

“Yo no sabía que era indígena...” Historia de vida de la mayora Pijao Carmenza Aroca*

“I didn’t know I was indigenous...” Life story of the Pijao majority Carmenza Aroca

Ortiz Gordillo, Andrés Felipe; Villalba Yate, Diana Isabel & Guzmán Yate, Adriana Marcela

 **Andrés Felipe Ortiz Gordillo**

andresfortizg@gmail.com

Universidad de Ibagué, Colombia

 **Diana Isabel Villalba Yate**

divillanbayate@gmail.com

Resguardo Indígena San Antonio de Calarma,
Colombia

 **Adriana Marcela Guzmán Yate**

s.amgy123455@gmail.com

Resguardo Indígena San Antonio de Calarma,
Colombia

Resumen:

En este documento se presenta la historia de vida de la mayora Carmenza Aroca, comunera indígena Pijao del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, ubicado en el municipio de San Antonio, suroccidente del departamento del Tolima (Colombia). Esta historia de vida facilita el rastreo de elementos propios de la identidad individual de la mayora Carmenza y de su proceso de reetnización, su participación en las luchas Pijao y los avatares que ha tenido que sortear como indígena. Aquí la historia de vida y los «diálogos testimoniales», como dispositivos metodológicos, posibilitan la interpretación de una época y una sociedad en la que la diferencia étnica ha sido históricamente estigmatizada por la colectividad mayoritaria, al tiempo que permite entrever las dinámicas sociopolíticas, económicas, culturales y territoriales que se configuran en el suroccidente del Tolima.

Palabras clave: Pueblo Pijao; Historia de vida; Diálogos testimoniales; Luchas territoriales.

Abstract:

This document presents the life story of Carmenza Aroca, a Pijao indigenous community member from the San Antonio de Calarma Indigenous Reservation, located in the municipality of San Antonio, southwest of the department of Tolima (Colombia). This life story facilitates the tracing of elements of the individual identity of Carmenza Aroca and her process of re-ethnicization, her participation in the Pijao struggles and the vicissitudes she has had to overcome as an indigenous person. Here, the life story and the "testimonial dialogues" as methodological devices enable the interpretation of an era and a society in which ethnic difference has been historically stigmatized by the majority community, while allowing us to glimpse the sociopolitical, economic, cultural and territorial dynamics that are configured in the southwest of Tolima.

Keywords: Pijao people; Life history; Testimonial dialogues; Territorial struggles.

Revista Kavilando

Grupo de Investigación para la Transformación
Social Kavilando, Colombia

ISSN: 2027-2391

ISSN-e: 2344-7125

Periodicidad: Semestral

vol. 16, núm. 2, 2024

revista@kavilando.org

Recepción: 02 octubre 2024

Aprobación: 20 diciembre 2024

Doi: [10.69664/kav.v16n2a515](https://doi.org/10.69664/kav.v16n2a515)

* Historia de vida resultado del trabajo de investigación realizado por el grupo Tejiendo Pensamiento Pijao del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.

Introducción

Fotografía 1. Mayora Carmenza Aroca.



Fuente: Andrés Felipe Ortiz G., 2019.

Ya la había oído nombrar, pero hasta ese día de finales de enero de 2019 todavía no la conocía. La referencia que tenía es que en el inicio del proceso de re-existencia Pijao en San Antonio de Calarma, ella era quien tenía el permiso para re-crear a los Mohanes y las Mohanas de barro en la comunidad, y era quien organizaba los actos culturales, quien preparaba las danzas, quien diseñaba los vestidos ancestrales. Y que desde la década de 1970 había estado frenteando con sus compañeros y compañeras del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC) la recuperación de sus territorios ancestrales.

Era viernes y nos habíamos quedado de ver con un grupo de comuneros Pijaos, para hacer algunas entrevistas a líderes que iniciaron el proceso de recuperación de Imaⁱ en el municipio de San Antonio, y que ya no moraban, por diferentes motivos, en el resguardo. El día anterior, cerrando la tarde, habíamos estado dialogando con el mayor Gustavo Váquiro, otro de los iniciadores del proceso, pero como eran días entre semana, de trabajo, para los nuevos encuentros algunos se excusaron: “hay que estar pendientes del ganado...”, “hay que mirar el cultivo...”, “hay que cuidar de la casa...” Al encuentro llegaron finalmente Diana Isabel y Adriana Marcela con sus hijos.

–Yo creo que podemos hablar con la mayora Carmenza –sugirió Diana Isabel–. Ella sabe mucho del proceso del resguardo porque fue de las primeras. Pero ya que estamos cerca, vamos primero a hablar con don Antonio Pedraza, que la finca de él queda allí arribita, por el sector que llaman El Aeropuerto. Además, me han contado que se encuentra muy malito. De paso aprovechamos para ver cómo está.

Luego de la conversa con el mayor Antonio nos fuimos para la casa de la señora Carmenza Aroca.

–Esperemos que sí esté en la casa. Como no le avisamos que íbamos puede que no esté. Ojalá la encontremos, porque yo a ella no la veo hace raaaaato –dijo Adriana.

–Yo también hace años que no la veo. Como desde la época que le mataron el hijo –comentó Diana Isabel.

Para llegar a donde la mayora Carmenza desde la casa del mayor Antonio Pedraza hay que cruzar un buen trecho del municipio de San Antonio de Calarma, un pueblo pequeño fundado en 1915 en las estribaciones de la Serranía de Calarma, al suroccidente del departamento del Tolima, por un colono migrante de ascendencia italiana. Contamos con suerte. La mayora Carmenza nos recibe en la puerta de su casa. Entramos en una sala de paredes blancas. No hay nada en esa sala, salvo un cuadro. Es una foto enmarcada de su hijo mayor, Pablo Guzmán Aroca. Él está en una feria equina sobre un caballo tranquilo, y viste camisa blanca, pantalón de montar y sombrero. Rodeando esta foto hay otras más pequeñas de una niña con traje rojo y sombrero de marinero. A Pablo lo mató la policía porque, dice la mayora Carmenza, fue señalado de ser auxiliador de la guerrilla por uno de sus compañeros del resguardo.

En el fondo de la casa, el cloquear insistente de las gallinas. Y una muchacha que revolotea por ahí como mariposa, como queriendo que no la vean, pero sin querer perderse nada de la conversación que tenemos con su madre. Dicen que algunos indígenas son del color del cobre. Y la mayora Carmenza tiene ese color. Y tiene las manos fuertes. También tiene los ojos tristes.

Yo soy indígena, entonces usted también es indígena

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)

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 carnéⁱⁱ 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.

Fotografía 2. Carnet del servicio de salud gestionado por el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) en los años 1980.



Fuente: Archivo personal Comunero Ángel Granados, RISC, 2022.

