



**MARLY GONÇALVES DA SILVA  
EDILA ARNAUD FERREIRA MOURA  
PATRICK PARDINI  
(ORGS.)**

**ECOPOLÍTICA,  
NECROPOLÍTICA  
E RESISTÊNCIAS  
EM TEMPO  
DE PANDEMIA**



**ECOPOLÍTICA,  
NECROPOLÍTICA  
E RESISTÊNCIAS  
EM TEMPO DE  
PANDEMIA**

**MARLY GONÇALVES DA SILVA  
EDILA ARNAUD FERREIRA MOURA  
PATRICK PARDINI  
(ORGS.)**



**ECOPOLÍTICA,  
NECROPOLÍTICA  
E RESISTÊNCIAS  
EM TEMPO DE  
PANDEMIA**

Copyright © by Os organizadores  
Copyright © 2022 Editora Cabana  
Copyright do texto © 2022 Os autores  
Todos os direitos desta edição reservados  
© Direitos autorais, 2022, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva  
responsabilidade dos autores.

Projeto gráfico e capa: Eder Ferreira Monteiro  
Edição e diagramação: Helison Geraldo Ferreira Cavalcante  
Coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto  
Revisão: Patrick Pardini

Imagem de capa: “Pátio de aldeia, com acolhida eufórica aos guerreiros que voltam de incursão bem sucedida contra aldeia inimiga”. Fonte: Lux Vidal (org.). Grafismo indígena – estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel; EDUSP; FAPESP, 1992, p. 185.

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

---

E19 Ecopolítica, necropolítica e resistências em tempo de pandemia [livro eletrônico] / Organizadores: Marly Gonçalves da Silva, Edila Arnaud Ferreira Moura e Patrick Pardini. – Ananindeua: Cabana, 2022.  
514 p.:il

Formato: PDF  
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader  
Modo de acesso: World Wide Web  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-65-89849-43-8

1. Sociologia. 2. Política ambiental – América Latina. 3. Necropolítica. I. Moura, Edila Arnaud Ferreira. II. Silva, Marly Gonçalves da. II. Pardini, Patrick.

CDD 363.7

---

**Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422**



[2022]  
EDITORA CABANA  
Res. Paulo Fonteles, Q-B, 24  
66640-705 – Belém – PA  
Telefone: (91) 99998-2193  
contato@editoracabana.com  
[www.editoracabana.com](http://www.editoracabana.com)

Realização:



Apoio:



Esta obra é um Recurso Educacional Aberto (REA).

# SUMÁRIO

<a href="#">Apresentação</a> .....	13
	<i>Edila Moura, Marly Silva e Patrick Pardini</i>
<a href="#">Introdução</a> .....	15
	<i>Edila Moura</i>
	<i>Luís Dantas</i>
	<i>Marly Silva</i>
	<i>Patrick Pardini</i>
	<i>Pablo Rosa</i>
<b>PARTE I</b>	
<b>TEMPOS PATOLÓGICOS: MIRADAS SOBRE ECOPOLÍTICA, NECROPOLÍTICA, RESISTÊNCIAS</b>	
<a href="#">Ecopolítica e pandemia</a> .....	32
	<i>Edson Passetti</i>
<a href="#">Genocídio e pandemia: diferentes facetas da necropolítica</a> .....	54
	<i>Camila Jourdan</i>
<a href="#">A anarquia do começo – apontamentos teóricos sobre a revolta popular de 18 de outubro no Chile</a> .....	71
	<i>Rodrigo Karmy</i>
<a href="#">Em busca do desejo perdido de democratização: o sentido da demofilia e a imaginação política do inexistente</a> .....	76
	<i>Thais Florencio de Aguiar</i>
<a href="#">Políticas de drogas uruguaias e seu futuro: entre a exceção pacifista da <i>cannabis</i> e o proibicionismo em relação às cocaínas fumáveis</a> .....	89
	<i>Marcelo Rossal</i>
<a href="#">Identificação e compreensão de representações sobre a <i>cannabis</i> em jornais da primeira metade do século XX</a> .....	97
	<i>Paulo Fraga</i>
	<i>Lilian da Rosa</i>
<a href="#">A parábola do Filho Pródigo, o urubu do Ver-o-Peso e a inconstância da alma selvagem: necropolítica e memória como restos culturais</a> .....	119
	<i>Edilson Pantoja</i>
<a href="#">Amazônia centro do mundo</a> .....	134
	<i>Eliane Brum</i>

**PARTE II**  
**ALTERIDADES AFRO-AMERÍNDIAS**  
**E POLÍTICAS DE VIDA E MORTE**

<u>“Eu já tenho trabalho, meu trabalho é pescar”: necropolítica e des-envolvimento governamental contra (re)existência e potência política das/dos moradoras/es do Cajueiro.....</u>	138
	<i>Julio Itzayán Anaya López</i>
<u>O negro na esfera pública: o comum.....</u>	160
	<i>Oswaldo José da Silva</i>
<u>“A gente tá se adaptando”: re-existência, alteridades e vulnerabilidades sociais em um quilombo insular amazônico.....</u>	176
	<i>Paulo Sérgio Lima da Silva</i> <i>Maria Célia Guimarães Borges</i> <i>Milene Miranda Lucas</i> <i>Rita de Cássia Barbosa dos Santos</i>
<u>Entre a preservação da “Natureza” - o Parque Estadual de Sete Salões (Resplendor/MG) – e a floresta “sagrada” dos Krenak:as implicações espaciais de diferentes regimes ontológicos.....</u>	197
	<i>Thiago Wentzel de Melo Vieira</i>
<u>Racismo institucional e desigualdade social no Brasil.....</u>	217
	<i>Wellen Crystine Lima Peixoto Borges</i>
<u>“La historia es lo que se guarda” y otras concepciones-vida del pueblo Pijao de San Antonio de Calarma.....</u>	229
	<i>Andrés Felipe Ortiz Gordillo</i>
<u>As eleições presidenciais de 2020 na Bolívia e fortalecimento do republicanismo na/da América Latina.....</u>	246
	<i>Denise Tatiane Girardon dos Santos</i>
<u>Há fogos na floresta! As queimadas e as roças: coivara e goon.....</u>	259
	<i>Yazmin Safatle</i> <i>Jéssica Zaramella</i>

