etno.
- ARÓSTEGUI, J. (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.
- ARTUNDUAGA OSPINA, F. (S.f.). *Mitología y folclor del Tolima*. S.e.
- BARRERA, A. (2015). *Contrabandear en la frontera. Relaciones comerciales clandestinas en la frontera noreste de la Nueva España, 1808-1821*. Fronteras de la historia, 20(1) Bogotá. Disponible [AQUÍ](#).



- BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE. Disponible [AQUÍ](#).
- BATESON, G. (1990). *Os homens são como planta. A metáfora e o universo do processo mental*. São Paulo: Ed. Gaia.
- BAUMAN, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAYONA, P. A. (2016). *CAR y comunidades indígenas en el ordenamiento ambiental territorial: Propuestas para la determinación de competencias en el post acuerdo*. En Revista Bitácora Urbano Territorial, 26 (2), 121-128.
- BEATRIZ, N. (2019). *Enseñanza a partir de saberes tradicionales de las comunidades de la etnia wayuu*. En Educación y Educadores, 22 (2), 237-255.
- BECK, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós.
- BEDOYA, V. (1964). *Folclor tolimense. Leyendas*. S.e.
- BEJARANO, J. A. & PULIDO, O. (1986). *El tabaco en una economía regional: Ambalema siglos XVIII y XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BERNAL M. I. (2012). *Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar*. En Cuadernos de geografía, Revista colombiana de Geografía, 21 (1), 83-98.
- BERNARDINO-COSTA, J. (2008). *Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: Um movimento de resistência e re-existência*. En: Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo, 2ª época, N° 20, 2 Semestre, 69-90.
- BETANCUR L. M.; VÁSQUEZ, M.; BETANCUR, V. H. & HERRERA, J. J. (2018). *Estrategias de comunicación intercultural para la implementación de la Ley de Víctimas con comunidades indígenas: el caso de la comunidad Emberá Katío Choromandó de Dabeiba (Antioquia)*. En Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación, 16 (32), 129-146.
- BLANCO, J. (2011). *Tierra, autonomía y ancestralidad, una triada de poder al interior de la jurisdicción especial indígena en Colombia*. En Revista Prolegómenos, Derechos y Valores, Vol. XIV, No. 28, Jul-Dic. Disponible [AQUÍ](#).
- BLANCO, M. (2011). *Investigación narrativa: forma de generación de conocimientos*. En Argumentos 24(67). Sep-dic, UNAM. Disponible [AQUÍ](#).
- BLASER, M. (2014). *Ontological; conflicts and the stories of people in spite of Europe: towards a conversation on political ontology*. Current anthropology.



- BLASER, M. (2018). *¿Es otra cosmopolítica posible?* Anthropologica, vol.36, No.41
Lima jul./dic. Disponible en: <https://bit.ly/3uVFTYL>.
- BOCAREJO, D. (2011). *Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político*. En Revista Colombiana de Antropología, 47 (2), 97-121.
- BONFIL BATALLA, G. (1994). *México Profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- BONILLA, D. (2011). *Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal*. En Revista Direito GV, São Paulo, 7 (2), 569-604.
- Bonneuil, C. & Fressoz, J. B. (2015). *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. En: LATOUR, B. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. París: La Découverte.
- BORRERO, J. I. (1967). *Dasyprocta punctata*. En: Mamíferos neotropicales, 91-93, Cali: Universidad del Valle.
- BUGALLO, L. & TOMASI, J. (2021). *Crianzas mutuas: El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)*. Asociación Latinoamericana de Antropología, III, p. 405-427.
- CABALLERO-FULA, H. (2016). *Acuerdos de la Habana y territorialidad indígena. Una mirada desde el departamento del Cauca*. En Revista Bitácora Urbano Territorial, 26 (2), 95-102.
- CAICEDO S. L. & ESPINEL, O. (2018). **Educación indígena Kamëntzá. Crianza, pensamiento, escucha**. En Revista Praxis & Saber, 9 (20), 15 - 40.
- CAJIGAS, J. C. (2017). *Ontoepistemologías indígenas*. En Tabula Rasa, 26, 123-139.
- CALDERÓN, D.; FORERO, C. Y PASTOR, E. (2018). *El Sentir - Pensar - Actuar Pijao: Una mirada desde la comunicación a la reparación colectiva autónoma de la comunidad indígena Pijao-Mesones de Ortega, Tolima*. [Monografía]. Ibagué: Universidad de Ibagué. Disponible [AQUÍ](#).
- CALLE, L. (2017). *Entre La Violencia, la colonización y la adjudicación de reservas. Relatos sikuanis sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio*. En Revista Colombiana de Antropología, 53 (1), 91-122.
- CAPERA, J. Y NAÑEZ, J. (2017). *Una aproximación a la historia oral del Movimiento Indígena del Tolima: entrevista con la Gobernadora del cabildo indígena el "Chorrillo", Débora Molina*. Revista CoPaLa, núm. 3, enero-junio, p. 33-46. Disponible [AQUÍ](#).



- CARÁMBULA, M & ÁVILA, L. [Coord.]. (2013). *Patrimonio biocultural, territorio y sociedades afroindoamericanas en movimiento*. Buenos Aires: CLACSO.
- CARTELLE GESTAL, M., VILLACÍS, J., ALULEMA, M., & CHICO, P. (2014). *De la granja a la mesa. Implicaciones del uso de antibióticos en la crianza de animales para la resistencia microbiana y la salud*. Revista Cubana de Alimentación y Nutrición, 24(1), 11.
- CASTAÑO, J. A. (2016). *La presión demográfica sobre la tierra en Toribío, Cauca (Colombia)*. En Revista Colombiana de Sociología, 39 (2), 263-280.
- CASTRILLÓN, F. (2014). *Escuela de Formación Territorial y Agroecológica Manuel Quintín Lame. Propuestas de Desarrollo Local del sur del Tolima*. Ibagué: Grupo Semillas. Disponible [AQUÍ](#).
- CASTRO, A. C. & TÉLLEZ, R. F. (2018). *Explorando el origen de nuestros ancestros: el nacimiento del pueblo nasa: la historia de un genocidio*. En Revista Republicana, 24, 181-201.
- CASTRO, E. (2015). *Campo do desenvolvimento, racionalidade, ciência e poder*. In FERNANDES, Ana Cristina; LACERDA, Norma; PONTUAL, Virgínia. Desenvolvimento, planejamento e governança: o debate contemporâneo. Rio de Janeiro: Letra Capital, p. 225-246.
- CASTRO, E. (2018) *Neoextractivismo en la minería, prácticas coloniales y lugares de resistencia en Amazonia, Brasil*. In Perfiles Económicos, No. 5, Julio 2018, Chile, pp. 35-76.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2000) *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, p. 88-98. Disponible [AQUÍ](#).
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). *La hybris del punto cero. ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Disponible [AQUÍ](#).
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. En: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. – Org. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto Pensar, p: 79-92.



- CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSGOUEL, R. - Compiladores (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto Pensar. Disponible en: <https://bit.ly/3hCQIM6>.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2012). *La reforestación del mundo de la vida*. Bogotá: Colectivo Estudiantil PCS, Universidad Javeriana. Disponible [AQUÍ](#).
- CATAÑO, G. (2012). *El café en la sociedad colombiana*. Revista de Economía Institucional, vol. 14, núm. 27, 2012, pp. 255-272. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Disponible [AQUÍ](#).
- CAVIEDES, M. (2007) *Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia*. Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 33-59. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.
- CAYÓN, L. (2013). *Pienso, luego creo: La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2013.
- CEJIL (11/05/2018) *Riesgo de extinción de pueblos indígenas de Colombia queda evidenciado ante la CIDH*. Disponible en: <https://bit.ly/2Wp55mL> (07/06/2019).
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA [CNMH]. (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá: CNMH. Disponible en: <https://bit.ly/3BHzDHL>.
- CHICA, A. (2019) *Arte rupestre: el guardián de la cultura Panche de Agua de Dios*. En: Radio Nacional de Colombia. Disponible en: <https://bit.ly/3C9TCNp> (22/10/2021).
- CHAVES, M. (2001). *Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo*. En Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional e ICANH, p. 234-259
- CHAVES, M. (2007). *Desdibujamientos y ratificación de las fronteras étnico-raciales: mestizajes y reindianización en el piedemonte amazónico colombiano*. En HOFFMANN, O. & RODRÍGUEZ, M. (dir.). Los retos de la diferencia: Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia. Marseille: IRD Éditions, p. 341-361. Disponible [AQUÍ](#).
- CHAVES, M. & ZAMBRANO, M. (2009). *Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia*. En



- Repensando los Movimientos Indígenas, Quito: FLACSO Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador. Disponible en: <https://bit.ly/3Pz4Hzb>.
- CHENUT, P. & OCAMPO, M. (2014) *Reasentamiento tras el desplazamiento forzado: dos comunidades étnicas en Colombia*. En Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 76, 105-137.
- CLAVIJO OCAMPO, H. (1993a). *Formación histórica de las élites locales en el Tolima 1600-1813 (Tomo 1)*. Bogotá: Colciencias, Universidad del Tolima, Icfes, FPCBP.
- CLAVIJO OCAMPO, H. (1993b). *Formación histórica de las élites locales en el Tolima 1814-1930 (Tomo 2)*. Bogotá: Colciencias, Universidad del Tolima, Icfes, FPCBP.
- CÓDIGO CIVIL COLOMBIANO. (1873). *Ley 84 de 1873*. Disponible [AQUÍ](#).
- COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN [CNRR]. (2009). *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*. Bogotá: CNRR y IEPRI.
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN. (S.f.) *El Estatuto de Seguridad. «Dictadura disfrazada de democracia»*. Disponible en: <https://bit.ly/3RvGoTP>
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN [COMISIÓN DE LA VERDAD]. (2022). *Caso «Recuperaciones de tierras lideradas por los indígenas en Tolima, Cauca y Nariño»*. Disponible [AQUÍ](#).
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN [COMISIÓN DE LA VERDAD]. (S.f.). *Glosario*. Disponible [AQUÍ](#).
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS DE LA ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS [CIDH-OEA]. (2010). *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. OEA, documentos oficiales. Disponible [AQUÍ](#).
- COMISIÓN NACIONAL DE TERRITORIOS INDÍGENAS, CNTI (2021) *Informe: Panorama del proceso de restitución de derechos territoriales de los pueblos*