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. En esos tiempos José Díaz comenzó a hacer reuniones para conformar una comunidad, pero no había cómo formar la junta directiva porque no alcanzábamos a ser ocho personas, y se necesitaban mínimo diez. Solo estábamos la señora Flor Tapiero, que por esos días era la secretaria, José Díaz, unas sobrinas de él y yo. Entonces empezamos a hacer la propaganda en San Antonio, en las diferentes veredas, a ver quién se vinculaba al proceso. Eso casi nadie nos ponía cuidado, pero nosotros hágale pa’acá y hágale pa’allá y nada y nada y nada.

Me acuerdo que un día nos cruzamos con el doctor Caballero, y él me dice: “Carmenza, ¿qué necesidad tiene usted de meterse en eso? Eso es comunismo. De aquí a mañana vienen y la matan. No se meta en eso.” Pero yo seguía firme ahí, porque mi mamá ya me había dicho que yo sí era indígena. A mí todo el mundo me decía que me saliera porque a la final de eso no íbamos a ser favorecidos en nada, y más bien nos iban a matar. Yo le conté a José Díaz, y él me dijo que “no, no, no, no. No se me vaya a salir porque usted es una líder buena.”

Para cubrir algunos gastos nosotros nos poníamos a pedir dinero en una cajita de cartón. Pedíamos a la gente que nos regalara una moneda, lo que pudieran, para nosotros poder mandar a José Díaz a Bogotá. José Díaz, como él era tan guapo, 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, y a pedir ayuda de una cosa y otra.

Y empezó la gente a ver el avance y se fueron metiendo. Había un señor al que logramos convencer para que se metiera, Álvaro Vera, que era dueño de una finca. Y como ese señor era la persona que más tenía plata en la comunidad, entonces a todo momento nosotros le pedíamos plata para pasajes, que pa' comida. Ya después llegó la familia Salazar, de Loma Larga. Ellos nos traían comida, nos traían pollos, yucas, plátanos, leña, y con eso hacíamos almuerzo en la pura carretera. Poníamos el fogón en la mitad de la calle y ahí hacíamos el sancocho. No éramos muchos, porque la gente en esa época no se acogía al proceso. Es que cuando hacíamos las reuniones la policía nos sacaba a tiros, nos tiraban piedras, nos daban palo. Donde quiera que nos prestaban una casa, ahí nos caían y nos sacaban corriendo. Entonces nos tocaba reunirnos en la calle.

Pero mire que estar en la calle fue importante, porque nos miraban los campesinos de muchas veredas, y luego se fueron vinculando, se fueron juntando, hasta cuando ya pudimos hacer reuniones grandes y sacar los directivos. Me acuerdo de que el compañero Antonio Pedraza quedó de gobernador de la comunidad. Y se empezó a identificar a la gente que iba llegando, y a mirar quién servía para ser concejal, quién quería ser profesor, quién iba a administrar el economato, quién iba a hacer la comida. Era importante cubrir los diferentes cargos de la comunidad.

Todavía no teníamos tierra y, en realidad, no sabíamos de nada. Pero ya estábamos en la calle. Dónde veíamos que había un árbol frondoso, ahí nos ubicábamos para no asolearnos tanto. Cuando a la policía le daba la gana nos dejaba hacer las reuniones y no nos sacaba corriendo. Pero lo importante era no estar en las casas, porque si nos veían entrar seguro tiraban piedras y palos, nos hacían tiros, lo que fuera para no dejarnos organizar. Por eso nosotros a todo momento estábamos era en la calle, hiciera sol, lloviera o tronara, siempre era en la calle.

De ahí ya formamos más y más gentecita y la junta directiva cogió más fuercita. Empezó a salir gente que pa' concejales, que pa' profesores. Otros hacían cursos para el manejo de la ganadería. La comunidad empezó a tomar fuerza, la gente empezó a tomar conciencia y todo el mundo se enteró. Las primeras personas que yo vi llegar fueron personas buenas, honestas, y con ellas se pudo trabajar bien. En ese tiempo hubo mucha gente que se metió. Ahí en esa metida nosotros ya pedimos al Ministerio del Interior que vinieran e hicieran estudios, para identificar los que en realidad pertenecíamos a la etnia indígena, porque ahí se metió raimundo y todo el mundo, y al final ya no se sabía quién era indígena y quien no. Por eso cuando hubo el zarandeo quedamos como diecisiete personas más o menos.

El zarandeo

Ese zarandeo lo hicieron investigadores enviados desde el Ministerio del Interior para mirar los apellidos indígenas, y mirar cuestiones físicas como las manos, el pelo, y poder identificar de qué tribu viene la persona, 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. Esa fue una estrategia para mirar quiénes sí eran indígenas y quiénes no.

Hubo gente que salió porque tenía que salir. En el zarandeo no daba el pelo, no daba lo que eran los rasgos indígenas, ¡no los daba! Y es que en esos tiempos no se entraba a las comunidades indígenas el que quería sino el que podía.

Me acuerdo que esos exámenes los hicieron en la escuela de arriba, la Jesús María Hernández. Allá fue donde nos reunieron. Y ahí con ese zarandeo fue donde salió una cantidad de gente del proceso y nos dejaron a unos poquitos. Me acuerdo que salieron Héctor Hernández y Rómulo Aguiar Perdomo. Luego del zarandeo no quedamos sino poquitas personas, me acuerdo de Benjamín Villalba y la esposa, Albita Yate, el señor Libardo Cifuentes, Miguel Gil, la señora Doris Guzmán y Jerónimo Guzmán, José Díaz, Ángel Granados, Tomás Aroca, Nubia Campos, Idalí, Yaneth y Teófila Roa, Hugo Peñuela, Luis Ángel Sánchez, que era el gobernador en ese tiempo, Griselda Aguiar, Gladys Aguiar y Nelson Germán Cruz, que fue nuestro primer concejal, y algunos otros poquitos. Con ellos fuimos los primeros fundadores de esa comunidad. No recuerdo más ahora. Eso fue como en el año 1981.

Mucha gente se metió por interés, porque se empezó a dar capacitación para profesores, para ganadería, pa' concejales. En esa época también nos llegaban unos alimentos por trabajo, y entonces se metió el uno y se metió el otro y todo el mundo se quiso meter, pero por interés. Y cómo decir que no, si la mayoría de la gente era pobre y muy sufriendo. Era gente del pueblo y de las veredas de aquí del mismo municipio, que vinieron y se metieron ahí. Se enteraron de que estábamos trabajando duro y que la gobernación del Tolima nos estaba dando bienestarinaⁱⁱⁱ para los niños de la comunidad, pero eso era hartísimo, y nos llegaban alimentos por trabajo, todo eso por medio del CRIT^{iv} y del tribunal indígena, entonces terminó ahí metido un poco de gente cuando al principio nadie gustaba del proceso.