**PARTE III**  
**POPULISMOS, TOTALITARISMOS**  
**E FASCISMOS NO SÉCULO XXI**

<u>La paz masacrada: exterminio de liderazgos contrahegemónicos en tiempos de posacuerdo de paz en Colombia (2016-2020)</u> .....	280
<i>Andrés Felipe Ortiz Gordillo</i> <i>Lina Maria Bonilla Machado</i> <i>Laura Vanessa Duque Cardozo</i>	
<u>Violência Institucional e Segurança: a Produção de um Estado de Exceção não Declarado em Regimes Democráticos</u> .....	302
<i>Ivo Sousa Ferreira</i>	
<u>O novo populismo sob olhar da exceção de Giorgio Agamben e da “comunicação mediada” de John Thompson</u> .....	317
<i>Arthur Lamounier Mendonça</i>	
<u>O ciberpopulismo e o YouTube como palanque eleitoral: a morte da democracia?</u> .....	337
<i>Julio Marinho Ferreira</i>	

**PARTE IV**  
**CORPOS, ESTADOS E TRABALHOS**  
**EM TEMPO DE PANDEMIA**

<u>O discurso doente: Bolsonaro e Covid-19</u> .....	358
<i>Muriel Emídio Pessoa do Amaral</i>	
<u>A necrobiopolítica do atual governo federal brasileiro em tempos de pandemia da Covid-19</u> .....	377
<i>Ana Paula Santos Diniz</i>	
<u>Necropolítica e ética da alocação de recursos escassos: reinscrevendo a escassez na matabilidade</u> .....	395
<i>Luana Adriano Araújo</i>	
<u>A ideologia neoliberal e as vulnerabilidades sociais em países Americanos e Africanos</u> .....	410
<i>João Ignacio Pires Lucas</i>	
<u>O processo de territorialização precária no cárcere sob a égide do neoliberalismo</u> .....	423
<i>Clara de Oliveira Adão</i> <i>Nara Caroline de Oliveira Rocha</i>	



<u>Modos de vida urbanos e cotidianos subalternos nas cidades: reflexões sobre necropolítica e o encarceramento feminino</u> .....	438
<i>Felipe Henrique Oliveira da Silva</i>	
<i>Raquel de Aragão Uchôa Fernandes</i>	
<i>Priscilla Karla da Silva Marinho</i>	
<i>Michelle Cristina Rufino Maciel</i>	
<i>Artur Lucas Santana Barbosa</i>	
<i>Edna Ferreira de Carvalho</i>	
<u>Marca da Liberdade: mercado, protagonismo e cidadania</u> .....	458
<i>Rubyane Gonçalves Borba</i>	
<i>Raquel de Aragão Uchôa Fernandes</i>	
<i>Priscilla Karla da Silva Marinho</i>	
<i>Michelle Cristina Rufino Maciel</i>	
<u>A pandemia da Covid-19 impactando vidas de trabalhadoras domésticas negras em Belém/PA: relatos de vivências</u> .....	479
<i>Alessandra Viviane Vasconcelos Bezerra</i>	
<u>“A minha faxineira vai poder vir trabalhar?”: uma análise interseccional acerca da vulnerabilidade de trabalhadoras domésticas durante a pandemia da Covid-19 em Belém/PA</u> .....	495
<i>Rebeca Vitória Alberto Costa</i>	
<u>Sobre os autores</u> .....	509

# “LA HISTORIA ES LO QUE SE GUARDA” Y OTRAS CONCEPCIONES-VIDA DEL PUEBLO PIJAO DE SAN ANTONIO DE CALARMA<sup>1</sup>



Andrés Felipe Ortiz Gordillo

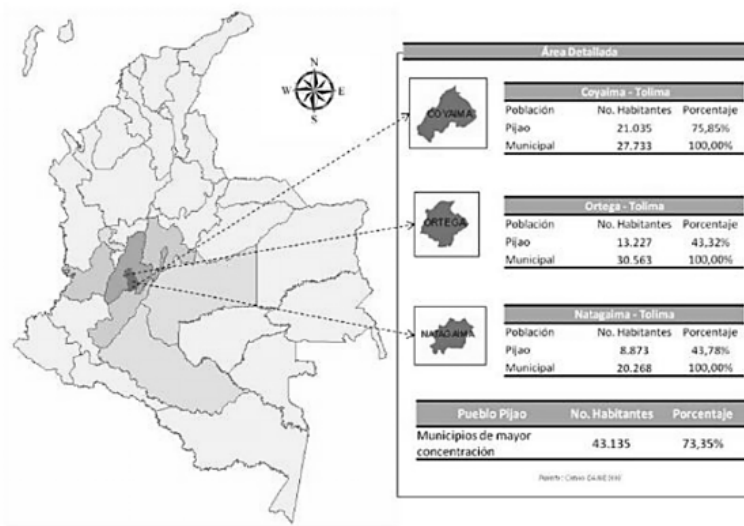
## INTRODUCCIÓN

Los *Pijao* o *Pinao*, son una etnia indígena colombiana compuesta por un conjunto de pueblos (Coyaimas, Natagaimas, Panches, etc.) pertenecientes a la familia lingüística Karibe, que en épocas de la conquista española se ubicaban en el centro occidente del país. “Su territorio se extendía desde la actual ciudad de Ibagué hacia el sur, comprendiendo la artesa natural del Valle del Río Magdalena y gran parte de la cordillera Oriental –principalmente en su costado sur occidental– y ambas vertientes de la Cordillera Central” (ONIC, 2014).