- indígenas a 9 años de su implementación, nudos centrales y aportes para su impulso*. Disponible en: <https://bit.ly/2XMRL2r>.
- CONNELLY, M. & CLANDININ, J. (1995). *Relatos de experiencia e investigación narrativa*. En Larrosa (Eds.). *Déjame que te cuente*. Barcelona: Laertes, p. 11-59.
- CONSEJO MUNICIPAL DE SAN ANTONIO, TOLIMA. (2020). *Plan de Desarrollo Municipal 2020-2023, “San Antonio por buen camino”*. Disponible [AQUÍ](#).
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA [CRIC]. (2009). *Minga Mundial por la Liberación de la Madre Tierra y contra el Calentamiento Global*. En Revista Theomai, No. 20.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL TOLIMA [CRIT]. (2000). *Fundamentos y práctica de la medicina tradicional Pijao*. Tolima: Ministerio de Cultura y Terre Des Hommes.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL TOLIMA [CRIT], ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA [ONIC], ALMÁCIGA Y WATU. (2002). *El Convite Pijao: Un camino, una esperanza*. Tolima: Ediciones Turdakke.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL TOLIMA [CRIT] & MINISTERIO DEL INTERIOR [MININTERIOR]. (2014). *Diagnóstico participativo del estado de los derechos fundamentales Pueblo Pijao y líneas de acción para la construcción de su Plan de Salvaguarda Étnica*. (Sin más datos editoriales). Disponible en: <https://bit.ly/3DVRABR> (07/09/2021).
- CONTRALORÍA TOLIMA. (S.f.). *Plan integral de vida del Indígena*. Ibagué: Dirección técnica de participación ciudadana Contraloría departamental del Tolima. Disponible en: <https://bit.ly/3ZjKDoM>
- CONTRALORÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA (2015). *Informe actuación especial de fiscalización. Recursos del Sistema General de Participaciones. Asignación especial para Resguardos Indígenas. Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, Departamento del Tolima, vigencias 2013-2014*. S.e.
- CORONA, E. (2010). *Los colibríes. Notas históricas sobre su relación con las culturas en América*. En El tlacuache 431, Centro INAH, Morelos.
- CORREA, D. (2010). *Defensa del territorio nasa frente a un parque nacional*. En Revista Luna Azul, 30, 73-96.
- CORREA, D. (2018). *La consulta previa frente a la minería. Estudio de caso en los resguardos indígenas del noroccidente colombiano*. En Luna Azul, 46, 145-166.



- CORREA, F. (2006) *Interpretaciones Antropológicas sobre lo «Indígena» en Colombia*. En Universitas Humanística 62 julio-diciembre de 2006, p. 15-41. Disponible [AQUÍ](#).
- COURTHEYN, C. (2019). *Territorios de paz: otras territorialidades en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, Colombia*. En Territorios, 40, 291-318.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA (05/07/2011) *Sentencia T-527/11. Sobre el procedimiento para realizar un Desalojo Forzado*. Disponible [AQUÍ](#).
- CORTES TOCAREMA, G. (2018). *Molá; Toponimia de los sitios sagrados del pueblo Pijao en el municipio de Natagaima del Departamento del Tolima* [Tesis]. En Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Disponible en: <https://bit.ly/3JNOeTz> (23/12/2021).
- CORTOLIMA Y CRIT (2020). *Informe de gestión vigencia 2019*. Disponible en: <https://bit.ly/2UZcdvj> (01/02/2021).
- COTA-RUBIO, E., HURTADO-AYALA, L., PÉREZ-MORALES, E., & ALCÁNTARA-JURADO, L. (2014). *Resistencia a antibióticos de cepas bacterianas aisladas de animales destinados al consumo humano*. ReIbCi, 1(1), 75-85.
- CRUTZEN, P. (2006). *The “anthropocene”*. En: EHLERS, E., Y KRAFFT, T. (eds.). *Earth system science in the anthropocene*, pp. 13-18. Berlín: Heidelberg.
- CUBILLOS, J. C. (1946). *Apuntes para el estudio de la cultura pijao*. En: Boletín de arqueología, 1, enero-marzo 1946.
- CUESTA, O. (2018). *Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión*. En: Revista Latina de Sociología (RELASO) Vol. 8(3), (2018), pp. 61-75. Disponible [AQUÍ](#).
- DAGUA, ARANDA & VASCO L. (2015) *Guambianos, los hijos del Aroiris y del Agua*. Bogotá: Cerec y otros. Disponible en: <https://bit.ly/2wHzHFL>.
- DANE (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 (Resultados)*. Disponible [AQUÍ](#).
- DARNAY, S. (2019). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo. Una reseña*. En Economistas sin Fronteras, Madrid. Disponible [AQUÍ](#).
- DECRETO 2001 (1988). *Reglamenta el inciso final del Artículo 29, el inciso 3º y el párrafo 1º del Artículo 94 de la ley 135 de 1961 en lo relativo a la constitución de Resguardos Indígenas en el territorio nacional*. Disponible [AQUÍ](#).



- DECRETO 2164 (1995) *Reglamenta parcialmente el [Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994] en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional*. Disponible [AQUÍ](#).
- DE ERAZO, D. (1607). *Informe de Domingo de Erazo sobre la guerra contra los indios pijaos*. En Archivo General de Indias, Santa Fe 98, N. 21, f. 70 r.-71r. Transcrito en ARANGO, M. (2017). Informe de Domingo de Erazo sobre la guerra contra los indios pijaos en 1606. En *Historia y Sociedad* 33, Medellín, Colombia, julio-diciembre de 2017, p. 365-396. Disponible [AQUÍ](#).
- DE LA CADENA, M. (2014). *Runa. Human but not only [Runa. Humano pero no solo]*. En *HAU Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4 No. 2. Disponible [AQUÍ](#).
- DE LA CADENA, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- DE LA CADENA, M. (2020). *Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»*. En *Tabula Rasa*, 33, 273-311. [DOI](#).
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA [DANE]. (2005). *Censo General de Población y Vivienda 2005. Glosario Grupos Étnicos*. Disponible en: <https://bit.ly/3PuFvdg>.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA [DANE]. (2019). *Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. Bogotá: DANE. Disponible [AQUÍ](#).
- DERRIDA, J. ([1967] 2008). *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI.
- DESCOLA, P. ([1987] 1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- DESCOLA, P. (1996). *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. En: Descola & Pálsson (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D.F.: Siglo XXI, p. 101-123. Disponible [AQUÍ](#).
- DE SOUSA SANTOS, B. (2009) *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias*. En: *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI – CLACSO.



- DE SOUZA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO-Prometeo Libros.
- DÍAZ, J. (2020). *El Mohán: una historia viva a orillas del río Magdalena*. RTVC. Disponible [AQUÍ](#).
- DÍEZ, E. J. (2019). “Naturalizar” la ideología neoliberal: educar en el hábitus capitalista. *Estudios de Derecho*, 76(168), p. 221-239. Medellín: Universidad de Antioquia. Disponible en: <https://doi.org/10.17533/udea.esde.v76n168a09>.
- DIEZ, E.; CORNELIO, I.; SALAS, L. & MONTALVO, M. (2021). *Construir los mundos que soñamos, Guía de comunicación estratégica para la defensa de la Tierra y el Territorio*. México: La Sandía Digital y Witness. Disponible [AQUÍ](#).
- DOMÉNECH, J. L. (2010). *Huella ecológica y desarrollo sostenible*. Madrid: AENOR. Disponible en: <https://acortar.link/TTkI9M>.
- DUQUE, M. (2017). *Movimientos sociales de resistencia y su constitución como movimiento político: el caso del movimiento quintín lame en el sur del Tolima entre 1931 y 1939*. [Tesis]. Ibagué: Universidad de Tolima. Disponible [AQUÍ](#).
- DUQUE, J. (2019). *El Frente Nacional revisitado: el cambio institucional en Colombia y sus efectos no previstos*. *Reflexión Política* 21(42), may-ago, p. 109-128. Disponible en: <https://bit.ly/3DGKKBE>
- DURBIN, M., & SEIJAS, H. (1973). *A Note on Panche, Pijao, Pantagora (Palenque), Colima and Muzo*. *International Journal of American Linguistics*, 39(1), 47-51. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1264660>.
- DUSSAN, A. & REICHEL-DOLMATOFF, G. (1944). *Grupos Sanguíneos entre los indios pijaos del Tolima*. En: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1(2), p. 507-520. Disponible en: <https://bit.ly/3mfFDjO> (05/07/2019).
- DUSSEL, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores. UMSA. Facultad Humanidades y Ciencias de la Educación. <https://bit.ly/3V1MtHN>.
- DUSSEL, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México: UAM-Iz.
- ECURED (S.f.) *Pijaos: etnia de Colombia*. Disponible en: <https://bit.ly/2Ino9g0>.
- EGUIARTE, L.; HERNÁNDEZ, H.; BARRERA, J.; CASTELLANOS, G.; PAREDES, L.; SÁNCHEZ, G.; RUIZ, K.; VÁZQUEZ, A.; MONTES, S.; AGUIRRE, E.;



- SOUZA, V. & LIRA, R. (2018). *Domesticación, diversidad y recursos genéticos y genómicos de México*. En Revista TIP, 21(2), p. 85-101. Disponible [AQUÍ](#).
- ELIADE, M. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y Repetición*. Buenos Aires: Emecé.
- ELIADE, M. (2006). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- ESCOBAR, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- ESCOBAR, A. (2007) *Poder y visibilidad: Fábulas de campesinos, mujeres y medio ambiente*. En: La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, pp. 263-354.
- ESCOBAR, A. (2010 [2008]). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores.
- ESCOBAR, A. (2012 [2010]). *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula. Disponible en: <https://bit.ly/3pON7fA>.
- ESCOBAR, A. (2014) *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- ESCOBAR, A. (2015). *Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio*. En: Cuadernos de antropología social, No. 41, p. 25-38. Disponible en: <https://bit.ly/3idFD1N> (14/11/2020).
- ESCOBAR, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. En: Revista de Antropología Iberoamericana, Volumen 11, Número 1, Enero – Abril.
- ESPINOSA ARANGO, M. (2009). *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes. Disponible en: <https://bit.ly/3WjGgIe>.
- ESTERMANN, J. (2013) *Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien*. En: Revista FAIA. Vol. II, No. IX-X. Disponible en: <https://bit.ly/3rLpL9D> (12/02/2021).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978) *Antropología social: pasado y presente*. En: *Ensayos de antropología social*. pp. 4-23. Barcelona: Siglo XXI Editores. Disponible en: <https://bit.ly/2U7NXSh>



- EVERETT, M. (2007). *Desalojos forzosos y derechos humanos en Colombia*. En: SMOLKA, M. & MULLAHY, L. [Ed.]. (2007). *Perspectivas urbanas. Temas críticos en políticas de suelo en América Latina*. Cambridge: Lincoln Institute of Land Policy.
- FAJARDO, A.; MÉNDEZ, F. & MOLINA, L. (2011). *Residuos de fármacos anabolizantes en carnes destinadas al consumo humano*. Universitas Scientiarum 16(1). Bogotá Jan./Apr.
- FALS BORDA, O. (1980) *Historia doble de la costa 1. Mompox y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- FALS BORDA, O. (1987) *Por un conocimiento vivencial*. En: Herrera, n. & López, L. (2012) *Ciencia, compromiso y cambio social*. Buenos Aires: El Colectivo - Lanzas y Letras. p. 155-163.
- FALS BORDA, O. (1999) *Orígenes universales y retos actuales de la IAP*. En: Revista Análisis Político, No. 38, sept-dic, Bogotá: IEPRI-Universidad Nacional de Colombia, p. 71-88.
- FANON, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- FAUST, F. (1985) *El sistema de calor y frío en la cosmovisión y la medicina de los indígenas en el sur del Tolima*. Popayán: ICAN.
- FAUST, F. (1990) *Supervivencia de conceptos y prácticas médicas tradicionales entre los indígenas del sur del Tolima*. Revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima 1: 5-105, Ibagué, 1990.
- FAVARON, P. (2022). *La Pedagogía de la Madre Tierra: una propuesta reflexiva a partir de las prácticas y testimonios del sabio indígena Abadio Green Stocel*. Interpretatio, Vol. 7 Núm. 2, p. 129-154. Disponible [AQUÍ](#).
- FEDERACIÓN DE CAFETEROS DE CALDAS (S.f.). *Cartilla 20: el beneficio del café*. Disponible en: <https://bit.ly/3SAdW2s>.
- FEDERACIÓN NACIONAL DE CAFETEROS DE COLOMBIA [FNC]. (S.f.a) *Estructura administrativa y gremial*. Disponible en: <https://bit.ly/3LSxahx>.
- FEDERACIÓN NACIONAL DE CAFETEROS DE COLOMBIA [FNC]. (S.f.b). *Historia del café de Colombia*. Disponible en: <https://bit.ly/3tdkQAAt>.
- FEDERACIÓN NACIONAL DE CAFETEROS DE COLOMBIA [FNC]. (2021). *Caficultura tolimense recibe millonario impulso para renovación y nuevas siembras*. Disponible [AQUÍ](#).



- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños. Disponible [AQUÍ](#).
- FEO ISTÚRIZ, O.; RODRIGUES, A, M., SAAVEDRA, F.; QUINTANA, J. Y ALCALÁ, P. (2020). *Crisis Civilizatoria: impactos sobre la Salud y la Vida*. En VI Dossier de Salud Internacional Sur Sur, Ediciones GT Salud Internacional CLACSO. Septiembre, 2020.
- FERRERO, C. (1988) *Verdadera relación de la sucesión de los ilustrísimos señores arzobispos de esta metrópoli, año 1644, por el beneficiado don Alonso Garzón De Tahuste*. Bogotá: Colección Asociación Ferrero Ramírez de Arellano, No. 4.
- FINDJI, M. (1994). *Movimiento indígena y “recuperación” de la historia*. Historia y espacio 15. Disponible en: <https://doi.org/10.25100/hye.v0i15.6884>
- FIRMENICH, M. (2004) *Eutopía. Una propuesta alternativa al modelo neoliberal*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional. Disponible en: <https://bit.ly/3uog5Dt> (27/09/2021).
- FOER, J. S. (2011). *Comer animales*. España: Grupo Planeta.
- FORERO, E.; MATTOS, R. & AMADOR, A. A. (2017) *La Guajira como territorio de “Espacios Basura”. Una mirada a la Economía de la subsistencia*. En Letras Verdes Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales, 22, 315-333.
- FOUCAULT, M. (1998). *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-75*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FREIRE, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1997). *Pedagogía de la autonomía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRIEDEMANN, N. S. de. (1987). *Antropología en Colombia: después de la conmoción*. En Revista de Antropología, 3(2), p. 142-164. Disponible en: <https://bit.ly/3Iwi8P0>.
- GAIA AMAZONAS. (2019) *La chagra: fuente de alimento, sistema integral y fundamento de vida*. Disponible en: <https://bit.ly/3rQiJ3P> (16/01/2021).
- GALEANO, K. (2021) *Cartografías de la diáspora femenina de una nación indígena, apuntes sobre el nomadismo de mujeres nasa*. En Tabula Rasa, 37, 95-126.
- GALINDO, M. I. (2019) *Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano*. En Revista Colombiana de Antropología, 55 (1), 29-57.



- GAMBOA, J. (2020). *José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté Tique: los olvidados precursores del movimiento indígena en Colombia*. En Agencia Prensa Rural, 14 mayo de 2020. Disponible [AQUÍ](#).
- GARAY, L. J. (1998). *Composición y estructura económica colombiana, modelos económicos de la industrialización*. Disponible en: <https://bit.ly/3FYm0Xt>.
- GARCÍA, A. (1973). *Sociología de la Reforma Agraria en América Latina*. Bogotá, Colombia: Ediciones Cruz del Sur
- GARCÍA, A. (2010) *Leyenda o mito: el Mohán*. En: Colombia país maravilloso. Disponible [AQUÍ](#).
- GARCÍA, A. (2010). *Espacialidades del destierro y la re-existencia. Afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia (Tesis maestría)*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- GARCÍA, D. (2018) *Concepciones de la geografía y la cartografía en las “ciencias del hombre” y los museos arqueológicos en Bogotá (Colombia), 1938-1945*. En Revista de Historia Regional y Local, 10 (19), 83-119.
- GARCÍA, H. (2014). *El Estado según Foucault: soberanía, biopolítica y gubernamentalidad*. Utopía y Praxis Latinoamericana 66. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/279/279370890006.pdf>.
- GAUSE, G.F. (1934). *The struggle for existence*. Baltimore: Williams & Wilkins.
- GIRALDO, C. (26/06/2022) *Matachines del Tolima, demonios y guerreros de la cultura pijao*. En Radio Nacional de Colombia (Nota periodística). Disponible [AQUÍ](#).
- GIRALDO, N. (2010). *Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada De Santa Marta, Colombia*. En Revista Pueblos y Fronteras Digital, 6 (9), 180-222.
- GLASER, B. G. y STRAUSS, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Hawthorne, N.Y.: Aldine de Gruyter.
- GOBIERNO NACIONAL Y FARC-EP. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Disponible [AQUÍ](#).
- GÓMEZ, J. (2019). *La apariencia ‘democrática’ de la Constitución de 1991: crisis y futuro de la representación política en Colombia y en el mundo*. Análisis Político, 32(96), Bogotá May/Aug. Disponible [AQUÍ](#).
- GONZALEZ-CALLEJA, E. (2012). *La represión estatal como violencia política*. En Hispania Nova Revista de Historia Contemporánea, 10. Disponible [AQUÍ](#).



- GONZALEZ, J. (1991). *"Las Repúblicas Independientes" en Colombia: 1955-1965*. UIS-Humanidades Bucaramanga (Colombia), 20(1), p. 67-75, enero-junio. Disponible [AQUÍ](#).
- GONZALEZ POSSO, C. (2019). *El fomento del macrofundio como modelo rural*. Bogotá: Indepaz. Disponible [AQUÍ](#).
- GREEN STÓCEL, A. (2011). *Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*. Medellín: Universidad de Antioquia (Tesis de doctorado]. Disponible [AQUÍ](#).
- GROS, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Disponible [AQUÍ](#).
- GROS, C. (2013). *¿Indígenas o campesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas*. En Revista Colombiana de Antropología, Vol. 49 (1), enero-junio, p. 45-69. Disponible [AQUÍ](#).
- GUDYNAS, E. (2010). *La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso benévolo*. En Revista Íconos, Flacso Ecuador, No. 36, enero 2010, pp. 53-67.
- GUERRERO, J. (1996). *Nuevos movimientos sociales: democracia participativa y acción social al final del milenio*. Colombia Internacional, 34, p. 18-25. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/colombiaint34.1996.02>.
- GUERRERO, J. (2016). *Autonomía y jurisdicción especial indígena*. Pasto: Escuela de Derecho Propio Laureano Inampues.
- GUERRERO, P. (2010). *Corazonar, una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- GÜIZA, D., BAUTISTA, A. & UPRIMNY, R. (2022). *Baldíos de la reforma agraria en manos de la Corte Constitucional*. En La silla vacía, 28 de julio de 2022. Disponible [AQUÍ](#).
- GUPTA, A. (1998). *Postcolonial Developments*. Durham: Duke University Press.
- GUTIÉRREZ FERRO, S. (2020). *"Suelo propio y originario": Manuel Quintín Lame y sus pensamientos sobre el espacio durante "La Quintinada" (1910-1922)*. Artificios, 16. Disponible en: <https://doi.org/10.22380/2422118X.2101>.



- HABER, A. (2006). *Una arqueología de los oasis puneños. Domesticidad, interacción e identidad en Antofalla, primer y segundo milenios d.C.* Córdoba, Argentina: Universitas libros.
- HALBWACHS, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria.* Barcelona: Ediciones Anthropos.
- HAN, B. (2013). *La sociedad de la transparencia.* Barcelona: Herder.
- HAN, B. (2014). *Psicopolítica.* Barcelona: Herder.
- HARLAN, J. (1992). *Crops and man.* American Society of Agronomy, Inc. Madison.
- HARVEY, D. (2009). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica.* Madrid, Ediciones Akal, S.A.
- HENAO, J. & ARRUBLA, G. (1929). *Compendio de la Historia de Colombia, para la enseñanza de las escuelas primarias de la República, tomo I.* Bogotá: Librería Camacho Roldán.
- HERNANDEZ, M. Y VELASCO L. (2015). *La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos.* En Migraciones Internacionales, Vol. 8, No. 2, julio-diciembre de 2015. Disponible en: <https://bit.ly/3PuZ7xG>.
- HERREÑO, A. (2004) *Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia.* En El otro derecho, No. 31-32, agosto de 2004. ILSA, Bogotá. Disponible en: <https://bit.ly/3PycRYP>.
- HILLMAN, G. & DAVIES, M.S. (1990). *Measured domestication rates in wild wheats and barley under primitive cultivation, and their archaeological implications.* Journal of World Prehistory 4(2), p. 157-222.
- HOOFT, K. (2004). *Gracias a los animales: análisis de la crianza pecuaria familiar en Latinoamérica: con estudios de caso en los valles y el altiplano de Bolivia.* La Paz, Bolivia: Plural editores.
- HUERTAS, O.; ESMERAL, S. J. & SÁNCHEZ, I. M. (2017) *Realidades sociales, ambientales y culturales de las comunidades indígenas en La Sierra Nevada de Santa Marta.* En Producción + Limpia, 12 (1), 10-23.
- INDEPAZ - INSTITUTO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO Y LA PAZ. (2022). *Conflictos socio ambientales en Colombia.* Bogotá: Indepaz & Heinrich Böll Colombia. Disponible en: <https://bit.ly/3NjFsQL>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA [ICANH]. (2017). *Elementos para la conceptualización de lo “campesino” en Colombia. Insumo*



- para la inclusión del campesinado en el Censo DANE 2017*. Bogotá: ICANH. Disponible en: <https://bit.ly/3i5Chhe> (17/02/2021).
- INGOLD, T. (2012a) *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.
- INGOLD, T. (2012b) *Hacia una ecología de los materiales*. En: Annual Review of Anthropology 2012, vol. 41:427–42. (Traducción: Andrés Laguens, febrero 2014), Disponible en: <https://bit.ly/3CjCJQL> (10/01/2020).
- INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA [ICANH]. (2017). *Elementos para la conceptualización de lo “campesino” en Colombia. Insumo para la inclusión del campesinado en el Censo DANE 2017*. Bogotá: ICANH. Disponible en: <https://bit.ly/3i5Chhe>.
- IZQUIERDO, J. - Compilador (2010). *Pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Disponible en: <https://bit.ly/3AM8lxj> (23/09/2020).
- JARAMILLO, J. (2011). *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Copenhague (Dinamarca): IWGIA. Disponible en: <https://bit.ly/3g1rBSh>.
- JIMENO, M. Y TRIANA, A. (1985). *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Funcol.
- JIMENO, M. (1990). *La antropología en Colombia*. Revista colombiana de antropología, 28, p. 53-61.
- JIMENO, M. (2007). *Tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana*. En: Revista Colombiana de Antropología, Volumen 43, enero-diciembre 2007, pp. 9-32.
- JUNCOSA, J. (1987). *Abya Yala: una editorial para los indios*. En: Revista Chasqui 23, jul-sept. Quito: Ciespal. Disponible en: <https://bit.ly/3oc8neB> (27/09/2021).
- KALMANOVITZ, S. (1976). *Evolución de la estructura agraria colombiana*. En M. Arrubla, La agricultura en Colombia en el siglo XX (págs. 3-47). Bogotá.
- KALMANOVITZ, S. (1998). *Aspectos de la agricultura colombiana en el siglo XX*. Bogotá.
- KOHN, E. (2013). *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*. Berkeley: Universidad de California Press.
- KOTHARI, A.; SALLEH, A.; DEMARIA, F.; ESCOBAR, A. & ACOSTA, A. (2019). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria editorial.



- KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2020). *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KROPOTKIN, P. (2009). *Ayuda mutua*. Caracas: Monteávila edit. Disponible [AQUÍ](#).
- KUIRU, F. (2014). *Los Planes Integrales de Vida, un derecho fundamental de los pueblos indígenas y un deber del estado y sus instituciones*. Bogotá, Colombia: Presidencia de La República.
- LAME CHANTRE, M. Q. (1971). *En defensa de mi raza*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- LANDER, E. (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO.
- LARA, J. M. (2019). *El lugar de los cuerpos territorios de las mujeres indígenas en procesos de desterritorialización y reterritorialización radicadas en Bogotá, Colombia*. En Revista de Estudios de Género La Ventana, 50, 45-79.
- LATOUR, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- LATOUR, B. (2011). *Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política*. En: Cuadernos de otra parte. Speap. Disponible [AQUÍ](#).
- LATOUR, B. (2014a). *Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno*. En: Revista de antropologia, v. 57 nº 1, São Paulo: USP.
- LATOUR, B. (2014b). *¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck*. Revista Pléyade, 14, 43-59. Disponible [AQUÍ](#).
- LAURENT, M. (2008). *Contrabando en Colombia en el siglo XIX. Prácticas y discursos de resistencia y reproducción*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- LAURENT, V. (2021). *Constitución de 1991 y multiculturalismo a prueba de la experiencia. Entre la institucionalización y la resistencia, los pueblos indígenas “llegaron para quedarse”*. Análisis Político, 34(101). Bogotá Jan./Apr. [DOI](#).
- LEGRAND, K. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- LEMA, V. (2013). *Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina*. Córdoba, Argentina: RAM. Disponible en: <http://bit.ly/3oQwCBI>.
- LEÓN-RODRÍGUEZ, N. (2016). *Territorio y ambiente: Prioridad en los acuerdos de Paz*. En Revista Bitácora Urbano Territorial, 26 (2), 91-94.



- LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2009). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- LÉVY, P. (1999). *Qué es lo virtual*. Barcelona: Paidós. Disponible [AQUÍ](#).
- LEY 1448 DE 2011. (2011). *Ley de víctimas y restitución de tierras*. Disponible [AQUÍ](#).
- LEY 1454 DE 2011 (junio 28). *Por la cual se dictan normas orgánicas sobre ordenamiento territorial y se modifican otras disposiciones*. Disponible [AQUÍ](#).
- LEY 715 DE 2001. (2002). *Sistema General de Participaciones SGP*. Disponible [AQUÍ](#).
- LOMBANA, N. (2017). *Ibanasca: la diosa de las nieves*. En: Pacocol.org (Página web). Disponible en: <https://bit.ly/3FxXP0y>. (15/01/2020).
- LÓPEZ, A. (2021). *La liberación de la Madre Tierra: más que la toma de un territorio*. Ánfora, 28(51), p. 93-114. Disponible [AQUÍ](#).
- LÓPEZ, A. P. (2010). *Una noción de territorio y los sistemas de información geográfica participativos. Experiencia en una comunidad indígena del Amazonas colombiano*. En Revista UD y la GEOmática, 4, 3-14.
- LÓPEZ, C. L. (2011). *Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales: Reflexiones histórico-antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia*. En Mundo Amazónico, 2, 155-178.
- LÓPEZ, D. (2014). *Historia de los conflictos interétnicos por el territorio en Chocó y Norte del Cauca. Su incidencia en la política de restitución de tierras, 2011*. En Memoria y Sociedad, 18 (37), 34-50.
- LÓPEZ, J. H. (2017). *Lucha por la tierra en el Cauca. Historia de dolor y coraje*. En Corporación latinoamericana Sur, S.e., 1-7.
- LÓPEZ, L. (2020). *La Línea Negra como reconocimiento de territorios ancestrales de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Revista IUSTA, No. 53. Disponible en: <https://doi.org/10.15332/25005286.6271>.
- LÓPEZ MARTÍN, C. (2016). *El derecho fundamental a la consulta previa de las comunidades indígenas: un estudio comparado entre Colombia y Perú desde un enfoque territorial*. Trabajo de Grado. Universidad Católica de Colombia. Facultad de Derecho. Bogotá, Colombia. Disponible [AQUÍ](#).
- LÓPEZ, O. (2018). *Significados y representaciones de la Minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia*. En: Psicoperspectivas, 17 (3), p: 1-11. Disponible en: <https://bit.ly/2WfhQpQ> (06/07/2021).



- LÓPEZ, P. & GARCÍA, L. [Coord.] (2018). *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina. Escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: CLACSO. Editorial El Colectivo.
- LOVELOCK, J. & MARGULIS, L. (1974). *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis*. *Tellus*, XXVI(1-2), p. 2-9.
- LOVELOCK, J. (1985). *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- LOVELOCK, J. (1992). *The Evolving Gaia Theory*. Tokyo, Japan: United Nations University. Disponible en: <https://archive.unu.edu/unupress/lecture1.html>
- LOZANO, C. (2010). *El daño ambiental en los programas de reparación colectiva para comunidades indígenas y afrodescendientes afectadas por el conflicto armado en Colombia*. *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 17, 287-322.
- LUCENA SALMORAL, M. (1962). *Calarcá no murió a manos de Bartasar*. En: Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República, Vol. 5 Núm. 10, p. 1265-1269. Disponible [AQUÍ](#).
- LUCENA SALMORAL, M. (1963). *Mitos, usos y costumbres de los indios Pixaos*. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 11, ICANH, p. 145-152. Disponible en: <https://bit.ly/3mdt5t7>.
- LUCENA SALMORAL, M. (1965). *Datos antropológicos sobre los pijao*. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XII, Bogotá, p. 358-288.
- LUGONES, M. (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. En: *La manzana de la discordia*, Jul - Dic, Vol. 6, No. 2, p. 105-119.
- LUKE, T. (1999). *Capitalism, Democracy and Ecology*. Chicago: University of Chicago Press.
- MACHADO ARÁOZ, H. (2017). *“América Latina” y la ecología política del sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria*. En: Alimonda, H.; Toro, C. y Martín, F. (Coordinadores). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (Vol. 2). México: CLACSO, Universidad Autónoma Metropolitana.
- MACHADO, A. (1998). *La cuestión agraria en Colombia a fines del milenio*. El Ancora Editores, Bogotá.
- MACHADO, A. (2000). *Tenencia de tierras, problema agrario y conflicto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



- MACÍAS, L.; ROBAYO, M. & GARZÓN, Y. (2014). *Estudio de caso Resguardo Pijao Palma Alta*. Natagaima: Movimiento regional por la Tierra. Disponible [AQUÍ](#).
- MAFFESOLI, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Ikaria.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. – Org. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp: 127-168.
- MALDONADO-TORRES, N. (2017). *El arte como territorio de re-existencia: una aproximación decolonial*. Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales VIII, p. 26 - 28. Disponible en: <https://bit.ly/3Yshho1>.
- MALINOWSKI, B. (1978). *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Sao Pablo: Editora Abril.
- MARGULIS, L. (2003). *Una revolución en la evolución*. Universitat de Valencia, Valencia.
- MÁRQUEZ RODRÍGUEZ, J. (S.f.). *Uso de la tecnología como recurso para la enseñanza: “las líneas del tiempo”*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- MÁRQUEZ, J. (2016). *Reglamentos indígenas en áreas protegidas de Bolivia: el caso del Pílon Lajas*. En Revista de derecho, No. 46, Barranquilla. [DOI](#).
- MARTÍNEZ, W. & PERAFÁN, A. L. (2017). *Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los andes colombianos*. En Universitas Humanística, 84, 77-107.
- MARX, C. & ENGELS, F. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MATEUS, J.; MENDOZA, A. & CASTRILLÓN, D. (2021). *Memorias sonoras: entre relatos y experiencias del campo colombiano*. En: BENITEZ, S. & MORA, Y. (coord.). *Reflexiones y experiencias en torno a la pedagogía de la memoria histórica del conflicto armado colombiano*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, p. 45-64. Disponible en: <https://bit.ly/46bnngx>.
- MC ADAM, D. (1996). *Comparative perspectives on social movements*. Reino Unido: Cambridge University Press.



- MC CARTHY, J. & ZALD, M. (1977). *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*. American Journal of Sociology 82(6), p. 1212-1241.
- MEJÍA, J. (2015). *La población del territorio colombiano al momento de la conquista: una revisión crítica de estudios*. En Economía & Región, 9 (2), 7-46.
- MELO, M. (2009). *Derechos de la Pachamama: un paradigma emergente frente a la crisis ambiental global*. En: Universidad Andina Simón Bolívar, UASB-DIGITAL. Disponible en: <https://bit.ly/3W2YMVD>.
- MELUCCI, A. (2002) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, COLMEX.
- MENA, M. & HINESTROZA, L. (2014). *Eficacia de la consulta previa en el trámite de licencias ambientales en el departamento del Chocó 2006-2011*. En Civilizar 14 (26), 39-66.
- MESTRE, Y. (2007). *Ordenamiento territorial ancestral desde la visión de los cuatro pueblos indígenas (Arhuaco, Kággaba, Wiwa y Kankuamo) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. En: DONATO, L.; PAZMIÑO, A. & ULLOA, A. (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 101-108). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- MICTLAN REBELDE (WEB). (2015). *El monstruo más sanguinario y cruel: la hidra capitalista*. Disponible en: <https://bit.ly/3zG8vpc> (19/02/2021).
- MIGNOLO, W. (2000). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal ediciones.
- MIGNOLO, W. (2010) *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MINISTERIO DE AMBIENTE Y DESARROLLO SOSTENIBLE, FAO & UE. (2020). *Asistencia técnica para la implementación del modelo de forestería comunitaria e impulso a la economía forestal. Caso: manejo forestal sostenible comunitario Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima)*. Disponible en: <https://bit.ly/3iVgXKv>.
- MINISTERIO DE AMBIENTE Y DESARROLLO SOSTENIBLE [MINAMBIENTE]. (2017). *Programa Nacional Pagos por Servicios Ambientales*. Disponible [AQUÍ](#).
- MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA – MINCULTURA. (S.f.). *Caracterizaciones de pueblos indígenas Colombia: los Pijao*. Disponible [AQUÍ](#).