Cuando nos dieron el territorio, entonces volvió y se metió gente nueva no indígena en la comunidad y fue cuando empezaron a surgir gobernadores nuevos. Y esos gobernadores nuevos traían amistades nuevas y las iban metiendo. Y entonces ya nos sacaron a los propios, nos sacaron así, vea, venteados. Había otra gente que sí era indígena y que algunos intentaron sacar. Esa gente se resistía a que la sacaran, como Benjamín, que fue un tipo duro para las cosas. A él lo sacaban y le pasaba lo de la cucaracha, que lo echaban para afuera y él volvía y se metía en el resguardo. Ese es un ejemplo muy bueno que él nos dejó a nosotros: que a uno no lo sacan cuando otro quiere sino cuando pueden, cuando lo puedan sacar de ahí. Él era el único árbol que había de donde pegarnos para no dejarnos arrancar el resto. Por eso cuando Benjamín y Albita se murieron yo dije: “se acabó, se acabó el resguardo, ahoritica si no hay nada que hacer...”

Llegó el territorio

Cuando a la comunidad se le entregó el territorio de la finca Las Palmeras los luchadores éramos 51 familias, que nos ubicamos en 32 o 35 parcelas. Después de que ya nos hicieron entrega de la tierra fue que se metió todo ese poconón de gente. Cuando ya nos llegó la tierra nos dieron alimentos por trabajo, nos íbamos y trabajábamos ocho días y eso nos lo pagaban en remesas a través del Incora. Y si uno tenía un hijo que fuera dando punto, pues uno se lo llevaba también a trabajar; por lo menos los niños míos empezaron a trabajar desde un cuarto de jornal, luego se ganaban medio y así, hasta ganarse el jornal entero.

Y fue por eso por lo que terminó ahí un poco de gente que no estaba. Nosotros luchamos para formar la comunidad: primero una masita pequeña, luego una comunidad y después el resguardo. Así fue como se hizo la lucha por la tierra. Duramos esperando 17 años la cosecha de esa lucha por la tierra. Que vaya a Cortolima^v, que vaya a la gobernación, que pida allá, hágale por aquí y hágale por allá, hasta que, por fin, a los 17 años de lucharla, nos dieron ese territorio.

Ese territorio fue así de pequeño^{vi} porque pensábamos que no era sino para 17 personas. Pero ya vinieron otros gobernadores y empezaron a meter al uno y a meter al otro. Vinieron a gozar los que menos tuvieron que ver con esa lucha y muchos de los luchadores fundadores del proceso no están ahí. Ya están por fuera, pobres, enfermos, pa' morirse... A mí me quisieron quitar mi parcela, que era la número 27, dizque porque no la trabajaba. Pero es que yo no tenía cómo mantener mi parcela. Entonces se la dieron a un tal señor Quiñones, que en esa época no tenía sino como tres meses en el Resguardo. Yo fui y peleé y me tocó pagar como 280 comunitarios^{vii} para recuperarla. Eso fue entre los años 2004 y 2005.

Por esa tierra vinieron muertos. Por esa misma tierra llegaron las discordias. Ya no nos querían ver, no nos querían ni saludar, “ustedes están locos, no tienen nada que ver aquí, váyanse, ustedes aquí ya no son nada”, nos decían sin tenernos en cuenta y sin respetar que nosotros luchamos, que también nosotros nos desvelamos pa' poder lograr el territorio. Y así fue como los que llegaron se tomaron el mando.

El problema de nosotros los antiguos de la comunidad, es que no supimos hacer las cosas cuando teníamos fuerza, no tuvimos esa berraquera de haber defendido nuestra posición y nuestros recursos. Porque fue que nosotros aflojamos, nosotros ya vimos que la cosa se ponía pesada, que algunos de los que llegaron nuevos nos miraban mal, que ya no nos dejaban participar, que no nos dejaban hablar, y no fuimos capaces de sostenernos como nos habíamos sostenido durante esos años atrás frente a la gente nueva que llegó.

Yo sí tengo por experiencia que el que empieza un proceso nunca debiera dejar de entrar gente nueva. Que se haga un tope y se selló, y ya ni entra ni sale nadie. Eso se habló ese día que me entregaron la finca: aquí no entra ni sale nadie. Pero mentira, se entraron todos. Eso está en el acta de ese día. Ahí se dijo: “esta comunidad es para tantas familias, para cuando crezcan los niños de estas familias se les den los lotes, se les den los pancogeres, se les de estudio, se les den las becas...”, y eso nunca llegó. Porque si revolcamos eso, se supone que ese territorio era para las familias que ese día formalizaron esa finca, para el estudio de esas familias, los lotes para que trabajaran los hijos de esas familias, y eso nunca se llegó. Ya nosotros los viejos nos estamos muriendo todos, y eso nunca nos llegó...

El territorio es para cuidarlo

Lo que pasó con la entrada de mucha gente nueva es que no saben para qué es el territorio. El territorio es para cuidarlo. Yo he pensado que dentro de unos meses empiezo a limpiar mi parcela, para ver si de pronto siembro un frijol. Pero qué pasa: es que uno no puede llegar a tumbar los árboles, a tirarse todo. A mí me dijeron que por qué no limpiaba el lote, que mi lote estaba enmontado, que qué pasaba con mi lote. Yo les dije: miren compañeros de esta directiva, con todo respeto, ustedes dicen que mi lote no está trabajado, que no produce. Yo

como indígena no tengo ese lote para echar ganado, yo como indígena no tengo ese lote para pelarlo y dejarlo que el sol se lo coma. Yo considero que si a mí me dieron ese lote es para cuidarlo, y en ese lote para mí es sagrado el monte. No sé, es mi forma de pensar, no sé la forma de pensar del resto de la gente. Empezando que mi parcela la lava toda la quebrada y que si yo la pelo, la raspo pa' sembrar, entonces se va a secar el agua que viene pasando.

Por eso yo les dije que “mi parcela está produciendo más que las de ustedes”. Un compañero falto de... cómo les digo yo, falto de ética, de estudio, de sangre india en las venas, me preguntó que “¿qué está produciendo lo suyo, si eso es puro monte?” Yo le respondí que “estoy produciendo oxígeno pa' todo San Antonio y para toda mi comunidad, compañero, mi parcela está mejor cultivada que el de cualquiera. Sientan que no es pa' mí ese monte, ese oxígeno, esa agua que se está cultivando y cuidando ahí es pa' todo el mundo”. Yo soy pobre y yo necesito, pero mi lote es sagrado y por eso no lo lastimo, no le saco sangre, no le saco nada, y por eso yo espero no tener problemas con la comunidad.

Voy a mi parcela a limpiar, pero voy a limpiar solo unos huequitos muy pequeñitos. Mejor dicho, yo creo que es que no van a alcanzar ni a ver, porque yo no voy a dejar dañar mi monte, ¡yo no lo dejo dañar! A mí nunca me ha gustado trabajar mi parcela. Me gusta que los pájaros canten, que vuelen. Mire, uno va a ese ranchito y eso se ponen las guacharacas que se entran cantando a las siete de la mañana, ¡qué cosa tan linda! Cantan, vuelan por todos esos palos, bueno, ellas hacen de todo. Yo soy feliz así.