---

<sup>1</sup> El presente artículo presenta avances de la investigación de doctorado realizada en el PPGSA de la UFPA, en colaboración con el Pueblo Pijao del resguardo de San Antonio de Calarma, Tolima, Colombia, a quienes se reconoce como coautores de todo el material que se produzca en la investigación. Los comuneros vinculados al trabajo directo de la investigación son Jerónimo Guzmán, Pedro Patiño Flores, Diana Isabel Villalba Yate, Adriana Guzmán, Jesús Emilio Torres, Yadira Villalba Yate y la médica tradicional Islena Villalba Yate. Agradecimientos a todos los comuneros y comuneras del Resguardo que han participado en las diferentes actividades, y que han compartido vida y concepciones-vida para la liberación de Ibaimaka. Karey koni minto.

## MAPA 1 - UBICACIÓN Y POBLACIÓN ACTUAL DEL PUEBLO PIJAO EN COLOMBIA.



**Fuente:** Ministerio de Cultura de Colombia.

Los Pijao son la “gente – espíritu que nació o brotó de las piedras”. Reseñan los cronistas de Indias que fue hacia 1538 que se produjeron los primeros encuentros entre los Pijao y las tropas invasoras españolas. Setenta años después, el presidente de la Real Audiencia de Granada, don Juan de Borja, informa al rey de España que su designio de someter al pueblo Pijao estaba cumplido. De ser pueblos libres, los Pijao pasaron a la servidumbre del sistema colonial, viéndose recludos en su propio territorio. Y como en el caso de otros pueblos indígenas del continente, la conquista y la colonia supusieron la pérdida de buena parte de los referentes culturales de los Pijao, incluyendo lo relacionado con los saberes y las prácticas de los Mohanes, que eran sus autoridades espirituales y militares, de quienes se dice se resguardaron en las fuentes de agua con sus guerreros y están esperando el momento clave para volver a combatir.

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.).

En la actualidad, y desde hace por lo menos 30 años, la etnia Pijao se encuentra en proceso de re-existencia por la vía de su reivindicación como pueblo originario, la recuperación de su lengua de origen y, fundamentalmente, en la acción de recuperar sus territorios ancestrales. El presente trabajo se presenta como un aporte a este proceso de liberación, y se concentra en el trabajo realizado por las y los comuneros indígenas del Resguardo Pijao de San Antonio de Calarma.

Dos asuntos son recurrentes cuando se conversa con los y las comuneras del Resguardo, ubicado en el sur del departamento del Tolima, Colombia: la recuperación del territorio, que desde el movimiento indígena nacional se denomina, desde hace por lo menos una década, como *liberación de Ibaimaka* (Madre tierra en lengua Pijao), y la resistencia por permanecer, de un modo propio y autónomo, en los territorios recuperados, sobre todo frente a los intentos de desalojo de las familias que se ubicaron en la finca Las Delicias, producto de la ocupación del territorio (liberación) que se realizó en el año 2001.

Estos dos asuntos, la recuperación de los territorios ancestrales entendidos como proceso de *liberación de Ibaimaka* y la resistencia entendida como re-existencia para permanecer en estos territorios enfrentando y superando múltiples problemáticas, se convirtieron en centro de la lucha indígena. Derivado de estos dos escenarios de tensión vital, se han venido estableciendo temáticas y problemáticas asociadas que permiten explicar lo que para los pijao significa “ser - estar en el mundo”, “saber vivir ahí” (Bravo, 2015) o, como propone Arturo Escobar, la creación de estrategias subalternas de localización (2012), que podría sintetizarse en “estrategias de lugarización comunalitarias” a partir de las cuales se consolidan las re-existencias Pijao.

## **DISPUTAS POR EL SER – ESTAR**

Los conflictos asociados al proceso de liberación de Ibaimaka y las re-existencias territoriales están vinculados, en primer lugar, a las disputas por el “ser – estar”. La hipótesis que se plantea en este punto es que los indígenas Pijao de San Antonio de Calarma cuentan con un sistema socio cultural diferenciado de las sociedades mayoritarias modernas coloniales, pudiéndose identificar en esta comunidad una onto-epistemología propia que estructura sus formas particulares de ser, sentir, pensar y actuar. Al tiempo, esta onto-epistemología no se puede entender por fuera de la relación que los Pijao sostienen con “el lugar que los hace ser”, que no es solo el lugar donde habitan, sino Ibaimaka, la Madre tierra, un complejo sistema de relaciones e interacciones físicas, simbólicas, culturales y espirituales. Es decir, *ese lugar que los hace ser* no es sólo

un territorio para estar, sino que es, en sí mismo, un organismo vivo del cual los Pijao hacen parte y cumplen, según expresan en algunos de sus testimonios, la función de *ciudadanos*. Los y las Pijao no son cuidadores porque esta sea su función “originaria”. Lo son porque el contexto de invasión (conocido como “conquista”) el sistema colonial, y en general las políticas de muerte impuestas por el Sistema-mundo Moderno colonial les obliga a cumplir con esa función.

Por esto abordamos esta temática / problemática del “poder ser – estar” desde una perspectiva decolonial, en el sentido de entender, como lo señala Maldonado Torres, que la colonialidad del ser “se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias” (2007, 148). Ahora, para que el “poder ser” pueda “estar” se requiere, necesariamente, de un lugar, de un espacio físico concreto que, para la sociedad moderna colonial, puede ser el espacio de agenciamiento de las lógicas del capital, del mercado y del consumo o, por el contrario, como en el caso de los Pijao, puede ser asumido como escenario de liberación y re-existencia.