- MINISTERIO DEL INTERIOR [MININTERIOR] Y CRIT. (2014a). *Diagnóstico participativo del estado de derechos fundamentales del pueblo Pijao y líneas de acción para la construcción de su plan de salvaguarda étnica*. Disponible [AQUÍ](#).
- MINISTERIO DEL INTERIOR [MININTERIOR] Y CRIT. (2014b). *Plan de Salvaguarda Étnica del pueblo Pijao. Documento validado Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. Municipio de San Antonio*. Disponible [AQUÍ](#).
- MINISTERIO DEL INTERIOR [MININTERIOR]. (2020). *Manual operativo asuntos indígenas, rom y minorías*. Disponible en: <https://bit.ly/3HFf80r>
- MINISTERIO DEL INTERIOR [MININTERIOR]. (2021). *Gestión para la protección de los derechos. Realización de estudios etnológicos*. Disponible [AQUÍ](#).
- MOLANO, J. C. (2018). *Entre las distorsiones de las guitarras eléctricas y el charango: sónica, cuerpo y performance en las prácticas sonoro-musicales de los jóvenes músicos emberá chamí (Colombia)*. En *Anthropológica*, XXXVI, 40, 143-164.
- MOLINA, V. A. (2015). *Escuela, conocimiento y saber nasa. Aspectos críticos para una política educativa intercultural en Colombia*. En *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*, 15 (3), 1-25.
- MOLINA, V. A. (2015). *Existencia equilibrada. Metáfora del Buen Vivir de los pueblos indígenas*. En *Polis Revista Latinoamericana*, 14 (40), 143-163.
- MONDINO, G. (2014). *Modelos conceptuales y mentales: elementos para repensar la enseñanza y el aprendizaje*. Enfoques, XXVI(1), 2014, p. 57-78. Universidad Adventista del Plata, Argentina. Disponible [AQUÍ](#).
- MONJE, J. J. (2015). *El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una construcción de etnoecodesarrollo*. En *Revista Luna Azul*, 41, 29-56.
- MONTOYA, J. D. (2011). *¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)*. En *Historia Crítica*, 45, 10-30.
- MOORE, C. (2018). *Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios*. En *Estudios Políticos*, 53, 237-259.
- MOORE, J. W. (2013). *El auge de la ecología-mundo capitalista (I). Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima*. En: *Laberinto*, 38, pp: 9-26.
- MOORE, J. W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.



- MORALES, J., RENGIFO, E. & VERA, N. (2008). *El derecho a la tierra (negado) de los indígenas pijaos del Tolima*. En HOUGHTON, J. (Editor). *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Medellín: CECOIN y OIA, p. 199-222. Disponible [AQUÍ](#).
- MORIN, E. (1975). *O Enigma do Homem. Para uma nova Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MOUFFE, CH. (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOUFFE, CH. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MUCHAVISIOY, W. J. (2018). *El conocimiento indígena para descolonizar el territorio. La experiencia Kamëntsâ (Colombia)*. En *Nómadas*, 48, 239-248.
- MUESES, C. (2007). *Estado y Movimientos Indígenas en Colombia: elementos para una aproximación histórica*. Revista CCEHS. Disponible [AQUÍ](#).
- MUÑOZ, F. (2015). *De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885)*. En *Historia Crítica*, 55, 153-177.
- NAGLES, F. (2022). *Inicia proceso para definir la Zona de Reserva Campesina en el sur del Tolima*. [Nota de prensa], RTVC (03/11/2022). Disponible [AQUÍ](#).
- NG'WENO, B. (2013). *¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia*. En *Revista Colombiana de Antropología*, 49 (1), 71-104.
- OBSERVATORIO DE DERECHOS TERRITORIALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS [ODTPI]. (2020). *Informe estado actual de las solicitudes de formalización de territorios indígenas 2019*. Bogotá: CNTI.
- OBSERVATORIO DE DERECHOS TERRITORIALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS [ODTPI]. (2021). *Panorama del proceso de restitución de derechos territoriales de los pueblos indígenas (Informe)*. Bogotá: CNTI. Disponible en: <https://bit.ly/3zWldQD>.
- OBSERVATORIO DE DERECHOS TERRITORIALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS [ODTPI]. (2021b). *Balance sobre la formalización y acceso a la propiedad colectiva de los Pueblos Indígenas en el año 2020*. Bogotá: CNTI. Disponible en: <https://bit.ly/3IPORPu>.



- OBSERVATORIO DEL PROGRAMA PRESIDENCIAL DE DERECHOS HUMANOS Y DIH. (2014). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena pijao*. Disponible en: https://issuu.com/dnargonzalez/docs/diagnostico_pijao.
- OCAMPO, M.; CHENUT, P.; FÉRGUSON, M. & MARTÍNEZ, M. (2017). *Territorialidades en transición: pobladores desplazados por la violencia del conflicto armado colombiano y la resignificación de su territorio*. En *Psicología USP*, 28 (2), 165-178.
- OCAMPO, J. A. (23/07/2019). *Una brevísima historia económica de Colombia*. En Periódico La República (edición virtual). Disponible [AQUÍ](#).
- OCHOA, G. I. (2019). *Influencias del turismo global sobre el territorio amazónico*. En *Bitácora Urbano Territorial*, 29 (2), 127-134.
- OLIVEROS, D. (2000). *Coyaimas y Natagaimas*. En ICCH. Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central. Tolo IV, Vol. II.
- OLIVEROS, D. E. (2017). *Plan de vida yukpa: relaciones entre el territorio y el buen vivir*. En *Nómadas*, 46, 81-93.
- OLMOS, J. S. (2020). *Entender al “monte”: el brote del diálogo entre la comunidad indígena de san Antonio de Calarma y su entorno*. *Maguaré*, 34-1, p. 149-182. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90391>.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA [ONIC]. (2014). *Los Pijao*. Disponible [AQUÍ](#).
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA [ONIC]. (2017). *Informe Consejería de DDHH de la ONIC sobre Comunidad de Pueblo Pijao del Resguardo de San Antonio de Calarma victimizada por el conflicto armado en inminente desalojo y revictimización*. Disponible [AQUÍ](#).
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA [ONIC]. (2020). *El CRIT celebra sus 45 años, “Por la pervivencia del Pueblo Pijao, Unidad, Territorio, Cultura, Paz y Autonomía”*. Disponible [AQUÍ](#).
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA [ONIC]. (2021). *¿Cuáles son, cuántos y dónde se ubican los pueblos indígenas de Colombia?* Disponible [AQUÍ](#).
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA [ONIC] & CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). (2019). *Tiempos de Vida y Muerte. Memorias y luchas de los pueblos Indígenas de Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. Disponible [AQUÍ](#).



- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA [UNESCO]. (2005). *Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. París. Disponible [AQUÍ](#).
- OROZCO, E.; OROZCO, F.; COSTA-NETO, E. & SANABRIA, O. (2020). *Relevancia de los colibríes (aves, trochilidae) como complejo de especies bioculturales. El colibrí y el andar del tiempo nasa – e'ç a'te (tiempos de la esmeralda)*. Ethnoscintia 5. Brasil. D.O.I.: 10.22276/ethnoscintia.v5i1.308.
- ORTEGA, E. & BUSTOS, C. (1949). *Los inconquistables. La guerra de los Pijaos 1602-1603*. Bogotá: Archivo Nacional de Colombia.
- ORTIZ GORDILLO, A. F.; ESPINEL, L.; JACANAMIJOY, W.; RENGIFO, L. Y MARTÍNEZ, C. (2017). *“Vivir la guerra contando la paz”. Altercomunicación, paz y conflicto en Colombia*. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Disponible [AQUÍ](#).
- ORTIZ GORDILLO, A. F. (2020). *¿Por qué son tan peligrosos los líderes sociales en Colombia? Situación actual del exterminio de los liderazgos contrahegemónicos y una etnografía*. En: Gómez P.; Gómez, S. y Reyes, F. (editores académicos). (2020). *De conflictos, perdones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional*. Bogotá: USTA. ISBN: 978-958-782-293-9; E-ISBN: 978-958-782-294-6, p. 435-497. Disponible [AQUÍ](#).
- ORTIZ GORDILLO, A. F.; VILLALBA YATE, D. I. & RAMÍREZ, L. [Edit.]. (2022). *Memorias Mayores. Relatos de lucha y re-existencia de mayores y mayores campesinos e indígenas en San Antonio de Calarma, Tolima*. San Antonio, Tolima: ComoLaCigarraRadio.com, RISC, BPMGGC. Disponible [AQUÍ](#).
- ORTIZ GORDILLO, A. F.; CALDERÓN, D.; FORERO, M. & PASTOR, E. (2022b). *Pensando, sintiendo y actuando como indígena Pijao”. Factores del daño y la reparación colectiva en la comunidad indígena Pijao de Mesones*. En BARÓN, O. (Coord.). (2022). *Reflexiones desde la comunicación: 12 años de investigación Grupo Rastro Urbano*. Ibagué, Colombia: Unibagué, p. 29-63. Disponible [AQUÍ](#).
- ORTIZ GORDILLO, A. F., VILLALBA YATE, D. I., GUZMÁN, J. J., GUZMÁN YATE, A. M., VILLALBA YATE, I., VILLALBA YATE, I. Y., PATIÑO FLORES, P., CÉSPEDES, N., TORRES, J.E. (2023). *“Ahí está la diferencia, en el joke...”: el joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima*.