El lote a mí me lo quitaron una vez y se lo dieron al compañero Quiñonez, que tenía tres meses de haber entrado a la comunidad. Y él me lo limpió y me lo dejó como acá, como esa calle, me le cortó todos los palos, me le voleó azadón y me entregó eso así todo pelao. Luego lo recuperé y volví a dejarlo enmontar como lo tengo ahora. Porque a mí no me quitan eso sino hasta cuando yo me muera. A mí no me van a tocar eso ni me lo van a quitar, porque si me lo tocan o me lo quitan yo vuelvo y lo recupero. Yo soy porfiada, el indio es porfiado. Hasta el día que se muere el indio es porfiado. Porque yo sí tengo etnia indígena y harta, harta. Porque ser indio es tener paciencia. Pero que mi parcela ni me la vayan a tocar porque no los voy a dejar. Eso sí no. Que me la dejen allá para que los pájaros, las culebras, los gurrees, todos esos animales que viven ahí puedan andar a su acomodo. Eso fue lo que les tocó a ellos, porque ni en el resguardo les están dejando espacio a los pajaritos, a los animalitos.

Empecé con el trabajo de cultura en la comunidad

Yo tengo mi propia forma de defender el monte, que nosotros los Pijaos llamamos *Joke*^{viii}. Por ejemplo, yo quiero hacer unas esculturas en mi parcela. Hacer unos mohanés y otros seres para que cuiden ese monte. No hay necesidad de cortar los árboles. Por eso no los dejo cortar, porque yo no los voy a lastimar, yo los sé tallar por encima de la carcasa del palo, yo no le voy a tocar al palo nada, nada, nada. Yo sabré cómo los dibujo, cómo los tallo, cómo se van a ver hermosos. Fue mi mamá la que me enseñó a hacer los mitos que yo hago en la comunidad. Ella me decía cómo se hacían los mitos, cómo se hacía la Madremonte, la Madre de Agua, el Mohán, la Mohana, todos ellos.

Fotografía 3. Mayora Carmenza Aroca (derecha) con grupo de niños, niñas y jóvenes Pijaos en actividades culturales del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma.



Fuente: Archivo RISC, 2013.

Es que yo fui la que empecé con el trabajo de cultura en esa comunidad. Recuerdo que fue en el año 1978 cuando se bailó la primera danza indígena aquí en San Antonio, porque vinieron de Coyaima y trajeron una muestra cultural que presentaron en el parque. Yo ya sabía que esa muestra cultural venía, y entonces yo me hice una muestra cultural propia con los fundadores que había en ese tiempo. Me acuerdo de don Granados, que salía con una tambora forrada en papel de panela porque no teníamos para una tambora de verdad. Entonces se tocó con esa tambora.

Hicimos la presentación y sacamos una reina, que fue la hija de Rómulo Aguiar Perdomo, una muchacha que llamaba Claudia Aguiar Perdomo. Fue la primera reina indígena de San Antonio. Muy bonita, por cierto. La montamos en un caballo y la llevamos al parque. Luego la trajimos y la sacamos en una carroza con totumos, con el chile (atarraya), con balayes (tejidos en palmicha), con batambas (bolinillo artesanal), con todo lo que es directamente del monte. Ellos ya no pertenecen a la comunidad, pero ellos fueron unas de las familias que me patrocinaron las primeras actividades culturales aquí en San Antonio. Y los hijos de él, de don Rómulo, se dejaron vestir de indios, las niñas ayudaron a cargar totumos, a hacer los balayes, a hacer todo lo que tuvimos que poner en la carroza ese día.

Fotografía 4. Mayora Carmenza Aroca fabricando balay.



Fuente: Andrés Felipe Ortiz G. 2022.

De ahí para acá la gente empezaba a tenernos como miedo, de pensar que nosotros comíamos gente o de pensar que nosotros teníamos otra religión o tantas otras cosas que decían. No sabemos de dónde salieron esos cuentos, pero la comunidad nunca llegó a esas cosas, jamás. Fuimos unas personas... unos indios tan... cómo le digo... como tan pasivos, porque nosotros nunca le cometimos errores al pueblo, ni al vecino, ni a ninguno le faltamos.

Yo creo que la comunidad no aprovechó mis años de vida allá, cuando tenía toda la salud. Se pusieron fue a mirar otras cosas y miraron lo que no era. Veá, yo a la comunidad les hacía los trajes, presentábamos las danzas, se hacían cuadros, cuando había reina nos poníamos a hacer la carroza, se hacían los mitos, se hacía el Mohán, la Mohana. En la comunidad nunca me quisieron aportar un material bueno, ni yeso, ni cemento, ni nada que valiera la pena, pa' hacer los mitos afuera de la casa del cabildo, pa' que la gente los viera. En esos tiempos los mitos que se pudieron hacer fueron en tierra. Eran grandes, se les hizo tarima, se les hizo el bosque, se les hizo todo en el salón cultural del resguardo.

El día que fuimos a hacer el primer Mohán y la primera Mohana en el resguardo Jerónimo me decía: “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 como un monumento, usted los hace en bulto?”, y yo le decía que sí, que yo los hago en bulto, y él no creía. Él fue mi ayudante y no me perdió parada cuando yo hice el primer 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”. En esa comunidad nadie más tiene permiso de poder ayudar a recrear al Mohán, sólo Jerónimo. Un día el compa Medina dijo que él me ayudaba a recrear los Mohanes, y cuando ya lo tenía fumando tabaco se le cayó un brazo al Mohán, con el tabaco y todo. ¿Ah, cómo le parece? Y cuando le armé de nuevo 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 amasar el barro de nueeeeevo, y volveeeeer a conversar con esa greda, y volveeeeer a pedir permiso pa’ poderlo armar al Mohán, y Jerónimo fue el único que pasó la prueba para poderme ayudar. Y Jerónimo ya se partía: le daba escalofríos, le daba fiebre, le daba vómito, le dolía la barriga. Yo le dije: “Jerónimo, es que la hechura de los Mohanes es así, ellos lo indisponen a uno si no está preparado”.

Fotografía 5. Mohán y Mohana hechos en barro por la mayora Carmenza Aroca.



Fuente: Dumar Arcadio Olaya Olaya, 2013.

Cuando entré al proceso de la comunidad me mandaron a Sutatenza, a aprender con otras comunidades sobre la cultura indígena. Yo me especialicé en trajes, en danzas y coreografías, pero también me enseñaron el tratamiento del barro. En un tiempo también se hicieron unos instrumentos, pero fueron manuales, que yo los hice «de antigua». Nosotros los papás tocamos todo eso. Alcanzamos a tocar flauta, tambora, y hasta tocamos unos instrumentos que honradamente ni le supimos el nombre. Hicimos maracas, tambores, todo eso lo tuvimos. Eso fue cuando éramos jóvenes y no teníamos hijos. Eso fue una actividad de juventud. Ya después nos pusimos a criar esos niños y a defender el territorio que habíamos conseguido.