Indagar por la relación *ser – lugar* posibilita una reflexión sobre cómo se constituyen las identidades indígenas rurales contemporáneas, donde la dinámica de las “lugarizaciones<sup>2</sup>” se presenta como centro de una relación que transita entre la *des-territorialización neoliberal* (en tanto ocupación instrumental productiva del territorio, sea esta ocupación legal o ilegal) y la *re-territorialización comunalitaria* (desde la perspectiva indígena de la recuperación y liberación de Ibaimaka), en el sentido de significar:

una comprensión de la complejidad de relaciones entre los dominios biofísicos y humanos (el físico-químico, orgánico y cultural, ampliamente definidos) que da cuenta de las configuraciones particulares de naturaleza y cultura, sociedad y naturaleza, paisaje y lugar, como entidades vivenciadas y profundamente históricas (Escobar, 2010, p. 46).

---

<sup>2</sup> “Lugarización”, entendido como sinónimo ampliado de “territorialización”, es una noción propuesta a partir de la perspectiva de “lugar” planteada por Arturo Escobar (2010), quien señala que: “Si por el lugar entendemos el compromiso con, y la experiencia de, una ubicación particular con alguna medida de enraizamiento (aunque inestable), unos límites (aunque permeables) y una conexión a la vida cotidiana, aun cuando su identidad es construida y nunca fijada, el lugar continúa siendo importante en las vidas de la mayoría de las personas” (Escobar, 2010, p. 47).

## CONSTITUCIÓN DE IDENTIDADES – SUBJETIVIDADES COMUNALITARIAS PIJAO

Los procesos de Liberación de Ibaimaka y de re-existencia implican formas particulares de constitución de las identidades – subjetividades comunalitarias indígenas Pijao, ya que estos procesos han incidido en la constitución de las subjetividades de los hombres y mujeres habitantes del resguardo indígena Pijao de San Antonio de Calarma. Su vida actual, sus percepciones sobre el mundo, sus actividades cotidianas están mediadas por esta relación. Sus conversaciones diarias, sus dinámicas de trabajo, sus sistemas de relacionamiento interno y externo, sus memorias comunitarias, familiares, personales, están intervenidas por la realidad de la Liberación / recuperación territorial, y por el fantasma posible de la expulsión.

La posibilidad de la expulsión, y su incidencia en los procesos de constitución de referentes identitarios se fundamentan en un *acontecimiento hito* vivido por la comunidad indígena Pijao de San Antonio: el desalojo (expulsión territorial) de una familia Pijao de la finca Las Delicias –sector La Holanda–, que había sido *liberada* en el año 2001 como parte de las acciones estratégicas de la comunidad para la ampliación del resguardo, por la vía de la liberación (recuperación de hecho). Este desalojo fue ejecutado el 9 de agosto de 2017 por autoridades del Estado<sup>3</sup>, y hace parte del conjunto de acciones de presión de las autoridades para “restituir el predio a sus dueños legítimos y legales”. Este desalojo hace parte de un conjunto de intentos realizados por las autoridades del municipio de San Antonio, Tolima, que en por lo menos 9 veces ha intentado expulsar a los Pijao del predio Las Delicias.

Este acontecimiento fue incluso reportado por medios de comunicación locales y regionales. En las notas periodísticas se pueden identificar algunos de los elementos claves para interpretar el impacto que el desalojo generó en los habitantes de la comunidad. Se habla de A) organización y de resistencia, de la determinación (por re-existir) que hace parte del carácter del pueblo Pijao, B) de la falta de garantías para la comunidad en la realización del procedimiento judicial, C) del entendimiento, por parte de los indígenas, del territorio como un escenario para el desarrollo de su ancestralidad, D) de la incidencia de conflictos sociales (como el narcotráfico y el conflicto armado interno) en los procesos de tenencia de la tierra, E) de los procesos productivos que los indígenas han implementado en los terrenos recuperados: “tenemos producción agrícola: caña, maíz, café, yuca y dependemos de este territorio”.

<sup>3</sup> Policía - Esmad, ejército, Comisaría de Familia, Personería Municipal, Alcaldía y Gobernación del Tolima, entre otras entidades del Estado que participaron en el desalojo.

**FOTOGRAFÍA 1 - PANTALLAZO DE PERIÓDICO EL NUEVO DÍA, CON NOTICIA SOBRE LA DILIGENCIA DE DESALOJO DE FAMILIAS DEL RESGUARDO INDÍGENA PIJAO DE SAN ANTONIO DE CALARMA. NOTA DE PRENSA 10/08/2017**



(Foto: HÉLMER PARRA - EL NUEVO DÍA)

**Fotografía:** Helmer Parra - Periódico El Nuevo Día.

Un elemento fundamental de la re-existencia territorial tiene que ver con la resistencia a la violencia (institucional del Estado y de diferentes actores armados que han tenido incidencia en el territorio). Resistencia en el sentido de aprender a vivir con esta violencia que, durante los últimos 19 años y como producto de la liberación territorial realizada sobre el predio Las Delicias, se ha convertido en una constante en las vidas de los indígenas Pijao de San Antonio de Calarma, quienes han tenido que enfrentar a las fuerzas policiales y militares del Estado, a los narcotraficantes, a las guerrillas y a los paramilitares que confluyen en la región.

