

ENTENDER AL “MONTE”: EL BROTE DEL DIÁLOGO ENTRE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN ANTONIO DE CALARMA Y SU ENTORNO

JUAN SEBASTIÁN FELIPE OLMOS*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



*jsolmosn@unal.edu.co ORCID: 0000-0001-6278-2579

Artículo de investigación. Recibido: 18 de marzo de 2019. Aprobado: 14 de mayo de 2020.

Cómo citar este artículo: Olmos, Juan Sebastián. 2020. “Entender al “monte”: el brote del diálogo entre la comunidad indígena de San Antonio de Calarma y su entorno”. *Maguaré* 34, 1: 149-182. DOI:

<https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90391>

RESUMEN

Este artículo se aproxima a la noción de “el monte” de la comunidad indígena pijao del Resguardo de San Antonio de Calarma (Tolima), para dar cuenta de este como un actor, posteriormente como un *self*—producto del diálogo entre los pijao y su entorno—, y además como un agente no humano que está en relación con humanos. A partir de diferentes relatos, experiencias y cartografías sociales, producto del trabajo de campo, analizo las formas mediante las cuales el monte configura prácticas de acuerdo con la exigencia de ciertas pautas de comportamiento: el proceso de reforestación, la elección de los lugares de cultivo y la obtención de plantas para la medicina tradicional.

Palabras clave: diálogo entre humano y no humano, el monte, medio ambiente, pijao, Resguardo San Antonio de Calarma, territorio, Tolima.

**UNDERSTANDING “EL MONTE”: EMERGENT DIALOGUES
BETWEEN THE INDIGENOUS COMMUNITY OF SAN
ANTONIO DE CALARMA AND ITS ENVIRONMENT**

ABSTRACT

In this article, I address the notion of “el monte” (“the wilderness”) as understood by the Pijao at San Antonio de Calarma, an indigenous reservation in Tolima, Colombia. I analyze “el monte” first as an actor and a “self” that emerges from the dialogues between the Pijao and their environment, and as a non-human actor that relates to humans. Based on several stories, observation and social cartographies and my fieldwork at Calarma, I analyze how “el monte” shapes practices following the requirement of certain procedures: reforestation, the choice of cultivation areas, and the harvesting of plants useful for traditional medicine.

Keywords: “El monte” (the Wilderness), environment, human and non-human dialogue, Pijao, San Antonio de Calarma Reservation, territory, Tolima.

**ENTENDER O “MATO”: O FLORESCER DO DIÁLOGO
ENTRE A COMUNIDADE INDÍGENA DE SAN
ANTONIO DE CALARMA E SEU ENTORNO**

RESUMO

Este artigo se aproxima da noção do “mato” da comunidade indígena pijao do Resguardo de San Antonio de Calarma (Tolima, Colômbia), para evidenciá-la como um ator, posteriormente como um *self* — produto do diálogo entre os pijao e seu entorno —, além disso como um agente não humano que está em relação com humanos. A partir de diferentes relatos, experiências e cartografias sociais, resultado do trabalho de campo, analiso as formas pelas quais o mato configura práticas de acordo com a exigência de certas pautas de comportamento: o processo de reflorestamento, a escolha dos lugares de cultivo e a obtenção de plantas para a medicina tradicional.

Palavras-chave: diálogo entre humano e não humano, mato, meio ambiente, pijao, Resguardo San Antonio de Calarma, território, Tolima.

Recuerdo que una amiga a quien hacía notar la belleza de Berkeley me decía: —Sí, esto es muy hermoso, pero no lo comprendo del todo. Aquí hasta los pájaros hablan en inglés.

¿Cómo quieres que me gusten las flores si no conozco su nombre verdadero, su nombre inglés, un nombre que ya es la cosa misma? Si yo digo bugambilia, tú piensas en las que has visto en tu pueblo, trepando un fresno, moradas y litúrgicas, o sobre un muro, cierta tarde, bajo una luz plateada. Y la bugambilia forma parte de tu ser, es una parte de tu cultura, es eso que recuerdas después de haberlo olvidado. Esto es muy hermoso, pero no es mío, porque lo que dicen el ciruelo y los eucaliptus no lo dicen para mí, ni a mí me lo dicen.