Desde que mataron a mi hijo...

Este año que entra puede que esté mejor. Porque es que yo me siento muy mal. Desde que murió mi hijo hay días que estoy solo acostada. Hay días que me tensiono tanto que... Me tengo que recuperar de la muerte de mi hijo y yo vuelvo. Yo no voy a hacerles males, yo no voy a pelear, yo no voy a insultarlos, ustedes saben que yo toda la vida he sido muy respetuosa. Pero lo que es a mí no me sacan, no me salgo, y si tengo enemigos dentro de la comunidad del resguardo, pues ellos verán qué van a hacer. Pero yo no me salgo, no me salgo y no me salgo.

Pero es que qué mal les estoy haciendo. Hace 4 años que no iba a la comunidad, desde que me mataron el hijo yo no volví a la comunidad. Ese muchacho nunca se metió con nadie. Mi hijo fue respetuoso de la comunidad. Él cuando llegaba acá a la casa se sentaba conmigo:

“Mamacita, qué acordaron hoy, cómo quedó hoy, qué dijeron hoy”, me preguntaba. “Papito, dijeron esto, esto, esto”, le contaba yo. Y él me decía: “mamacita, tengo que tanquear la moto para llevar las muestras culturales, le voy a conseguir las pepas de monte para los trajes...”; o me decía: “mamita, traiga los trajes acá que yo se los llevo hasta el resguardo”. La vez que me tocó traer unos trajes para terminarlos fue él quien los hizo, que fueron unos trajes cafés que me prestaron para una feria. Esos trajes él amaneció colocándoles pepas, pegándoles los adornos, amaneció con la aguja rompiendo y sacando fibras y todo eso. Él no iba a las reuniones, pero él era un amor cuando se trataba de danza o de cualquier otra cosa de la comunidad, él era un amor para ayudarme a mí. ¡Qué dolor de mi muchacho!

Yo no he podido volver a la comunidad por eso, porque yo quedé como cuando un niño lo sientan y no se puede volver a parar, porque él era la mano derecha mía. Entonces quedé así, con las manos cruzadas. Porque él era el que ordenada a las hermanas, el que decía “bueno, vamos a hacer esto, vamos por la comida, vamos a limpiar, vamos a cercar, nos vamos para arriba para la finca que mi mamá nos deja como herencia, vamos a ver qué hacemos”, y él era... él era todo. Él negociaba bestias, vendía bestias, él era al que en Roncesvalles le traían bestias para amansar, él era el que colocaba suero, operaba colas, calzaba a los animales. Él era la fuente de trabajo mía. Pero me lo mataron.

Fotografía 6. Fotografía de Pablo, hijo de Carmenza Aroca.



Fuente: Andrés Felipe Ortiz G., 2019

Yo sé que mi Pablito no se ha ido y él me acompaña. A mí se me mete que mi Pablito está entre nosotros y yo ahí le tengo ese retrato y ahí lo dejo. Hay veces que me levanto a la madrugada, prendo la luz o no la prendo y me siento ahí en un asiento a recordarlo. Yo estoy completamente convencida que el indio no muere, que se le pudre a uno la carne, pero que el indio no muere, estoy completamente convencida de eso. Y yo le digo a las hijas mías que cuando yo me muera no comiencen a llorar, porque puede que se me pudra todo este cuerpo en el cementerio, pero yo aquí me quedo esperando y ayudando y colaborándoles. Hagan de cuenta que de aquí no me he ido.

Por ejemplo, cuando antier íbamos para Ibagué a mirar el proceso por la muerte de mi hijo, pasamos por el cementerio. Yo les dije a nuestros muertos “adiós, adiós Albita, adiós Benjamín, adiós compa Martínez...” Uno no siente miedo porque sabe que esta es su familia,

ellos son parte de la familia. Pero estos comenzaron “¡ay!, no se ponga a eso porque nos pone nerviosos...” Y yo les recordaba que estaban nerviosos porque ustedes no tienen etnia indígena, en cambio yo me despidió porque ellos están ahí en ese cementerio indígena acompañándonos, guiándonos, orientándonos el camino.

«Diálogos testimoniales» e historias de vida (reflexiones metodológicas)

Iniciando el año 2019 se realizaron los primeros «diálogos testimoniales» en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma pueblo Pijao (RISC). Estas conversaciones entre luchadores indígenas se convirtieron en el germen de lo que hoy es el Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» (TPP), un colectivo nativo, autónomo e intercultural vinculado al RISC, que mediante la apropiación y moldeamiento de diferentes estrategias investigativas, comunicativas y pedagógicas se ha dedicado, entre otras cosas, a la recuperación de las memorias individuales y colectivas de las luchas socioculturales y territoriales del pueblo Pijao en el suroccidente del departamento del Tolima, en especial de las ocho comunidades Pijao que se ubican en el municipio de San Antonio de Calarma^{ix}.

Desde sus inicios, el grupo TPP se ha propuesto re-crear metodologías y estrategias de investigación que reconozcan la tradición oral del pueblo Pijao, para reflexionar sobre la historia y la actualidad indígena y, desde allí, aportar recursos onto-epistémicos y metodológicos que apoyen la producción de conocimientos-otros sobre la «recuperación de *Ima*» (la Madre tierra Pijao), un proceso de lucha territorial que el pueblo Pijao viene agenciando desde la década de 1970^x, y que se entiende, en la experiencia de los Pijaos del RISC, desde dos dimensiones estructurantes: la recuperación la “propiedad” de *Ima*, el territorio Pijao^{xi} (que se puede dar por vías legales y “no legales” –pero sí legítimas– a través de acciones como la ocupación territorial *de facto*), y la recuperación del equilibrio del «mundo seco», esto es, la sanación del territorio que se encuentra enfermo, desarmonizado, desequilibrado debido a las afectaciones generadas en él por los seres humanos.

El proceso de recuperación de *Ima* ha exigido al grupo TPP establecer estrategias investigativas propias, nativas, situadas en las realidades de la comunidad, que contribuyan en la recolección, sistematización y análisis de información pertinente para su re-existencia. Decimos “propias”, en el sentido de que las formas académicas canónicas de hacer investigación no se «trasplantan» en la comunidad y el territorio a través del uso de métodos y técnicas occidentales, sino que más bien se «injertan», es decir, se adecúan a las tramas, formas y texturas del conocimiento visto desde la perspectiva Pijao, atendiendo a los contextos que se quieren intervenir, dando forma a un escenario investigativo donde se juntan los mundos.