Para el caso particular del acontecimiento hito (el desalojo), los Pijao han tenido que enfrentar la represión estatal. Este enfrentamiento es, inicialmente, preventivo y defensivo, y utiliza como estrategia el posicionamiento de la guardia indígena como autoridad territorial. Esta es la estrategia fundamental, que se ve diezmada por la

represión ejecutada por fuerzas del Estado como el Escuadrón Móvil Antidisturbios, Esmad, tal como se ve en la imagen que se presenta a continuación:

**FOTOGRAFÍA 2 - ENFRENTAMIENTO ENTRE EL ESCUADRÓN MÓVIL ANTIDISTURBIOS DE LA POLICÍA NACIONAL CON COMUNEROS DEL RESGUARDO INDÍGENA PIJAO DE SAN ANTONIO DE CALARMA. NOTA DE PRENSA 10/08/2017.**



**Fotografía:** Helmer Parra - Periódico El Nuevo Día.

Un aspecto importante del análisis sobre las formas de ser-estar de los y las Pijao en el contexto del proceso de liberación de Ibaimaka y las re-existencias contemporáneas es la cultura ancestral y las tradiciones, en un país que como Colombia, vive actualmente un proceso de transicionalidad sociopolítica derivada de la negociación de paz realizada entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo, FARC-EP, entre los años 2012 y 2016<sup>4</sup>.

Lo que se quiere resaltar en este punto es punto es que al tiempo que los Pijaos agencian estrategias de lucha social “clásicas”, propias del desarrollo de las sociedades industriales vinculadas a la lucha de clases, también implementan estrategias de re-existencia propias, estrategias que condensan e integran en su estructura saberes

---

<sup>4</sup> “En el segundo semestre de 2012 el gobierno colombiano dirigido por el presidente Juan Manuel Santos (2010-2018) anunció públicamente el mantenimiento de conversaciones con las FARC-EP, y la intención de iniciar un proceso de negociación para encontrar la solución al conflicto armado. Después de cuatro años de diálogos en La Habana, Cuba, el proceso se concretó mediante la redacción conjunta de un Acuerdo Final, el 24 de agosto de 2016: *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*” (CIDOB, S.f).



que podríamos denominar como ancestrales, de carácter comunalitario, tales como la Minga, y formas organizativas de intervención en tiempos de crisis interna y externa, tales como la guardia indígena. Para los pueblos indígenas las estrategias de lucha transitan entre la acción institucional y la resistencia cultural ancestral.

Por ejemplo, una síntesis de las formas de incidencia pública, desde una perspectiva que podemos identificar como institucional, la expone el coordinador de la guardia Indígena Pijao Cacique Calarcá en la Minga del 2017, comunero Humberto Tapiero Yate, quien señalaba que:

desde el año 96, cuando se instaló mediante muchos ejercicios sociales, paros, marchas, caminatas, tomas de ministerios, tomas de gobernaciones, tomas del episcopado colombiano, entre tantas cosas, al fin se logró crear la Mesa Permanente de Concertación entre los pueblos indígenas y el gobierno nacional, donde las organizaciones asociadas a la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, decidieron reavivar el ejercicio de la Minga como medida de presión social, política y pacífica ante el gobierno nacional (entrevista a Humberto Tapiero Yate, 30/10/2017).

**FOTOGRAFÍA 3 - COMUNEROS DE LA GUARDIA INDÍGENA PIJAO. A LA IZQUIERDA, JERÓNIMO GUZMÁN, GOBERNADOR DEL RESGUARDO DE SAN ANTONIO DE CALARMA EN 2017. EN CUARTO LUGAR DE IZQUIERDA A DERECHA, CON PONCHO EN EL HOMBRO, HUMBERTO TAPIERO YATE, COORDINADOR DE LA GUARDIA INDÍGENA EN LA MINGA 2017. (31/10/2017, ARCHIVO PERSONAL).**



Ahora, en este escenario de pueden identificar dos planos de acción para la lucha indígena. El primero es un plano de acción que podríamos denominar como *externo institucional*, que trata de las reclamaciones a las instituciones del Estado nacional para el cumplimiento de los acuerdos pactados con las comunidades indígenas, fundamentalmente en el contexto de negociación que posibilita la Mesa Permanente de Concertación en el año 1996:

Desde ahí en adelante, desde el 96 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... (entrevista a Humberto Tapiero Yate, 30/10/2017).

Un segundo plano de acción lo denominamos como *interno vivencial*, vinculado a prácticas de sobrevivencia sociocultural, resistencia político territorial y re-existencia, en el que las comunidades definen acciones autónomas en temas como la autonomía alimentaria, la protección de la Ibaimaka y, como aspecto trascendente, la afirmación de una serie de prácticas míticas y medicinales propias que, al tiempo de reivindicar formas propias de pensamiento, se constituyen en escenarios de orientación de la lucha por el “poder ser – estar” como Pijaos.

**FOTOGRAFÍA 4 - RITUAL DE PAGAMENTO REALIZADO POR EL PUEBLO INDÍGENA PIJAO, EN LA TUMBA DEL LÍDER HISTÓRICO MANUEL QUINTÍN LAME. AL FONDO LA SERRANÍA DE LOS ABECHUCOS O “EL INDIO ACOSTADO”. (07/08/2018, ARCHIVO PERSONAL).**



Así, la herencia cultural del pueblo Pijao, su marco interpretativo ancestral estructurado en torno a figuras míticas como el mohán y plantas-seres sagrados como el Abuelo Tabaco, se convierte en guías consejeros que recuerdan o traen al presente todo el saber necesario para orientar el camino de ahora y proyectar el mañana.

## **LAS CONCEPCIONES-VIDA COMO EXPRESIONES DEL SENTIPENSAR PIJAO**

Las *concepciones-vida* posibilitan establecer algunos aspectos centrales de la onto-epistemología / cosmología de los Pijao de San Antonio de Calarma, en Colombia. Esto es, hacer una traducción sobre algunos de los sentipensares de vida que sustentan las luchas Pijao por la liberación de Ibaimaka, en el sentido de demostrar que como “comunidad étnica” los Pijao cuentan con referentes de pensamiento propio, de carácter ancestral, que contradicen las lógicas del sistema-mundo Moderno-colonial.