Octavio Paz. 1972. El laberinto de la soledad

INTRODUCCIÓN

Terminaba de almorzar junto a doña Gilma, en su casa en la mitad del predio Las Delicias de San Antonio de Calarma, Tolima. Estaba un tanto frustrado pues las personas con las que esperaba verme ese día nunca aparecieron. Decidí relajarme y transcribir lo que llevaba de mi diario de campo mientras doña Gilma me hablaba de su caballo enfermo, al que habíamos visitado hace unos días. Leo, hijo de doña Gilma, bajó desde su casa hasta la de su madre y entró a saludarnos. Indagando cómo iba con mi trabajo para la universidad, me encontró con tiempo libre y, marcado por su pasado militar en el Amazonas, no desaprovechó la perfecta oportunidad para invitarme a una aventura al monte en busca de serpientes. Accedí puesto que ver una serpiente era necesario si, como decía Leo, quería hacer creer a la gente que en verdad estuve en San Antonio. Por suerte, dentro de la parcela de doña Gilma, hay un pedazo que es “monte”, así que ir no nos tomaría más de cinco minutos. Partimos, no sin antes recibir el consejo de doña Gilma: “No vayan a hacer nada por allá que luego los muerden” (Diario de campo).

“Ellas no son bobas y solo se meten con las personas cuando no les queda de otra” (Diario de campo), me decía Leo mientras caminábamos por el cafetal de su madre en dirección al pedazo de monte de donde sacaban algunas veces leña para la cocina. “Las serpientes generan veneno cada cierto tiempo así que arriesgarse a andar picando a todos como locas no les conviene, además ellas ya tienen sus lugares en el monte donde viven” (Diario de campo). Algunas partes del cafetal colindaban con el monte, pero los espacios estaban diferenciados. Aunque poco separados, la diferencia saltaba a primera vista: grandes plantas de lo que parecía ají chirca, cortaban las hileras de palos de café; algunos palos ya estaban casi debajo de estas plantas. Leo me comentó otro día que el monte ya comenzaba a entrar al café por descuido de su madre, doña Gilma. Entramos al monte. A lo largo del camino, Leo me explicaba con lujo de detalles los lugares en donde había visto serpientes y me mostró el lugar donde vive una que, de a pocos, se iba haciendo amiga de él. Llegamos, luego de no encontrar la serpiente, a un claro. “Aquí uno se relaja, ¿sí ve?, a mí me gusta estar aquí porque en el monte nadie se mete” (Diario de campo). Efectivamente, una de las primeras cosas que me dijeron era que el monte debe procurar no ser tocado, pero la situación me llevó a formular una pregunta evidente: ¿por qué nadie se mete?

El silencio, solo adornado por el viento y las aves alrededor nuestro, se interrumpió con la respuesta: “pues porque no se debe trabajar”. El monte es el lugar donde viven las serpientes y donde nace el agua, además nadie lo debe trabajar. “¿O es que acaso usted ha visto que alguien tenga café en él?” (Diario de campo).

El propósito de este texto es dar cuenta de la manera en que, para algunas personas del Resguardo Indígena de San Antonio de Calarma en el Tolima, “el monte” es un actor, producto de un diálogo entre ellas y su entorno, que configura prácticas concretas en la cotidianidad de la comunidad con la que se relaciona. Sostengo que el monte exige comportamientos específicos y que estos son producto de la interlocución entre el entorno del lugar y las personas. Esto lo hago a partir de la interpretación de algunas de las prácticas cotidianas, relatos sobre el territorio y unos mapas hechos por algunas personas de la comunidad. El monte aquí se perfila como un actor con el cual se entablan relaciones y el cual es necesario tener en cuenta en todo momento; surge como

uno más del complejo entramado social del que la comunidad también hace parte. Pretendo mostrar que, tras prácticas como el cultivo en lugares apartados del monte y la obtención de plantas medicinales, existe una comprensión y una comunicación entre el entorno y las personas.