- Boletim Museo Paranense Emílio Goeldi Ciências Humanas, 18(2), Belém, Pará, p. 1-20. DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0062.
- ORTIZ GORDILLO, A. F. (2023). *Indígenas, territorio y liberación de la Madre tierra: estado de la cuestión en Colombia años 2010 a 2020*. En evaluación editorial.
- ORTIZ GORDILLO, A.F. (2023b). *Construcciones, legalizaciones y gobernabilidades territoriales populares en el sur de Bogotá, Colombia*. En: Revista Textos y Contextos 26, ene-jun, p. 1-14. FACSO, Universidad Central del Ecuador. Disponible en: <https://doi.org/10.29166/tyc.v1i26.3633>
- ORTIZ, J. A. (2013). *La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia*. En Revista Derecho del Estado, 30, 217-249.
- ORTIZ VIDALES, D. (2011). *Conflictos sociales en el Tolima*. Ibagué: Gobernación del Tolima; Academia de Historia del Tolima.
- OSORIO, C. A. (2017) *Autonomía Indígena y democracia en Colombia*. En Ágora USB, 17 (1), 105-127.
- OSPINA, A. (2001). *El Cacique Calarcá: ¿epónimo, historia o leyenda?* Disponible [AQUÍ](#).
- OSPINA, W. (2011). *El lento nacimiento de una región*. En CUARTAS, A. (2011) Tolima: desarrollo político e institucional. Ibagué: Gobernación del Tolima; Academia de Historia del Tolima.
- OXFAM. (2017). *Radiografía de la desigualdad: distribución de la tierra en Colombia*. Disponible [AQUÍ](#).
- PALACIO, G. (2006). *Breve guía de introducción a la Ecología Política: Orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad*. Revista Gestión y Ambiente 9(3). Disponible [AQUÍ](#).
- PALACIOS, M. (2009). *El café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- PANQUEBA, J. (2011) *Indígenas del “otro” lado de Bogotá, Colombia: semblanza sobre sus memorias cotidianas e identificación histórica*. En Desacatos, 35, 131-148.
- PAREDES, S. (2015) *La política del resguardo entre los indios Páez del pueblo de Toboyma (gobernación de Popayán), 1650-1750*. En Historia Crítica, 58, 33-55.



- PAREDES, S. (2018) *Lengua pijao como lengua franca en las gobernaciones de Popayán y Neiva, siglos XVI-XVII*. En: Revista Fronteras de la Historia, Vol. 23, No. 1, p. 40-66, enero-junio. Disponible [AQUÍ](#).
- PARRADO, E. & ISIDRO, L. (2014) *La paradoja hipócrita. Problematicación de la participación política de la mujer misak*. En Colombia Internacional, 80, 135-170.
- PEÑARANDA SUPELANO, D. R. (2015). *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.
- PÉREZ, M. (2012) *Discursos ambientales: una mirada histórica a la configuración del territorio del PNN Katíos en Colombia y su zona de amortiguación*. En Investigación & Desarrollo (on line), 20 (2), 416-449.
- PEREZGROVAS, V. Y CELIS, F. (2002). *La crisis del café: causas, consecuencias y estrategias de respuesta*. Grupo Chorlavi. Disponible [AQUÍ](#).
- PERILLA, V. M.; CORREDOR, D. K.; ARIAS, M. M.; MAMANCHÉ, B. D. & MAGALHÃES, L. (2020) *El “bicho, ese chiquito” en los territorios indígenas colombianos: Tejiendo pensamientos con la comunidad Kankuama en tiempos de pandemia*. In Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional, (Preprint).
- PERNÍA, K. & JARAMILLO, E. (2002). *Territorios indígenas, identidad cultural y resistencia*. Bogotá: ONIC, OIPB, Ediciones Turdakke. Disponible [AQUÍ](#).
- PERRY, J. (2016). *¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950*. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana 11(3), sep-dic, p. 363-380. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62349364004.pdf>
- PINEDA, G. (2018). *Rescatando a la Pachamama*. University of Wisconsin-Milwaukee & Marquette University (Tesis). Disponible [AQUÍ](#).
- PINTO, J. & KALMANOVITZ, S. (2017). *Fiscalidad en el Estado Soberano del Tolima, 1863-1885*. En Revista de Economía Institucional 19, 36, 2017, pp. 175-201. DOI: <https://doi.org/10.18601/01245996.v19n36.07>
- PLEYERS, G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI. Perspectivas y herramientas analíticas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Disponible [AQUÍ](#).
- POLLAK, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio*. La Plata, Argentina: Al Margen.



- PORTO GONÇALVES, C. W. (2002) *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. Em: La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial. Argentina: CLACSO. Disponible [AQUÍ](#).
- POSADA CARBÓ, E. (2012). *Café y democracia en Colombia: reflexiones desde la historia*. Revista de Economía institucional, vol. 14(27), segundo semestre, p. 241-254. Disponible [AQUÍ](#).
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. (2011). *Decreto Ley 4633 de 2011, por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas*. Disponible [AQUÍ](#).
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. (2011). *Decreto Ley 4635 de 2011, por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Disponible [AQUÍ](#).
- PROCESO DE LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA – PLMT. (2016). *Libertad y alegría con Uma Kiwe. Palabra del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, pueblo Nasa norte del Cauca, Colombia*. Cauca: PLMT. Disponible [AQUÍ](#).
- PUEBLO NASA. (2016). *Libertad y alegría con Uma Kiwe. Proceso de liberación de la madre tierra, pueblo nasa, norte del Cauca*. Norte del Cauca: S.e.
- QUIJANO, A. (1992) *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En: Bonilla, H. (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Eds., p. 437-448.
- QUIJANO, A. (2005). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. La Habana: De Ciencias Sociales, pp. 216-271.
- QUINTANA, R. (2017). *El manejo del mundo naturaleza y sociedad: visión del conflicto ambiental desde la concepción y el manejo del medio natural de una comunidad indígena colombiana*. En Revista Luna Azul, 45, 353-376.
- QUINTERO, M. (2018). *Usos de las narrativas, epistemologías y metodologías: aportes para la investigación*. Bogotá: Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Disponible [AQUÍ](#).



- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1978). *O método comparativo em Antropologia Social*. São Paulo: Editora Ática.
- RAE (2020) *Diccionario de la Lengua Española*, V. 2020.
- RAMÍREZ, R. (2022). *La vida y el tiempo: apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Disponible [AQUÍ](#).
- RAMÍREZ SENDOYA, P. J. (1952). *Diccionario indio del Gran Tolima. Estudio lingüístico y etnográfico sobre dos mil palabras indígenas del Huila y del Tolima*. Bogotá: Minerva.
- RAMÍREZ SENDOYA, P. J. (1952). *El refranero comparado del Gran Tolima*. Bogotá: Minerva.
- RAMOS, R. A. (2007). *¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?* Revista Colombiana de Antropología, 43, p. 231-261. Disponible [AQUÍ](#).
- RAMOS, C.; TENORIO, A. D. & MUÑOZ, F. (2011). *Ciclos naturales, ciclos culturales, percepción y conocimientos tradicionales de las nasas frente al cambio climático en Toribío, Cauca, Colombia*. Universidad Nacional de Colombia & ILSA.
- RAPPAPORT, J. (2005). *Cumbre Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- RAPPAPORT, J. (2007). *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*. Revista Colombiana de Antropología, V. 43, ene-dic, p. 197-229. Disponible [AQUÍ](#).
- RÁTIVA, S., JIMÉNEZ, C., GUTIÉRREZ, R. & MÚNERA, L. (2022). *La producción y reapropiación de lo común. Horizontes emancipatorios para una vida digna*. Buenos Aires: CLACSO; Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible [AQUÍ](#).
- REGAN, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: FCE.
- REPÚBLICA DE ECUADOR (2013). *Proyecto de Ley Marco de los Derechos de la Madre Tierra*. Disponible en: <https://bit.ly/3W3YQ7y>.
- RESOLUCIÓN 1057 DE 2000. (2000). *Por la cual se confiere carácter legal, en favor de la comunidad Pijao de San Antonio de Calarma, de un predio del Fondo Nacional Agrario, localizado en jurisdicción del municipio de San Antonio, departamento del Tolima*. Bogotá: Incora.



- RESOLUCIÓN ST-0424 (12/04/2022) *Sobre la procedencia de la consulta previa con comunidades étnicas para proyectos, obras o actividades*. Dirección de la Autoridad Nacional de Consulta Previa del Ministerio del Interior.
- RESOLUCIÓN 20224300281946 (25/10/2022) *Inicio del trámite de selección y delimitación de una ZRC en los municipios de Chaparral y San Antonio, Tolima*. Agencia Nacional de Tierras (ANT).
- RESTREPO, D. (2013). *La Teoría Fundamentada como metodología para la integración del análisis procesual y estructural en la investigación de las Representaciones Sociales*. CES Psicología, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 122-133. Universidad CES. Medellín, Colombia.
- RESTREPO, E. (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. Cuzco: Vicente Torres Lezama.
- RINCÓN TRISTANCHO, S. (2018). *Francisco el hombre, juglar y leyenda*. Bogotá: MinCultura. Disponible en: <https://bit.ly/2XwXmV7>.
- RÍO+20. (2020). *Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra*. Disponible en: <https://bit.ly/3BEpdc1>.
- RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA [RISC]. (2005). *Plan de vida. La unificación de un pueblo para la construcción de su futuro*. San Antonio de Calarma.
- RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA [RISC]. (2020). *Derecho de petición en interés colectivo: solicitud de compra del predio Las Delicias, ubicado en la Vereda Villahermosa, municipio de San Antonio, departamento del Tolima, jurisdicción territorial y ancestral del gran resguardo de tierras de origen colonial de los municipios de Chaparral, Ortega, Coyaima, Saldaña y hoy San Antonio Tolima, en posesión material desde el año 2001, víctima individual y colectiva del conflicto armado según la Resolución No. 2018-87955 del 8 de noviembre 2018 de la Unidad de Víctimas*. Documento de trabajo del RISC.
- RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA [RISC]. (2021a). *Recuperar es armonizar la Madre tierra*. En: Agenda Propia. Serie Periodística Intercultural “Caminos por la Pachamama ¡Comunidades andinas en reexistencia!” Disponible en: <https://bit.ly/3UWQ7mc>.
- RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA [RISC]. (2021b). *Ley Interna Resguardo Indígena San Antonio de Calarma*. Documento del RISC.



- RESGUARDO INDÍGENA SAN ANTONIO DE CALARMA [RISC]. (2021c). *Censo poblacional resguardo indígena Pijao San Antonio de Calarma, 2021*. Documento del RISC.
- RESTREPO, E. (2014). *Antropología hecha en Colombia*. Revista Antropologías del Sur, 1, p. 83-104. Disponible en: <https://bit.ly/3VWtAX2>.
- RICOEUR, P. (2006). *La vida: Un relato en busca de narrador*. Ágora, 25(2), p. 9-22. Disponible en: <https://bit.ly/41uXtkw>
- RÍOS, C. (2015). *Re-existencia: la dimensión política de la estética de la existencia*. En: Revista El banquete de los Dioses, Vol. 3, No. 5, noviembre 2015 a mayo 2016, 221-252.
- RÍOS, J. (2022). *El predio que Uribe y su familia tendrían que devolver por ser baldío del Estado*. En Periódico El Espectador, 12 de agosto de 2022. Disponible [AQUÍ](#).
- RIVADENEIRA, R. (2005). *Derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos*. En Derechoecuador.com. Disponible en: <https://bit.ly/3FSFtYn>.
- RIVAL, L. & McKEY, D. (2008). *Domestication and Diversity in Manioc*. Current Anthropology, Vol. 49, p. 1119-1128.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Sociología de la imagen*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón. Disponible en: <https://bit.ly/3HB99vs>.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón. Disponible en: <https://bit.ly/3T3j1Rd>.
- ROCHAS CASTILLA, C. (1959). *Bajo el cielo hechizado del Tolima. Prehistoria y folclor del Tolima*. S.e.
- RODRÍGUEZ, A. (2020). *La narrativa como un método para la construcción y expresión del conocimiento en la investigación didáctica*. Sophia-Educación 16(2), jul-dic. Disponible [AQUÍ](#).
- RODRÍGUEZ, G. A. (2011). *Proyectos y conflictos en relación con la consulta previa*. En Opinión Jurídica [edición especial], 57-72.
- RODRÍGUEZ, O. (2015). *Una época de 100 años de historia. Relatos de la Violencia en el municipio de San Antonio Tolima*. Ibagué: Impresos JE.