Hablamos de “concepciones-vida”, en el sentido de identificar referentes de pensamiento propio en situaciones cotidianas de la vida de la comunidad indígena. Para los Pijao, como en general para los pueblos indígenas, el “pensamiento abstracto” de la comunidad está ligado a cosas concretas y están vinculadas con situaciones o circunstancias que hacen parte del cotidiano vital de la comunidad. Lo singular de este planteamiento, tomado del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco (2007), está en el hecho de que, a diferencia y en contradicción con el sistema de pensamiento impuesto por la Modernidad occidental, para los pueblos indígenas no existe una separación entre el mundo de la vida representado en cosas y en situaciones concretas, y las abstracciones del pensamiento.

Al igual que la noción de cosas-concepto propuesta por Vasco en su método etnográfico (que llamó “Recoger los conceptos en la vida”), las *concepciones-vida* determinan formas de actuar y sistemas de relaciones entre los Pijaos y su entorno, en un sistema de conexiones, interdependencias, correspondencias y reciprocidades que podríamos identificar como “perspectivista”, en el sentido de ampliar la noción moderna de “sujeto” hasta el punto de reconocer en ella “sujetos no-humanos” representados por plantas, animales y espíritus que agencian una mirada particular, que activan un punto de vista específico sobre el mundo: el punto de vista Pijao del mundo y de la vida, donde, como señalara Viveiros de Castro (2010), se atribuye conciencia y agencia como sujetos a los organismos no-humanos e, incluso, a los seres espirituales con los que conviven en Ibaimaka, que sería, en este contexto, el territorio - Madre.

Lo que se propone es una ampliación de la perspectiva teórico - metodológica del profesor Vasco relacionada con la noción de “cosa-concepto”, la cual señala, en términos generales, que para el pensamiento indígena<sup>5</sup> las abstracciones, que en la antropología clásica eran consideradas propias del pensamiento lógico – formal occidental

son expresadas con cosas de la vida diaria, materiales, como 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).

Para Vasco, los fundamentos de su propuesta etnográfica se sustentan en Marx cuando señala que “en las sociedades primitivas, la ideología y la vida real no se han separado todavía, las ideas están cargadas de materia y la materia contiene en sí misma las ideas” (Vasco, 2007, p. 42).

Se propone aquí una adecuación de la noción de *cosa-concepto* como resultado del trabajo de campo realizado con el pueblo Pijao de San Antonio, dando prioridad a las *concepciones-vida* en las que se revelan referentes de pensamiento propio en la relación recíproca y complementaria que sostienen con los seres y existencias de la naturaleza (animales, plantas, espíritus ancestrales, montañas, lagunas, ríos, figuras míticas) que son consideradas como gente.

Las *concepciones-vida* no son *mitos de origen* sino la “encarnación” de algunos de sus aspectos esenciales en la vida cotidiana de los Pijao. No son, en este sentido, mitologías, sino más bien mohanerías<sup>6</sup> camufladas en la vida Pijao hasta hoy. Desde una mirada lógico – formal, las *concepciones-vida* como expresión de un pensamiento propio contendrían un “fuerte componente mitológico”, pero para los Pijao de San Antonio de Calarla las directrices orientadoras que contienen sus *concepciones-vida* son concreciones del sistema de valores que orientan sus relaciones de reconocimiento, reciprocidad y complementariedad con las otras *gentes*, con los seres y existencias no humanas que conviven en Ibaimaka y que acompañan el caminar Pijao.

<sup>5</sup> En particular para los Guambianos (Misak) y Embera, pueblos con quienes Vasco desarrolló sus investigaciones.

<sup>6</sup> La *mohanería* es un asunto complejo de explicar. Entiéndase aquí la mohanería como la acción social, mística, religiosa, política que realizaban los mohanes (chamanes o pajés Pijao) en épocas prehispánicas como parte de su función de “guías”. Los invasores europeos señalaron la mohanería como hechicería o brujería, por lo que los mohanes fueron sujetos perseguidos, esclavizados con su pueblo, muchos de ellos y ellas asesinados. Cuando en este texto se habla de mohanería en relación con las *concepciones-vida*, se quiere expresar que estas son parte de los saberes con los que los mohanes guiaban la comunidad para sostener el equilibrio de la vida. Algunas referencias sobre este asunto se pueden consultar en: Rodríguez, J. y Cifuentes, A. (2008) *Tequinas, Mohanes, Piaches y Jeques. Los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia*. Colantropos. Recuperado de: <https://bit.ly/39iXIWh>

Con este ejercicio de traducción de un conjunto de *concepciones-vida* identificados, en un proceso de co-teorización, con las y los comuneros del Resguardo Pijao de San Antonio de Calarma en diferentes encuentros, se pretende demostrar que a pesar de haber sido integrados forzosamente a las lógicas de pensamiento del Sistema-mundo Moderno colonial, en un proceso histórico de exterminio físico, cultural, espiritual y epistémico, en los Pijao aún perviven concepciones sobre la vida y el mundo que se pueden considerar como propias y que se revelan en sus prácticas cotidianas. Y que este pensamiento propio que orienta la vida, también ha venido orientando la lucha en defensa y por la liberación de Ibaimaka.

Para ejemplificar lo que son y significan, en la siguiente tabla se presentan tres concepciones vida con una pequeña descripción general de su enfoque onto-epistémico, desde la perspectiva de los y las Pijao del Resguardo de San Antonio de Calarma. Y a continuación, a partir de una “viñeta etnográfica”, se desarrolla *en extenso* la concepción vida “La historia es lo que se guarda...” con el fin de posicionar las concepciones-vida como expresiones del ser-estar Pijao en relación con su identidad propia y su ancestralidad, y como parte del proceso de liberación de Ibaimaka.