Utilizo principalmente la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour (TAR o en inglés ANT) (2005) para plantear la multiplicidad de actores que componen lo social y así apuntar a la necesidad de pensar una sociedad más allá del humano. Luego retomo la categoría de *selves* de Eduardo Kohn (2007) para dar cuenta de la inherente comunicación e interpretación entre actores. Busco resaltar, por ejemplo, que el hecho de que los cultivos de café se hagan en zonas previamente delimitadas corresponde a un conocimiento de los requerimientos necesarios para que el medio ambiente —entorno— se encuentre en buenas condiciones.

El texto tiene cinco apartados. En la primera parte introduzco los conceptos que orientan la interpretación y el análisis. Luego describo y contextualizo el lugar en el cual llevé a cabo mi trabajo de campo, así como mi relación con la comunidad y expongo trabajos similares al mío, tanto en el estudio de las comunidades pijao como en el monte. A continuación, a partir del análisis de las prácticas, relatos y cartografías sociales, discuto el papel de “el monte” y su construcción en el marco de la comunidad. Enseguida, reflexiono sobre cómo esta construcción del monte es posible en términos de una interlocución más que de una imposición. Finalmente, concluyo resumiendo las razones por las cuales el monte no puede ser entendido de manera unilateral sino como el resultado de un diálogo continuo.

DEL TERRITORIO AL MONTE

Para llegar a hablar del monte, es necesario definir el ámbito en el cual se inscribe, a saber, el territorio. En principio, el territorio es entendido como “el espacio terrestre, real o imaginario que un pueblo (etnia o nación) ocupa o utiliza de alguna manera, sobre el cual genera sentido de pertenencia, que confronta con el de otros” (Zambrano 2006, 148). Llanos-Hernández (2010), por su parte, lo entiende como un concepto que alude a un espacio que culturalmente se representa, socialmente se espacializa y política y económicamente se demarca. Es decir, es el espacio que no basta con ser socializado, sino que requiere un componente de generación de sentido de pertenencia, de control y de demarcación.

Así mismo, y en tanto espacio, el territorio se inscribe dentro de un marco de posibilidades físicas e imaginarias, ambas con igual relevancia, que se presenta como un conjunto indisoluble de sistemas de objetos y sistemas de acciones (Santos 2000). Según Milton Santos, una aproximación al estudio del espacio necesita abordar los objetos que allí se encuentran, sus relaciones y las prácticas en las que se enmarcan, por tanto propone ligar las condiciones físicas con las acciones que ocurren “sobre estas”, pues constantemente se modifican entre sí. Así, una simple práctica carece de sentido si se separa del contexto en el cual ocurre. La interdependencia que propone Santos permite entender lo social en relación con lo que se perfila como natural y observar cómo se interpelan continuamente. Así como el ser humano modifica su entorno físico, este modifica al ser humano (Santos 2000). Por lo tanto, el concepto de “territorio” lo entiendo aquí como el espacio significado, apropiado, controlado y demarcado, producto de una relación entre sus condiciones físicas —entorno— y la comunidad que allí vive —seres humanos—.

Hay prácticas características del territorio. Unas son importantes pues orientan la construcción misma del territorio. Estas son formas de territorialización, es decir, acciones que significan y apropian el espacio. Zambrano (2017, 135) las entiende como:

Un conjunto simultáneo de intenciones y acciones de significación, apropiación, transformación y utilización del espacio terrestre (incluido el aéreo, el marítimo, el fluvial y el virtual, con sus fondos, suelos y subsuelos) que se desarrolla en el tiempo, mediante el cual se producen el territorio y la identidad correlativa y la territorialidad, digno de su propiedad, calidad y singularidad.

El paso que existe entre el espacio y el territorio es la territorialización. De este modo, el territorio, como espacio producto de la relación entre las condiciones físicas y sociales, se lleva a cabo solo por las acciones de significación resultado de esta relación. Así, volviendo a lo anterior, estas intenciones y acciones —territorialización— pueden entenderse como una relación entre el entorno y la comunidad.