Uno de estos injertos metodológicos son los «diálogos testimoniales», una estrategia que usa recursos de la entrevista colectiva y de los grupos focales, pero que tiene como particularidad ineludible que los sujetos dialogantes sean personas que han participado directamente de los procesos sociales (son partícipes y testigos de los acontecimientos) y deciden, autónomamente, sistematizar sus experiencias (en este caso, de lucha territorial). En los «diálogos testimoniales» se ponen en discusión crítica, auto reflexiva, interrogativa, las pretendidas certezas de la memoria individual, para la re-creación de conocimiento colectivo sobre los procesos organizativos y la lucha territorial, atendiendo a la distinción que hace

Bruner (1986) entre tres niveles de aprehensión y comprensión de los procesos sociales: el nivel de la realidad (la vida como cosa vivida), la experiencia (la vida como experimentación) y la expresión de la realidad a través de la experiencia (la vida como narración) (p. 13).

Aquí, los diálogos no se dan entre un sujeto que conoce y otro que desconoce el proceso (como sucede en el periodismo o en investigaciones no participativas, por ejemplo), ya que los dialogantes no son sujetos externos que interrogan situaciones o acontecimientos desconocidos, sino, por el contrario, son actores participantes que quieren re-construir su experiencia, individual y colectiva, a través de la narración (Ortiz, 2023, p. 39-40). Así, los «diálogos testimoniales» no se desarrollan en un contexto investigativo entre individuos que preguntan e individuos que responden, por lo que su dinámica de aplicación no reconoce la división entre unos individuos que “saben” y otros que “no saben”, tal como proponen algunos métodos investigativos modernos. Al contrario, en los «diálogos testimoniales» se presuponen sujetos que, entendiendo los límites de las narrativas que producen sobre su propia experiencia, narran, confirman, interpelan, aclaran, amplían, rebaten o niegan solidariamente la memoria de los otros, para llegar a un consenso sobre el proceso re-creado y su interpretación.

No se trata de negar ni imponer un punto de vista, ni de establecer como “verdad” una versión interpretativa (así sea colectiva) de los hechos. Se trata, más bien, de identificar a través del diálogo las diferentes versiones sobre hechos claves de los procesos sociales, para generar un mapa –a veces difuso e indefinido, a veces concreto y categórico– que no necesariamente busca generar consensos colectivos, sino, más bien, sondear de manera *autónoma* posibles «focos» de memoria, interpretación e intencionalidades sobre los acontecimientos que se pretenden sistematizar. Aquí la autonomía es importante, por cuanto es la misma comunidad quien se encarga de coordinar e implementar el proceso investigativo, en función de sus necesidades organizativas y de movilización social particulares; y para eso, quienes dialogan han sido partícipes y testigos del proceso.

En estos «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, de su registro, sistematización y del análisis crítico de la información resultado del diálogo, entre otras porque los participantes se han venido cualificando frente al proceso investigativo. 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*^{xii} Pijaos quienes, por iniciativa propia e incluso en formas que parecieran asistemáticas, deciden reflexionar sobre su práctica y experiencia, cuestión que les da autonomía epistémica y metodológica. 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.

Los «diálogos testimoniales» se diferencian de otras técnicas de investigación como los “grupos focales” o las “entrevistas grupales”, en que, por lo general, estas son propuestas

orientadas 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 sociales, sin que se exija objetividad, neutralidad o imparcialidad a las memorias y a las narrativas experienciales. En los «diálogos testimoniales» los criterios que priman son los de veracidad (no decir mentiras), reciprocidad (se recibe en la medida que se da), complementariedad (respetar y aportar a la voz de los otros) e interés comunitario (los temas a trabajar son de interés común, no individual), razón por la cual esta propuesta metodológica no tiene como objetivo central el establecimiento de “consensos epistémicos y experienciales”.

De lo que se trata, como se ha señalado, es de identificar «focos» para construir mapas interpretativos, complejos y diversos, que den cuenta de procesos sociales que son, en sí mismos, complejos y diversos. Así, cuando no se presenta consenso sobre algún aspecto tratado, se exponen en los documentos de síntesis (escritos, podcast, audiovisuales, cartillas, etc.) los diferentes puntos de vista en debate, por los menos hasta que aparezcan nuevos argumentos que permitan depurar las narrativas experienciales trabajadas. Esto pasa, inclusive, con las historias de vida (como la que aquí se presenta de la mayora Carmenza Aroca), donde la narrativa experiencial de un sujeto se convierte en centro del trabajo investigativo, pero al tiempo esta voz es interpelada, complementada e, incluso, contradicha, llevando a que el diálogo depure una versión final, que no es definitiva sino provisional, por cuanto se puede complementar posteriormente con nuevos datos.

Este escenario investigativo configurado en los «diálogos testimoniales» entraña algunas condiciones que deben cumplir 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 sobre ella), no por la verdad misma, sino pensando en sus aportes al proceso de re-existencia indígena. Y para ello los participantes deben asumir unos principios básicos: 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». TPP se ha asumido desde sus inicios como un escenario organizativo que promueve la autoformación (individual y colectiva), además de investigación y el activismo indígena. En TPP se reconoce, como lo hacen otros procesos organizativos y movimientos sociales, que el trabajo colectivo y la organización indígena son decisivos en las transformaciones de “representaciones, valores y formas de relación interpersonal de sus miembros, así como en la redefinición de su sistema de necesidades, de sus referentes de su identidad y de sus prácticas sociales, más allá del ámbito asociativo y de los movimientos” (Torres, 2004, p. 22). Frente a esto, los estudios sociales contemporáneos en el campo de los movimientos sociales han demostrado que la “vida cotidiana”, sus prácticas y rutinas (Maffesoli, 1992; Zemelman, 1993; Martinic, 1996; De Certeau, 1996; Torres, 2004), es un escenario formativo clave que supera el «currículo manifiesto» que estructura los intereses y objetivos de los procesos organizativos (Torres, 2004).

Para el caso de la experiencia de TPP, en muchos casos el ejercicio investigativo implementado a través de los «diálogos testimoniales» 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 *chichería*^{xiii}, los días comunitarios o mingas, entre otros, para realizar los diálogos. La información se recopila a través de grabaciones de audio, fotografías, relatorías y diarios de campo, en los que se sintetizan los temas tratados desde una perspectiva situada en el punto de vista de los investigadores. Aquí la libreta de notas, la grabadora, la cámara fotográfica son importantes para el registro de información, pero no son obligatorios.

Quizás el aspecto más importante de la implementación de los «diálogos testimoniales», es que han apoyado la co-teorización del proceso de recuperación de Ima en el RISC, ya que ellos posibilitan lo que Luis Guillermo Vasco (2007, 2010) ha denominado como «recoger los conceptos en la vida», esto es, reconocer que en las realidades cotidianas de los sujetos y las comunidades étnicas circula un tipo de «conocimiento ancestral» que no hace distinción entre la ideología y la vida real. Como señala Vasco (2007), en este tipo de conocimiento “las ideas están cargadas de materia y la materia contiene en sí misma las ideas” (p. 42). Teniendo en cuenta esto, para identificar aspectos claves de las narrativas se realiza una codificación en dos niveles, al modo propuesto por la *Teoría fundamentada* (Glaser y Strauss, 1967; Restrepo, 2013). El primer nivel es la *codificación abierta*, donde se establecen elementos generales de análisis. En un segundo nivel se realiza una *codificación axial*, donde se identifican y acotan los elementos de análisis centrales o transversales de la experiencia (en este caso, de la narrativa experiencial del personaje), a partir de criterios como la recurrencia y la significación. Este sistema de codificación atiende a la dinámica de la pirámide invertida, en donde se identifican primero elementos generales, para ir organizándolos luego en ejes claves para el análisis.