- ROJAS, A. & JARAMILLO, Z. (2020). *Trayectorias, tensiones y propuestas de la Antropología hecha en Colombia*. En *Gazeta de Antropología*, 36(2), artículo 07. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5425>.
- ROJAS, J. M. (2020). *Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia*. *Análisis Político*, [S. l.], n. 41, p. 69–83, 2000. Disponible [AQUÍ](#).
- ROLDÁN, D. (2016). *El CRIT: el renacer Pijao*. *Ciencia Política*, 11(21), 191-227. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/cp.v11n21.60294>.
- ROSSI, I. & O'HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- RUDQVIST, A. & ANRUP, R. (2013). *Resistencia comunitaria en Colombia. Los cabildos caucanos y su guardia indígena*. En *Papeles Políticos*, 18 (2), 515-548.
- RUIZ, D. (2017). *El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia*. En *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (2), 85-113.
- SAFFON, M. (2021). *El despojo de tierras en Colombia: ¿un ciclo interminable?* En: ALVIAR, H. & ALFONSO, T. (2021). *Propiedad sobre la tierra en Colombia. Viejos y nuevos dilemas sobre la distribución*. Bogotá: Ediciones Uniandes. Disponible [AQUÍ](#).
- SALAZAR LOHMAN, H. (2013). *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- SALAZAR, N. (2017). *La comunicación digital en la movilización y la resistencia indígena de Colombia*. En *Revista de Comunicación*, 16 (2), 252-264.
- SALGADO, E. K. (2015). *Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920*. En *Historia y Sociedad*, 29, 171-201.
- SALMORAL, M. L. (1963). *Datos Antropológicos sobre los Pijao*. En *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá.
- SÁNCHEZ, A. (2022). *Teoría y aplicación del análisis narrativo en material transcrito: actantes, atributos y transformaciones*. *Estudios Culturales Contemporáneos Época III*. Vol. XXVIII. No. 55, Colima, jul-dic, p. 57-83. Disponible [AQUÍ](#).
- SÁNCHEZ, C. A. & BUSTAMANTE, L. (2020). *Reetnización y legitimación de los indígenas kankuamo en los discursos de identidad*. En *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, 36, 19-38.



- SÁNCHEZ, E. & MOLINA, H. (Comp.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- SANDOBAL, E. A. (2013). *Los indígenas en el ciberespacio*. En Agricultura, Sociedad y Desarrollo, 10, 235-256.
- SANDOBAL, E. A. Y CAPERA, J. (2018). *El movimiento indígena colombiano y su relación con el giro decolonial en América Latina*. Revista Ratio Juris, Vol. 13(27), p. 145-172. Disponible en: <https://bit.ly/3x0k0Zk>
- SANDOBAL, E. A. Y CAPERA, J. (2021). *Colonización y descolonización en el movimiento indígena del Tolima, Colombia 1991-2015*. Trujillo, Venezuela: Universidad de los Andes y otros. Disponible en: <https://bit.ly/3jvrArU>
- SANTAMARÍA, C. A. (2014). *Uso del derecho de los indígenas en la defensa del territorio (1980 2000)* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia.
- SANTOS, J. (2016). *Conflictos por el uso del suelo: territorios indígenas y afrodescendientes*. En Bitácora Urbano Territorial, 26, 87-89
- SARMIENTO, E. (2015). *El abandono agrícola*. Diario El Espectador. Bogotá, 12 de septiembre. Disponible en: <https://bit.ly/3u80qIc>.
- SATIZÁBAL, P. & BATTERBURY, S. PJ. (2019). *Geografías fluidas: territorialización marina y el escalamiento de epistemologías acuáticas locales en la costa Pacífica de Colombia*. Tabula Rasa, 31, 289-323.
- SCHEMBRI, A. (2022). *El territorio como víctima del conflicto armado en Colombia*. En Revista Nova et Vetera 8(80). Disponible en: <https://bit.ly/42RN6YI>.
- SEGRELLES, J. A. (2018). *La desigualdad en el reparto de la tierra en Colombia: Obstáculo principal para una paz duradera y democrática*. En: Anales de Geografía de la Universidad Complutense de Madrid, 38(2), p. 409-433. [DOI](#).
- SIERRA, E. L. (2011). *Las lluvias, el arco iris y el trueno: representaciones simbólicas del paisaje y el sentido de lugar de los pueblos kággaba, u'wa y misak, Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- SINGER, P. & CASAL, P. (1999). *Liberación animal*. España: Editorial Trotta.
- SLETTTO, B.; BRYAN, J.; TORRADO, M.; HALE, C. & BARRY, D. (2013). *Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina*. En Cuadernos de Geografía Revista Colombiana de Geografía, 22 (2), 193-209.



- SOLANO, S. P & FLÓREZ, R. (2012). *Indígenas, tierra y política en Colombia: Las comunidades indígenas del Bolívar Grande en la segunda mitad del siglo XIX*. En Mundo Agrario, 13 (25) [Dossier: Lo agrario en los siglos XVIII y XIX en la América Latina: pueblos indios].
- SPARKES, A. C., & DEVÍS, J. (2018). *Investigación narrativa y sus formas de análisis: una visión desde la educación física y el deporte*. Expomotricidad. Disponible en: <https://bit.ly/3KFynbS>
- SPYER, T., MALHEIROS, M., & ORTIZ, M. (2019). *Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear (Entrevista)*. En: Epistemologias do Sul, 3(2), p. 22-42. Disponible en: <https://bit.ly/3m0wPgk> (28/09/2021).
- STENGERS, I. (2014). *La propuesta cosmopolítica*. Revista Pléyade, 14, p. 17-41. Disponible en: <https://bit.ly/3uVH0HV>.
- STOLZE LIMA, T. (1996). *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. Mana, 2 (2), pp. 21-47. Rio de Janeiro.
- STRATHERN, M. (2004 [1991]). *Writing anthropology*. In: Strathern, Marilyn. *Partial Connections* [Updated edition]. Oxford: Altamira Press.
- STRATHERN, M. (2014). *O efeito etnográfico*. In: Strathern, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naif.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. (1995). *Carta para agradecer apoyo desde el extranjero, 22 de marzo de 1995*. En EZLN Documentos y comunicados No. 2. México: Ediciones Era, p. 283-288.
- SVAMPA, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara, Jalisco: Calas. Disponible [AQUÍ](#).
- SWYNGEOUW, E. (2004). *Privatizando o H2O. Transformando águas locais em dinheiro global*. Em: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, Recife, 1(6), pp: 33-53.
- SZTAJNSZRAJBER, D. et al. (2016). *“El poder.” Desencajados, filosofía + música*. (Teatro). Disponible en: <https://bit.ly/3H0DYZN>.
- TARROW, S. (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- TARROW, S. (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press (3a. ed.).



- TATTAY, P. (2012). *Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca*. En: “Nuestra vida ha sido nuestra lucha”. Resistencia y memoria en el Cauca indígena. Bogotá: CNMH. Disponible en: <https://bit.ly/3D3sCBG>.
- TAUSSIG, M. (1977). *The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money*. En: Comparative Studies in Society and History, 2(19).
- TIRADO, M. A. (1979). *Introducción a la historia económica de Colombia*. Bogotá: La Carreta.
- TOBÓN, M. (2016). *Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana*. En Revista Mexicana de Sociología, 78 (2), 179-202
- TOBÓN, M. (2018). *Metamorfosis trágica en la Amazonia colombiana: El cuerpo en los juegos de la guerra y la paz*. En Vibrant [Dossier: Gramáticas de la (¿post?) violencia: identidades, guerras, cuerpos y fronteras], 15 (3), 1-18.
- TONON, G. (2008) *La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación*. En G. Tonon, (comp.). *Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza, p. 47-68.
- TORRES CARRILLO, A. (1999). *La sistematización de experiencias educativas. Reflexiones sobre una práctica reciente*. En Pedagogía y saberes, No. 13, UPN, p. 5-16.
- TORRES CARRILLO, A. (2002). *Reconstruyendo el vínculo social. Lo comunitario en tiempos globalizados*. Revista Prospectiva, Universidad del Valle, 6-7, mayo de 2002, p. 28-44. Disponible en: <https://bit.ly/3kwZfkQ>.
- TORRES CARRILLO, A. (2006). *Por una investigación desde el margen*. En: Jiménez y Torres. La práctica investigativa en Ciencias Sociales, UPN, Bogotá.
- TORRES CARRILLO, A. (2019). *Pensar epistémico, educación popular e investigación participativa*. Ciudad de México: Editora Nómada, IPECAL.
- TORRES LEZAMA, V. (2020). *Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú Iberoforum*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XV, núm. 29, jun. México: Universidad Iberoamericana, p. 135-179.



- TORTOSA, J. M. (2011). *Sumak kawsay, Suma qamaña, Buen vivir*. En Aportes Andinos No. 28. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos. Disponible en: <https://bit.ly/3Yv0UH4>.
- TOURAINÉ, A. (1990). *América Latina. Política y Sociedad*. Madrid: Editorial Espasa.
- TOURAINÉ, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. México: FCE.
- TOURAINÉ, A. 2000 (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: FCE.
- TRANSPARENCIA POR COLOMBIA. (2017). *Diccionario sobre conceptos de lucha contra la corrupción, transparencia, ética e integridad*. Disponible [AQUÍ](#).
- TRIANA, A. (1993). *Los resguardos indígenas del sur del Tolima*. En CORREA, F. [EDITOR] (1993) *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.
- TRUJILLO, H. F. (2014). *Realidades de la Amazonía Colombiana: Territorio, Conflicto Armado y Riesgo Socioecológico*. En Revista Abra, 34 (48), p. 63- 81.
- ULLOA, A. (2001). *El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia*. En ARCHILA M. Y PARDO, M. (edit). *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional. Disponible en: <https://bit.ly/3YpBNF1>
- ULLOA, A. (2010). *Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia*. En Tabula Rasa, 13, p. 73-92.
- ULLOA, A. (2013). *Controlando la naturaleza: ambientalismo transnacional y negociaciones locales en torno al cambio climático en territorios indígenas en Colombia*. En Iberoamericana, XIII (49), p. 117-133.
- ULLOA, A. (2017). *Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?* En: Desacatos, n. 54, p. 58-73.
- ULRICH, O. (2017). *Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica?* En Tabula Rasa, 26, p. 247-262.
- UPRIMMY, R. (2022). *Las enseñanzas del Pacto de Chicoral*. [Nota de prensa], Dejusticia (23/01/2022). Disponible [AQUÍ](#).
- URBINA, F. (2011). *La coca. Palabras-hoja para cuidar el mundo*. En Maguaré, 25 (2), 199-225.