Abordar el territorio como un espacio sobre el cual se ejerce soberanía, producto de una relación entre el entorno y el ser humano, permite plantear la pregunta acerca de los sujetos que lo construyen. ¿Qué más hay en el espacio? ¿Esto otro que “hay” de qué manera influye

sobre el ser humano? Lo importante es buscar formas de pensar al ser humano *junto* a otros seres. Es necesario entenderlo como un ser más de un sistema o una red más grande. Así, para dar cuenta de relaciones que se tejen entre personas y otros seres, algunos estudios han planteado formas de llevar a cabo investigación social y potenciar el quehacer etnográfico (Kohn 2007).

La propuesta de la teoría del actor-red (TAR) de Latour (2005), busca “reensamblar” lo social, es decir, reconstruir desde las relaciones mismas un fenómeno social, descentrar al ser humano como el único agente capaz de participar en las relaciones sociales y ampliar el espectro de los sujetos con agencia. Con el rótulo de “actante”, Latour define a todos los posibles agentes de la red de relaciones sociales con el fin de “simetrizar” tanto a humanos como no-humanos. Este autor también afirma que estos actores están en constante definición: cuando decidimos parar la reconstrucción social, se perfilan unos actores que parecieran definidos en sí mismos, sin embargo, al volver a iniciar la reconstrucción estos empiezan a redefinirse al relacionarse con otros actores (Latour 2005).

Kohn, por su lado, propone una “antropología más allá de lo humano” —*anthropology beyond the human*— (2013). Esta propuesta teórica, similar a la TAR de Latour, descentra al ser humano y plantea la necesidad de entender la sociedad siempre en relación con otros no humanos. Sin embargo, Kohn pone el acento en la relación con otras especies vivas. Aunque este enfoque ha sido criticado pues, para Marisol de la Cadena (2014), separa lo biológico de lo geológico y pasa por alto la posibilidad que tienen los objetos no orgánicos de representar, es útil para pensar la relación entre lo vivo. Su enfoque dista del de Latour, y desde ahí lo utilizo, en tanto se preocupa por pensar la relación humano/no-humano de seres vivos, como una en la que los seres se representan entre sí. Pone el acento en el ejercicio de representación que las partes de la relación llevan a cabo. Cuestiona el monopolio de la significación y de la producción de signos del ser humano, y propone reconocerle estas cualidades a todo lo vivo. Introduce además el término *selves* para referirse a un actor que tiene la capacidad de representar y producir signos y, por lo tanto, una capacidad inherente para comunicarse. Kohn afirma que el medio de comunicación que los junta es un signo encarnado. Afirmar que algunos no humanos representan y comunican a los seres humanos

permite etnografiar estos modos de comunicación. También permite definir una agencia distinta, a la que plantean autores como Gell (2016) o Latour (2005). Para estos autores, la agencia depende de lo humano y la comprenden como una condición de lo vivo que se expresa en su capacidad de representar.

Incluyo la noción de diálogo para referirme al tipo de relación que mantienen los *selves*. Entiendo el diálogo como la relación entre sujetos —comunidad y monte, humano y serpiente, etc.—. Es decir, el diálogo es una discusión en la que las partes en relación exponen sus capacidades, límites y condiciones, y cuyo fruto puede ser una dinámica, un concepto o un actor. La importancia de utilizar la palabra diálogo reside en que plantea la posibilidad no solo de dar cuenta de una relación, sino de denotar una capacidad inherente en los participantes para comunicarse entre ellos y coordinarse. La uso porque me permite aproximarme al fenómeno de una manera que considero un poco más exacta.

Por último, monte es una noción que utiliza la gran mayoría de personas con las que tuve la oportunidad de hablar —tanto dentro como fuera— del resguardo que hace referencia a cierto tipo de vegetación, sobre todo en el campo. Los espacios de monte son lugares llenos, sobre todo de plantas que no están relacionadas con los productos para la venta comercial y que tienen, dentro de ellos, corrientes de agua.