Por eso es tan clave para los «diálogos testimoniales» reivindicar el uso de fuentes orales como recurso para la sistematización del proceso de recuperación de Ima. Y en este sentido, a los «diálogos testimoniales» los podemos inscribir en el debate de la «historia oral» como dispositivo para acercarse a la comprensión del pasado^{xiv}, cuestión que ha sido suficientemente abordada desde corrientes historiográficas perspectivistas, hermenéuticas, narrativistas, críticas y, más actualmente, desde los estudios memoriales. Se parte de la idea de que la historia, la memoria, el recuerdo y el olvido están mediados por la interpretación de los sujetos (Svampa, 2015, p. 12), sobre todo en casos en los que el acontecimiento recordado tiene connotaciones sociopolíticas reivindicativas, tal como sucede con las reclamaciones históricas de los indígenas Pijaos frente a lo que ellos consideran como el exterminio sistemático de su pueblo, iniciado en el momento mismo de la invasión europea de sus territorios, que se da hacia el año 1538^{xv}.

Hablamos, entonces, de una historia «producida» desde la experiencia y la memoria de sujetos con intencionalidades profundamente políticas frente a la rememoración de su pasado, donde la oralidad adquiere especial relevancia, por ser el dispositivo a través del cual se expresan experiencias subjetivas y colectivas que adquieren centralidad en la reconstrucción de hechos del pasado, porque se interpela la memoria para construir una

comprensión que disputa los sentidos del pasado en relación con los procesos sociales (Villalba, 2015, p. 22-24).

Ahora bien, uno de los debates más recurrentes en este campo de la oralidad y su relación con la historia y la memoria, tiene que ver con la distancia que existe entre la realidad y las expresiones que se hacen de ella a través de la validación de la experiencia. Como reseña Jimeno (2006), “la narración de una historia de vida o de una autobiografía, es una expresión simbólica de la experiencia vivida” (p. 44), es decir, que el contexto, las intencionalidades, las expectativas del narrador influyen en la expresión de la experiencia. Esta situación se complejiza cuando se trata de la memoria colectiva, por cuanto las diferentes expresiones frente a la experiencia vivida son tensionadas por el contexto, la intencionalidad y las expectativas de los sujetos participantes.

Reflexiones finales, a modo de conclusión

Los «diálogos testimoniales» son, a su vez, fuente de información para la re-creación de las historias de vida de actantes considerados centrales para el proceso de recuperación de Ima en el RISC. En los «diálogos testimoniales» iniciales se estableció la necesidad de reconocer a los líderes del proceso, a los y las manayax que iniciaron la recuperación de Ima desde la década de 1970 en San Antonio de Calarma, lo que llevó a la decisión colectiva de aprovechar la información recolectada, para rendir homenaje a algunos de los líderes que sembraron la semilla de la lucha territorial que hoy permite la re-existencia del RISC.

Para el caso de este documento, se estableció que la historia de vida como metodología permite que la oralidad esté en el centro del proceso investigativo, cosa importante para los y las manayax Pijao, ya que su cultura tradicional ha sido fundamentalmente oral, y que fue por este medio que, durante siglos, milenios, los Pijaos transmitieron sus historias, tradiciones, concepciones del mundo y de la vida. También se reconoce que las narrativas experienciales expuestas en las historias de vida son producto de la puesta en práctica de un método propio que se ha denominado como «diálogos testimoniales», que tienen una base oral, de sustento colectivo, donde la experiencia individual escrita en la memoria de los mayores y mayores de la comunidad dialoga también con el territorio, que se constituye como un actante experiencial y narrativo.

Por lo anterior, las historias de vida construidas a través de los «diálogos testimoniales» tienen un propósito político explícito: hacer visible lo visible y audible lo ya audible, esto es, reconocer que las que se han considerado como “voces silenciadas”, en realidad han sido voces ocultadas o camufladas en el aparataje de la modernidad colonial, porque, como dice el manaya Jerónimo Guzmán, “nosotros nunca hemos dejado de existir ni de hablar. Una muestra de eso es que aquí estamos, lo que pasa es que nosotros caminamos despacito, sin hacer mucho ruido, porque el camino es muy largo”.

Los Pijaos del RISC han estado hablando a su propio modo, y ahora estas voces se hacen públicas para que las escuchen las mayorías, como parte de la fase actual del proceso de recuperación de Ima, en el que se propone una “transición hacia la armonización de Ima: buscar el equilibrio para volver al origen” (Ortiz, 2023, p. 274 y ss). Por eso consideramos que estos documentos que se vienen produciendo desde el RISC, se articulan a los presupuestos

críticos de la historia oral que pretende, en últimas, “romper con la historia tradicional elitista y las modas estructuralistas que anulaban la acción de los subalternos” (Archila, 2005, p. 299), buscando reivindicar el diálogo entre las dimensiones subjetiva y colectiva de la historia, rescatando tanto los procesos sociales “periféricos” a la historia oficial, como al sujeto que los ha agenciado y su experiencia narrativa.

Consideramos que así vistas, las historias de vida presentan un cúmulo de conocimientos que han sido negados por las hegemonías nacionales, y amplían (no necesariamente para clarificar, sino para complejizar) la comprensión de los momentos, contextos y sujetos (individuales y colectivos) que han permitido las re-existencias étnicas del pueblo Pijao, reivindicando su dimensión histórica, tal como se intenta presentar a través de la historia de vida de la Mayora Pijao Carmenza Aroca. Karey karey.