**TABELA 1 - ENFOQUE ONTO-EPISTÉMICO DE LAS CONCEPCIONES-VIDA PIJAO. ELABORACIÓN PROPIA**

CONCEPCIÓN-VIDA	ENFOQUE ONTO-EPISTÉMICO	CONCEPTOS MODERNOS QUE INTERPELAN LAS CONCEPCIONES-VIDA
<p>“¡Hay animales que nosotros no vemos, ellos se dejan ver!”</p>	<p>Para los Pijao de San Antonio de Calarma hay animales que aparecen cuando quieren o cuando tienen que aparecer. No es que las personas los encuentren, son ellos quienes toman la decisión de dejarse ver, ya sea, como en el caso de los colibríes, porque traen mensajes místicos provenientes de otras dimensiones de la vida no accesibles a todos los humanos, o como en el caso de algunos “animales de monte”, porque están destinados a mostrarse para ofrecer su vida a la sobrevivencia de otras especies.</p> <p>Los Pijao reconocen, en este sentido, la condición de subjetividad a sujetos no-humanos, cuestión imposible bajo la lógica del pensamiento Moderno colonial que ve la naturaleza (y en ella a los animales) como recurso.</p>	<p>Subjetividad Objetividad Naturaleza como recurso</p>

<p><i>“¡Nosotros no matamos animales, nosotros cazamos!”</i></p>	<p>Para los Pijao existen una gran diferencia, que podríamos considerar como “conceptual”, frente al “matar” y el “cazar”. <i>Matar</i> tiene que ver con quitar la vida, sin propósito, a un ser vivo. Por el contrario, <i>cazar</i> implica un propósito y una “técnica”.</p> <p>El propósito fundamental de la caza es el sostenimiento de la vida (de la humana y la no humana, ya que los animales también cazan a otras especies para su supervivencia). Por su parte, la técnica implica, por un lado, una diversidad de saberes y de prácticas relacionadas con los ciclos de vida de los animales, con las condiciones del territorio, con las necesidades mismas de la comunidad. Por otro lado, existen también técnicas rituales que permiten a los humanos acceder, con su permiso, a la vida de los otros seres que habitan el territorio. Cuando se practican estos rituales –ya casi desaparecidos en las comunidades– se tiene como propósito clave el pedir permiso al ser para poder tomar su vida en beneficio de la vida propia. Cuando se realizan estas peticiones, cuando se piden estos permisos, el animal aparece y ofrece su vida para el sostenimiento de otras vidas.</p>	<p>Naturaleza como recurso Vida, ser vivo Ritualidad social</p>
<p><i>“La historia es lo que se guarda”</i></p>	<p>La historia, desde la perspectiva Moderna, se ha caracterizado por la disputa entre lo que se considera pertinente para “hacerse visible”.</p> <p>Para los Pijao, la historia tiene que ver con la memoria del pasado, pero es una memoria que circula camuflada, clandestina, al interior de la comunidad, del propio pueblo Pijao. Este proceso de camuflaje es el que ha permitido la re-existencia del pueblo Pijao, y la permanencia de referencias de pensamiento propias como lo son las <i>Concepciones-vida</i>.</p>	<p>Historia Público – Privado Memoria - Pasado</p>

**“LA HISTORIA ES LO QUE SE GUARDA...”  
(VIÑETA ETNOGRÁFICA - FRAGMENTO)**

**FOTOGRAFÍA 5 - JERÓNIMO GUZMÁN EN SU PARCELA,  
SEMBRANDO CAFÉ ORGÁNICO.  
(ARCHIVO PERSONAL).**



–Jerónimo, yo no entiendo cuál es la diferencia entre el proceso de estar en la tierra que tienen ustedes los Pijao y lo que podría hacer un campesino no indígena, más allá de la siembra orgánica. Yo veo que los cultivos son los mismos, y ustedes tienen proyectos ganaderos también –le pregunté.

–Profe, claro que hay diferencias. Si ve ese monte de allá –dijo mientras señalaba una montaña próxima–. Ese monte hace parte del territorio indígena, del resguardo, y nosotros no lo dejamos tocar. Allá nadie está cultivando nada. Allá estamos dejando que la naturaleza haga sus cosas. Esa es una diferencia grande. El campesino mira la madre tierra como espacio para la producción, y todo terreno que tiene lo utiliza en función de la producción. Nosotros liberamos una parte de la madre tierra (Ibaimaka) para que ella pueda ser. Los otros espacios los utilizamos sí para producir, porque tenemos que sobrevivir en este mundo, pero hemos guardado parte de nuestra historia en esos terrenos que nadie puede tocar. Porque para nosotros los Pijao la historia es lo que se guarda.

\*\*\*\*\*

Como se ha señalado, la historia moderna se ha caracterizado por la disputa entre lo visible y lo no visible, entre lo que se considera pertinente (sobre todo por parte de los grupos de poder) para que se haga público. La historia es lo que merece ser conocido públicamente. Dice el Diccionario de la real Academia Española que la historia, en su primera acepción, es una “narración y exposición [pública] de los acontecimientos pasados y dignos de memoria”. 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 Pijao, la historia efectivamente tiene que ver con la memoria del pasado, pero es una memoria que no circula públicamente, sino que se ha venido guardando, que se ha venido camuflando, que ha estado clandestina, pero que pervive integrada en la comunidad, en el propio pueblo Pijao.

Esto tiene una razón de ser, y explica el hecho mismo del renacer contemporáneo del pueblo Pijao, frente a la declaración hegemónica, por casi 400 años, de su desaparición. Recordemos que el pueblo Pijao fue considerado por la sociedad colombiana como extinto. 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 la colonización que imponían los invasores. El segundo proceso, implementado por las tribus menos combativas, fue el de la asimilación (que podríamos considerar, frente a la tesis propuesta sobre la historia Pijao, como un “camuflaje”) al sistema colonial.