En resumen, utilizaré a lo largo de este texto la categoría “territorio” para referirme al producto de una relación entre un grupo de personas y su entorno —humano / no humano— cuyo fin es la apropiación, significación y demarcación del espacio. Así mismo, con “territorialización” me referiré a toda práctica resultado de esta relación que apropia el territorio. Usaré el término “actor” para referirme a sujetos como “el monte” o una persona, que de acuerdo con mi análisis poseen agencia y, a partir de esto, despliegan las relaciones que en cada ocasión hayan afectado la relación. Más adelante usaré *selves* para denotar la posibilidad de comunicación entre ellos y la independiente agencia que tienen. Presento también al “diálogo” como el tipo de relación entre actores o *selves* humanos y no humanos, cuyo resultado define a los dos interlocutores, por ejemplo, cultivar lejos del río, define tanto al que necesita cultivar, como al río que le impide hacerlo cerca de él.

Figura 1. Frontera del café con el monte



Fuente: Sebastián Olmos Núñez, octubre de 2018.

ESCENARIOS ETNOGRÁFICOS, METODOLOGÍA Y ANTECEDENTES

En la época colonial, los pijao fueron casi exterminados. Los colonizadores buscaron el control total sobre esta población asesinandola o reduciéndola en resguardos como el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral (Velásquez 2018). Paulatinamente, las comunidades fueron empadronadas y el área territorial fue disminuida y arrendada (Espinosa 2009). La relación colonial, mas la disolución posterior de los resguardos, llevó a que desde inicios del siglo xx se negara su identidad indígena, alegando que estos ya habían superado el proceso de “civilización”, “no son indígenas, son blancos”. Esto desembocó en luchas a lo largo de este siglo por el reconocimiento de su identidad y de sus territorios. Actualmente, la comunidad pijao se concentra especialmente en Coyaima y Natagaima, Tolima, aunque no exclusivamente.

Llevé a cabo mi investigación en el municipio de San Antonio de Calarma, ubicado en la meseta de Chaparral, treinta kilómetros al norte de Chaparral, Tolima. Calarma es un municipio reconocido por sus numerosos nacimientos y arroyos; las distintas alturas que lo componen le dan una gran diversidad de climas. En el municipio hay siete cabildos indígenas pijao. El grupo con el que trabajé integra el Resguardo Indígena Pijao de San Antonio de Calarma. La comunidad conformó el cabildo en 1984 y lograron que el Estado les reconociera

la finca La Palmera en 2000 (Ministerio del interior 2015). En febrero de ese año iniciaron el proceso de recuperación de una finca contigua a esta, Las Delicias. Amparados por la ley 89 de 1890, exigieron este reconocimiento. El total de las 51 familias, según el plan de Salvaguarda de 2014 (Ministerio del interior 2015), se distribuyó entre las dos fincas y el casco urbano del municipio.

Gracias al reconocimiento del resguardo, reciben apoyos de la alcaldía para realizar proyectos para la comunidad. Y aunque esta relación con la alcaldía es conflictiva, pues los alcaldes del municipio han sido reacios a reconocerlos como indígenas, pocas veces les ha negado el dinero que les corresponde. Con otras entidades del Estado como la Corporación Autónoma Regional del Tolima (Cortolima) encargada de los temas ambientales y de los recursos naturales del departamento, sostienen otro tipo de relación que desemboca en proyectos como la reforestación de zonas en su territorio. Como vereda del municipio, la relación con la población campesina no es tan problemática como con la alcaldía.

Las personas de la comunidad se dedican, en su gran mayoría, a la producción de café, frijol, caña y plátano para subsistir. Las huertas familiares aportan los tomates, las cebollas y otras cosechas. La sal, la carne, el azúcar (o la panela) y demás productos los consiguen en el casco urbano del municipio.