Referencias

- Archila Neira, M. (2005). Voces subalternas e historia oral. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (32), 293–308.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/8196>
- Bruner, E. M. (1986). Introduction: Experience and its expressions. En V. Turner & E. M. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience* (pp. 3–30). University of Illinois Press.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine de Gruyter.
- Jimeno, M. (2006). *Juan Gregorio Palechor: Historia de mi vida*. Universidad Nacional de Colombia, ICANH, CRIC, Universidad del Cauca.
- Ortiz Gordillo, A. F. (2023). *Pueblo Pijao y recuperación de Ima: Reetnización, sabidurías propias y defensa territorial en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)* [Tesis de doctorado, Universidade Federal do Pará]. Repositório Institucional UFPA. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/16243>
- Ortiz Gordillo, A. F., González Jiménez, L. F., Castro, M., & Viveros Chavarría, A. (2023). “Ahí está la diferencia, en el joke...”: El joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220062. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0062>
- 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*, 6(1), 122–133.
<https://revistas.ces.edu.co/index.php/psicologia/article/view/2579>

- Svampa, M. (Comp.). (2015). *Entre la historia y la memoria: Debates actuales en torno a la (re)actualización del pasado* (Documento de trabajo No. 74). Universidad de Buenos Aires (UBA).
- Torres Carrillo, A. (2004). La vida cotidiana de las organizaciones populares como espacio formativo. *Pedagogía y Saberes*, (20), 21–29.
<https://revistas.upn.edu.co/index.php/PYS/article/view/6661/5454>
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, (6), 19–52.
<https://www.revistatabularasa.org/numero06/asi-es-mi-metodo-en-etnografia/>
- Vasco, L. G. (2010). Recoger los conceptos en la vida: Una metodología de investigación solidaria. En *Seminario Taller “Pensamiento Propio, Universidad y Región”*. Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño.
<http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=85>
- Villalba, D. (2015). Las intersecciones entre historia y memoria en los enfoques historiográficos de la historia reciente y la historia oral. En M. Svampa (Comp.), *Entre la historia y la memoria: Debates actuales en torno a la (re)actualización del pasado* (Documento de trabajo No. 74). Universidad de Buenos Aires (UBA).

Notas

ⁱ Ima es, en el sistema cosmológico y espiritual Pijao, la Madre tierra. Aquí la asumimos como el territorio creado por el Sol (Ta) para que los dioses pudieran estar, luego de un tiempo “donde 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” (CRIT, ONIC & OTROS, 2002, p. 16). Ima es un territorio-vida donde descansan los dioses y diosas Pijaos como *Lulumoy* (dios de la justicia y la sabiduría), *Locomboo* (diosa del tiempo y la prosperidad), *Gimbales* (dios de la guerra), *Ibanasca* (diosa viento), *Ibamaca* (diosa de la protección). Estos dioses y diosas sostienen el mundo y lo equilibran. Ima puede ser entendida también como la casa de los Pijaos, ya que es el lugar donde hacen su vida, donde descansan y donde los mohanés y mohanás actúan para mantener el equilibrio entre las fuerzas frías y calientes que confluyen en el mundo.

ⁱⁱ Hace referencia al carné que permite el acceso al sistema de salud en las condiciones expuestas en la Resolución 10013 de 1981, que es el primer instrumento jurídico colombiano en el que se reconoce que los programas de prestación de servicios de salud que vinculen comunidades indígenas “deberán adaptarse a la estructura organizacional, política, administrativa y socio-económica, en forma tal que se respeten sus valores, tradiciones, creencias, actitudes y acervo cultural”. Esta resolución fue derogada por el Decreto 1811 de 1990, “por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 10 de 1990, en lo referente a la prestación de servicios de salud para las comunidades indígenas en Colombia”, sustituida por la Ley 21 de 1991, y luego por la Ley 100 de 1993 (Sistema general de seguridad social en salud).

ⁱⁱⁱ Alimento precocido a base de una mezcla de cereales, leguminosa y leche entera en polvo, con vitaminas y minerales y ácidos grasos esenciales. Es un complemento alimenticio de alto valor nutricional, producido por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar de Colombia (ICBF) desde el año 1976 para la población más vulnerable del país.

^{iv} Consejo Regional Indígena del Tolima.

^v Corporación Autónoma Regional del Tolima (CORTOLIMA), máxima autoridad ambiental del Departamento del Tolima, Colombia.

^{vi} Habla de la finca Las Palmeras, de 278 hectáreas, adjudicada legalmente a la comunidad en el año 1995 por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA).

^{vii} En el RISC se realizan, por estatutos, los “lunes de comunitario”. Este es un espacio de trabajo colectivo, de convite, de minga, en el que por lo menos un representante de cada familia de la comunidad asiste a la realización de trabajo en el territorio. Los comunitarios también cuentan cuando las directivas y demás manayax son comisionados para representar al RISC en actividades fuera del territorio (reuniones, mingas de carretera, congresos, gestiones con instituciones, etc.).

^{viii} Para los Pijaos del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC), en el plano físico territorial el *joke* se puede analogar a lo que se conoce en el mundo rural latinoamericano como “monte”. Sin embargo, el significado vital de este elemento territorial es sustancialmente diferenciado: el *joke* es considerado como un actante en el proceso de recuperación de Ima, la Madre tierra para los Pijaos, esto es, una persona-no-humana con características constituyentes y de agenciamiento social propias, que participa de la vida cotidiana de la comunidad y, por extensión, de sus luchas territoriales (Ortiz Gordillo et al., 2023).

^{ix} Para el año 2024, se ubican en San Antonio de Calarma 2 resguardos: RISC y Pijao de Oro (el “resguardo” es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, con un título de propiedad colectiva sobre el territorio y regido por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio, según el Artículo 21 del Decreto 2164 de 1995), y 6 parcialidades: Palmira Alta, Cacique Calarcá, La Unión, Cacique Yaima, Vino Llanogrande y Brisas del Cucuana (la “parcialidad indígena” se constituye cuando los integrantes de una misma comunidad se encuentran dispersos en un territorio que no es reconocido como de su propiedad).

^x Esto en su última fase histórica, ya que la «recuperación de Ima» se considera un proceso histórico que inicia desde el momento mismo de la invasión de los territorios nativos Pijaos por parte de los europeos, en el siglo XVI. Para profundizar sobre este proceso, ver: Ortiz Gordillo, A. F. (2023).

^{xi} Para los Pijaos, Ima es un complejo ser/persona que representa la Madre tierra. Por este motivo las relaciones que se sostienen entre los humanos e Ima no se pueden situar en el plano de la mercantilización del territorio, al punto de señalar que “la Madre tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Madre tierra”. Ahora bien, se entiende que en la sociedad occidental moderna colonial “la tierra” se ha convertido en recurso productivo susceptible de apropiación y explotación mercantil, razón por la cual los Pijaos buscan la recuperación de su propiedad.

^{xii} Se puede entender como “compañeros-compañeras” en castellano. *Manayax* es retomado del *aveki Pinao*, lengua propia del pueblo Pijao en proceso de revitalización.

^{xiii} Espacios de encuentro para el divertimento en los que se toman bebidas alcohólicas, que por lo general son los días de mercado en el pueblo.

^{xiv} Para Archila (2005), esta perspectiva de la historia oral ha venido interpelando, desde hace por lo menos 50 años, a 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.

^{xv} Según los registros históricos, en ese año las tropas españolas identificaron grupos sociales nativos ubicados en el valle alto del Río Magdalena, que por sus semejanzas culturales (costumbres, lengua, expresiones mítico-religiosas) fueron denominados genéricamente como «Pijaos» (Ortiz, 2023, p. 60).