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 la segunda mitad del siglo XX. Como todo proceso de re-existencia, los indígenas 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 ejercicio excluyente del poder y de la ley, tal como se evidencia en las acciones legales del Estado colombiano en relación con los indígenas.



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”. Tiene que ver, aunque no de un modo exclusivo, con una serie de concepciones-vida que han posibilitado guardar la semilla de la cultura y las tradiciones en una serie de prácticas cotidianas que, desde la memoria ancestral, orientan las prácticas del presente en tanto conocimientos que se practican en el día a día de las relaciones que sostienen con los seres y existencias humanos y no humanos que habitan el territorio.

## CONCLUSIONES

El proceso de liberación de Ibaimaka llevado a cabo por los Pijao de San Antonio de Calarma desde hace 20 años ha les ha permitido establecer formas particulares de ser-estar en el mundo. En este proceso de lucha territorial, la ocupación fáctica de territorios ancestrales (proceso denominado de recuperación del territorio o liberación de Ibaimaka – Madre tierra) ha llevado a que los Pijao tengan como referentes importantes para la reafirmación de su identidad indígena la defensa del territorio, a partir de una serie de relaciones de reciprocidad y complementariedad que se expresan en lo que se ha denominado, en un proceso de co-teorización, como *concepciones-vida*.

Las *concepciones-vida* se pueden entender como son referentes cosmológicos u onto-epistémicos que permiten explicar tanto las relaciones de los Pijao con Ibaimaka y con los diferentes seres y existencias que la habitan, así como las acciones sentipensantes que median estas relaciones.

## REFERÊNCIAS

Bravo Osorio, L. M. (2015) *Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata (llevando y trayendo la palabra): territorio, “saber vivir ahí” y pensamiento Inga*. Bogotá: UPN (Tesis de maestría). Recuperado de: <https://bit.ly/2EkIq4w>

CIDOB (S.f.) *El proceso de paz con las FARC-EP*. Recuperado de: <https://bit.ly/37se1zo>

Escobar, A. (2010 [2008]) *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: En-vión editores.

Estermann, J. (2013) *Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien*. En. FAIA. Vol. 2, No. 9-10. Recuperado de: <https://bit.ly/2KiKY9C>.

Mesa, J.L. (2009) *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: PUJ (Tesis doctoral). Recuperado de: <https://bit.ly/2LslWfX>.

Ministerio de Cultura de Colombia (S.f.) *Caracterizaciones de los pueblos indígenas de Colombia: los Pijao*. Recuperado de: <https://bit.ly/2WmLymZ>.

ONIC – Organización Nacional Indígena de Colombia. (2014) *Los Pijao*. Recuperado de: <https://www.onic.org.co/pueblos/2014-pijao>.

Vasco Uribe, L. G. (2007) *Así es mi método en etnografía*. En: Revista Tabula Rasa, No. 6, ene-jun, p. 19-52.

Vasco Uribe, L. G. (2018) *Cosas-conceptos, mapas parlantes e investigación solidaria*. Charla III Encuentro de Antropología Visual de América Amazónica, UFPA, Belém, Brasil, 21/09/2018. Recuperado de: <https://bit.ly/3nwN1o8>

Viveiros de Castro, E. (2010) *El Anti-Narciso. En: Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz editores.

# SOBRE OS AUTORES



**ALESSANDRA VIVIANE VASCONCELOS BEZERRA**, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA.  
E-mail: [alessandra.viviane@yahoo.com.br](mailto:alessandra.viviane@yahoo.com.br)

**ANA PAULA SANTOS DINIZ**, advogada, professora, doutoranda pela Universitat de Barcelona (UB) e pesquisadora dos Programas de Pesquisa, Ensino e Extensão “Polos de Cidadania” e “Re-habitare” (UFMG). E-mail: [anapaulasantosdiniz@gmail.com](mailto:anapaulasantosdiniz@gmail.com)

**ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO**, Educador popular, investigador social y alter comunicador colombiano. Estudiante del programa de doctorado en Sociología y Antropología, UFPA, Brasil. Magíster en Estudios Sociales. Investigador del Proyecto CEIS, de la Fundación Medios al Derecho – MAD y del grupo de investigación Rastro Urbano de la Universidad de Ibagué. Docente de la Maestría en Educación VD de Uniminuto. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4524-8128>.  
E-mail: [andresfortizg@yahoo.es](mailto:andresfortizg@yahoo.es)

**ARTHUR LAMOUNIER MENDONÇA**, graduando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC – Minas).  
E-mail: [arthurtabatule@gmail.com](mailto:arthurtabatule@gmail.com)

**ARTUR LUCAS SANTANA BARBOSA**, (UFRPE/ Observatório da Família), graduando em Ciências do Consumo – UFRPE, bolsista CNPq.

**CAMILA JOURDAN**, professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ, possui doutorado e mestrado em Filosofia pela PUC-Rio, com período sanduíche na Universidade Paris I, Sorbonne. Concluiu pesquisa de pós-doutorado em Filosofia Política pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ em 2019.

**CLARA DE OLIVEIRA ADÃO**, advogada, mestranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PRODIR) da Universidade Federal de Sergipe (UFS).  
E-mail: [claraadolli@gmail.com](mailto:claraadolli@gmail.com)

**DENISE TATIANE GIRARDON DOS SANTOS**, doutora em Direito - UNISINOS, mestra em Direito - UNIJUÍ, especialista em Educação Ambiental - UFSM. Bacharel em Direito - UNICRUZ, coordenadora do Núcleo do ENADE do Curso de Direito – UNICRUZ, coordenadora do PIBIC-UNICRUZ “Estado de Direito e