Escenarios etnográficos y metodología

Llevé a cabo mi trabajo de campo en dos espacios complementarios que aportaron a mi investigación: el primer escenario fue la casa de don Gustavo, mi interlocutor principal; el segundo lugar fue la finca Las Delicias, en especial la casa de doña Gilma. Don Gustavo, mi primer contacto con el resguardo, es exgobernador del Resguardo de San Antonio de Calarma, pero hace unos seis años tuvo que irse de allí debido a diferencias con una parte de la comunidad. En mi primer encuentro con él, producto de una visita familiar a San Antonio, me sugirió trabajar con la comunidad acerca del territorio de recuperación, Las Delicias. Actualmente, reside en la vereda El Jardín, al norte del casco urbano de San Antonio. Allí vive junto a su esposa doña María y cuatro de sus hijos, un niño y tres niñas. Viven del cultivo de café y de frijol, que para que se produzca lo suficiente es necesario tener gran parte de la parcela cultivada y jornaleros que ayuden a trabajarla.

Un día comienza a eso de las cinco de la mañana con el desayuno que cocina doña María para sus hijos, que parten luego al colegio. Después llegan los jornaleros —tres o cuatro de ellos— y desayunan junto a don Gustavo, quien recién se despierta. Luego de charlar un rato y repasar muy superficialmente las tareas del día, cada jornalero empieza a trabajar mientras que don Gustavo se queda en el comedor y doña María prepara el almuerzo. Los trabajadores, dependiendo de la época, se arman de una podadora para limpiar —es decir, cortar— los cultivos que ya no sirven; un totumo para recoger el café maduro o llenarlo de abono para los palos de café; o varios cordones para preparar el espacio donde crecerá el frijol. A la una de la tarde vuelven sus hijos del colegio y, junto a los jornaleros y el resto de la familia, almuerzan en el comedor. Luego retoman sus respectivos compromisos. Don Gustavo vuelve a acostarse en su cuarto; doña María y sus hijas van a cocinar; el hijo ayuda en los deberes de la casa y acompaña a uno que otro trabajador. A las seis de la tarde es la comida, el último momento en que se vuelven a ver todos alrededor del comedor para luego retirarse.

Mi segundo escenario fue junto a tres familias que viven en el predio Las Delicias, que actualmente está en proceso de ser reconocido como parte del Resguardo de San Antonio de Calarma. El lugar central desde donde me movía estaba ubicado a un kilómetro de la carretera principal —la cual permitía ir hacia el casco urbano de San Antonio—, hacia abajo, y a otros tres kilómetros de la finca Las Delicias —mismo nombre del predio—, hacia arriba.

Este lugar es la residencia de doña Gilma, quien lleva alrededor de 15 años viviendo en Las Delicias. Actualmente depende del café que cultiva en la parte trasera de su casa y de sus vecinos que le ayudan a trabajarlo o le llevan mercados. Algunas noches, cuida al hijo y a la hija de un vecino, a cambio del trabajo de este y sus jornaleros en sus cafetales. Mientras estuve allí, doña Gilma iba a una actividad denominada “lunes de comunitario” aunque no hace parte del cabildo ni está interesada en temas políticos del lugar, más allá de la legalidad del territorio que ocupa. Además, frecuenta el pueblo una o dos veces a la semana para asistir al culto o para vender café y comprar comida.

Su hijo, Leo, vive en Las Delicias, pero en una casa diferente. Con él recorrí parte del monte de su madre. Él fue soldado del ejército, pero debido a un accidente, tuvo que volver a San Antonio. Las casas

dentro del predio se conectan, en su mayoría, por un camino, y en cada una vive desde una persona hasta una o dos familias nucleares. Las principales dinámicas del predio son el trabajo en cada parcela, la cocina y la recolección de recursos del monte como leña para el fogón o, muy raramente, según mi experiencia, la caza de animales para comer. La rutina del predio funciona de manera similar a la de la casa de don Gustavo: con el amanecer, el desayuno se prepara para los de la casa y los jornaleros que ese día trabajan. Tras desayunar se separan para realizar las actividades que le corresponden a cada uno. Servida la comida del mediodía, se reúnen para almorzar y luego continúan con sus actividades. En la cena culminan las labores de trabajo y el día concluye con el retorno a casa. Cuando se requiere plantar o expandir el territorio de trabajo, lo hacen dentro de sus hectáreas correspondientes, pero en el caso de que alguna de estas sea cruzada por un arroyo, procuran rodearlo; no es permitido cultivar en las inmediaciones de estos. Numerosas serpientes viven cerca de estos y deben convivir con ellas al mantenerles sus lugares quietos; otras veces entran en conflicto y terminan matando a una que otra.