- URIBE, H. & RAMÍREZ, A. F. (2014). *Sentidos de lugar y movimiento social: indígenas de Toribío y defensa de su territorio en Colombia*. En Revista Latinoamérica, 58 (1), 9-31.
- URIBE, A. (2016) *Luchas por el territorio y la participación política: retos del postconflicto*. En Bitácora Urbano territorial, 26 (2), 29-36.
- VALENCIA, I. H. & SILVA, L. (2018). *Entre subsistencias y neoextractivismos locales. Dinámicas mineras en el Norte del Cauca, Colombia*. En Estudios Políticos, 52, 172-193.
- VALLEJO-ALMEIDA, G. (2018). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo como instrumento para la protección de los territorios ancestrales de los pueblos indígenas y tribales*. En Ostau de Lafont-de León et al. (2018). Trabajo, desarrollo y justicia social: cien años de la OIT. Bogotá: Universidad Católica de Colombia. Disponible en: <https://bit.ly/3BEq1O5>.
- VAN DE SANDT, J. J. (2012 [2007]). *Detrás de la máscara del reconocimiento defendiendo el territorio y la autonomía indígena* [Tesis doctorado]. Universidad del Cauca.
- VARELA, R. (S.f.). *Pueblos originarios de América. Datos antropológicos sobre los Pijaos*. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/textos/pijaos>.
- VARGAS, B. (2017). *Restituir o liberar. La lucha por el territorio y la madre tierra*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia [Tesis maestría]. Disponible [AQUÍ](#).
- VARGAS, B. & ARIZA, R. (2019). *Liberación de la madre tierra: entre la legitimidad y los usos sociales de la ilegalidad*. Revista Socio-Jurídicos, 22(1), p. 203-231. Disponible [AQUÍ](#).
- VASCO, L. G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular. Disponible [AQUÍ](#).
- VASCO, L. G. (1987). *Acompañando la organización y la lucha indígenas. El llamado primer Congreso Indígena Nacional*. En: Vasco, L. G. (2002) Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india. Bogotá: ICANH. Disponible [AQUÍ](#).
- VASCO, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH. Disponible [AQUÍ](#).
- VASCO, L. G. (2007). *Así es mi método en etnografía*. En: Revista Tabula Rasa, No. 6, ene-jun, p. 19-52.



- VASCO, L. G. (2008). *Quintín Lame: resistencia y liberación*. En Tabula Rasa, No. 9, p. 371-383, Bogotá, julio-diciembre. Disponible [AQUÍ](#).
- VASCO, L. G. (2010). *Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria*. Memoria de ponencia en seminario. Pasto: Universidad de Nariño. Disponible en: <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=85>
- VASCO, L. G. (2012). *Hacia una ciencia social al servicio del pueblo*. Charla inaugural del seminario de postgrado “Textos y contextos de las Teorías Antropológicas Contemporáneas”, del profesor Carlos Salamanca, Maestría en Antropología Social, FLACSO – Sede Buenos Aires. Disponible en: <https://bit.ly/3uZDCLh>
- VASCO, L. G. (2016). *Desechar los conceptos en la vida*. [Charla]. Bogotá: Universidad Javeriana. Disponible en: <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=100>
- VASCO, L. G. (2018). *Cosas-conceptos, mapas parlantes e investigación solidaria*. Belém do Pará: UFPA [conferencia]. Disponible en: <https://bit.ly/3Gp9o9O>.
- VÁSQUEZ SANTAMARÍA, J. (2015). *Entre voces femeninas de negras e indígenas: aportes desde la memoria para la construcción de una política pública de protección del territorio para minorías en Antioquia*. En Revista CES Derecho, 6 (1), 31-47.
- VÁSQUEZ, D. (2015). *“Los yndios infieles han quebrantado la paz”. Negociaciones entre agentes europeos, chocoes y cunas en el Darién, 1739-1789*. En Fronteras de la Historia, 20 (2), 14-42.
- VÁSQUEZ, D. (2017). *“Tendiendo un lazo para esclavizarlos”: evangelización en la provincia del Darién, siglo XVIII*. En Diálogos Revista Electrónica de Historia, 18 (2), 59-83.
- VÁSQUEZ, H. (1994). *La historia del petróleo en Colombia*. En Revista Universidad Eafit, Vol. 30 Núm. 93, p. 99-109. Disponible en: <https://bit.ly/3FXtjyr>.
- VÁSQUEZ, J. (2016). *Referencial de política pública de protección de territorios con indígenas de Urabá*. En Justicia Juris, 12 (1), 13-26.
- VÉLEZ, M. L. (2017). *Trapezio amazónico: turismo e imaginarios sociales sobre un territorio exotizado*. En Cuadernos de Geografía Revista Colombiana de Geografía, 26 (2), 113-131.
- VELANDIA, C. A. & BUITRAGO, J. (1994). *Etnia y conflicto en el sur del Tolima 1950-1980*. En: Museológicas, Revista del Museo Antropológico, Vol. II No. 2-3. Ibagué: Universidad del Tolima, p. 5-90.



- VELANDIA C. A. & SILVA, E. (2004) *Supervivencia de una cosmogonía prehispánica en el sur del Tolima, Colombia*. Universidad del Tolima. Disponible en: <https://bit.ly/3zr4Nzp>.
- VELÁZQUEZ, M.; BALSLEV, H. & EJDESGAARD, A. (2015). *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*. Monterrey, México: Universidad de Aalborg, Universidad de Copenhague, El Colegio del Estado de Hidalgo. Disponible en: <https://bit.ly/3XS57DC>.
- VELÁSQUEZ, J. J. (2018). *La guerra contra los indígenas Pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550-1615* [Tesis maestría]. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Disponible [AQUÍ](#).
- VELÁSQUEZ, J. J. (2020). *Nuevas perspectivas para la historia del pueblo Pijao, siglos XVI y XVII*. Fronteras de la Historia, 26(1), 256-279, ene-jun. Disponible [AQUÍ](#).
- VELÁSQUEZ ORTIZ, N. (1964). *Río y pampa. Cuadros de costumbres tolimeses*. S.e.
- VÉLEZ, G. & HERRERA, M. (2014). *Formación política en el tiempo presente: ecologías violentas y pedagogía de la memoria*. En Revista Nómadas 41, Bogotá, jul-dic, p. 149-165. Disponible [AQUÍ](#).
- VÉLEZ, G., ORTEGA, P. & MERCHÁN, J. (2017). *La escuela en ecologías violentas: entre las políticas y la pedagogía de la memoria*. En Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación 8(1), UPN, Bogotá, Colombia, p. 187-201. Disponible [AQUÍ](#).
- VERA RODRÍGUEZ, J. ET AL. (2019). *Análisis de la conflictividad ambiental en el departamento del Tolima: la experiencia del Atlas de Conflictos Ambientales del Tolima*. En: VERA RODRÍGUEZ, J. ET AL. (2019). *Conflictos y problemáticas ambientales en el departamento del Tolima: aportes para una lectura ambiental del territorio*. Ibagué: Editorial Universidad del Tolima.
- VERDAD ABIERTA (17/02/2016). *Zona de Reserva Campesina del Tolima: ¿tierra para el posconflicto?* Disponible [AQUÍ](#).
- VIASÚS, L. R.; POSADA, A. & DÍAZ, H. J. (2016). *Ordenando el territorio: entre el camino de los ancestros y la perspectiva contemporánea. Caso comunidad indígena Muisca de Bosa, Bogotá, Colombia*. En Prospectiva, 22, 141-171. Disponible en: <https://bit.ly/3DeWDib>.
- VILLARRAGA, A. (2017). *De los grupos precursores al bloque Tolima (AUC). Informe No. 1*. Serie: Informes sobre el origen y actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones. Bogotá: CNMH. Disponible [AQUÍ](#).



- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*. En: Tierra adentro. Copenhague: Ed. IWGIA, p. 37-80. Disponible [AQUÍ](#).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *El Anti-Narciso*. En: *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). *La mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio (entrevistas)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2016). *El Nativo Relativo*. En: Avá, Revista de Antropología, Núm. 29, diciembre, p. 29-69. Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina.
- WADE, P. (2003). *Repensando el mestizaje*. En Revista Colombiana de Antropología, Vol. 39, Bogotá, ene/dic, p. 273-296. Disponible [AQUÍ](#).
- WALLERSTEIN, I. (1998a). *El moderno sistema mundial I. Agricultura capitalista y orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (1998b). *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. Madrid: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. México: Editorial Siglo XXI.
- WALSH, C. (2007). *Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento*. En: Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, Vol. 12, No. 1, 200–212.
- YACUNA, M.; MELÉNDEZ, U.; PÉREZ, I.; GARCÍA, M.; RODRÍGUEZ, C. & MARTÍNEZ, G. (2013). *Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia. Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- YONDA, L. A.; DREXLER, J. & TOCANCIPÁ, J. (2017). *Kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe: hacia una comprensión intercultural de la lucha por la Madre Tierra, el territorio y la cosmovisión político-religiosa en los nasasa*. En Tabula Rasa, 27, 429-458.
- ZEMELMAN, H. (2011). *Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social*. En: Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad. México: Siglo XXI Editores – CREFAL.



- ZIBECHI, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Perú: Fondo Editorial UNMSM. Disponible en: <https://bit.ly/3XWYDU5>.
- ZULUAGA COMETA, H. & INSUASTY RODRÍGUEZ, A. (2019). *Por la vida ¿Hasta la vida misma?: Líderes sociales en Riesgo (Colombia)*. En El Ágora USB. 19 (2), 313-321. Disponible [AQUÍ](#).
- ZWISLER, J. J. (2018). *The Pijao of Natagaima: Post-Linguicide Indigenous Identity and Language*. Cadernos de Etnolingüística 6 (1): 51-80. Disponible [AQUÍ](#).





En esta investigación se realiza la sistematización crítica del proceso de recuperación territorial que se viene implementando en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma pueblo Pijao (Tolima, Colombia), desde mediados de la década de 1970. A este proceso se le ha denominado como “la recuperación de Ima” (la Madre tierra Pijao), y comprende dos dimensiones estructurantes de la lucha territorial indígena en el municipio de San Antonio de Calarma: la recuperación de “la propiedad” de territorios considerados como «ancestrales» –que se ha dado por vías institucionales y por vías de hecho a través de la ocupación territorial–, y la sanación o recuperación del equilibrio del «mundo seco» (Ima, el territorio) para «volver al origen».



PPGSA
Programa de Pós-Graduação
em Sociologia e Antropologia