A diferencia de las actividades llevadas a cabo en la casa de don Gustavo, en Las Delicias no toda la tierra se trabaja. Las parcelas de la totalidad de las casas se ubican de manera que una parte quede destinada a ser monte y a no tocarse por nadie, salvo en contadas excepciones. Destinan las actividades laborales a la producción de la parcela en la cual trabajan; sin embargo, como estas hacen parte del Resguardo de San Antonio de Calarma, los lunes algunos dedican su tiempo a trabajar en la sede principal del resguardo, La Palmera, en una actividad llamada “lunes de comunitario”, que se prolonga desde la mañana hasta entrada la noche. Este momento lo destinan a trabajar en proyectos de la comunidad — como la limpieza de zonas para los cultivos comunitarios— o de algún compañero que haya solicitado la ayuda del cabildo con anticipación. En estos lunes también hacen asambleas para discutir proyectos de la alcaldía e infracciones de personas de la comunidad. Fuera de estas rutinas, reservan momentos en los cuales se visitan unos a otros, o van hasta el pueblo con el fin de conseguir alimentos o asistir a cultos religiosos. Los caminos que recorren para ir de una casa a otra, o para movilizarse, sin embargo, no suelen ser los más cortos pues, aunque es posible atravesar lo que llaman “desechos” (atajos por donde “se va derecho” y más rápido), estos suelen

ser monte. Aunque dicen “ir derecho”, es más una expresión que una descripción de los caminos; al moverse por el monte, como hay solo plantas, árboles, quebradas y animales, los caminos marcados no existen, por lo que depende de la familiaridad de la persona con ese pedazo del monte, con los árboles, arbustos y su machete.

Los principales espacios entre los cuales me moví a lo largo de mi estadía en campo se inscriben en la cotidianidad de las actividades reseñadas. Las dinámicas específicas, que expondré luego, fueron las que presencié en mi tiempo allí y las que sirven de base para mi análisis teórico. Igualmente, allí llevé a cabo las entrevistas. Mis interlocutores fueron todos hombres con historia en el cabildo —a excepción de la médica tradicional, Islena—, pues la comunidad siempre me remitió a ellos diciendo que eran los que más conocían del resguardo; sumado a esto, salvo doña Gilma, otro par de mujeres, los exgobernadores y la población de Las Delicias, ninguna otra persona se mostró interesada en colaborar con mi trabajo. Una buena parte del resguardo estaba incómoda con mi presencia: experiencias pasadas con estudiantes de otra universidad bogotana y con el programa Séptimo Día, del Canal Caracol, dejaron en la comunidad una actitud de rechazo por “los de afuera”. Sin embargo, con el paso del tiempo logré hacerme más familiar con una parte de la comunidad; la cotidianidad que compartí con varias personas, como el día a día en el trabajo, algunos lunes comunitarios o el torneo de los juegos campesinos, me abrieron más espacios. Mi investigación inicial, por común acuerdo con la comunidad que asistió al lunes comunitario donde me presenté, estaba orientada hacia la historia de la recuperación de Las Delicias. Dicha historia me llevó a un análisis del territorio dentro del resguardo que desembocó en el estudio del monte.

Así, la pregunta que orientaba mi problema de investigación (¿cómo recuerdan y apropian la historia de la recuperación de Las Delicias?) implicó el estudio del territorio y del monte. La pregunta inicial se direccionó así hacia el trato que tienen con el monte, aunque, como se verá luego, otra forma de analizar el monte consistió en el trato de lo que no es. Otras preguntas derivaron de mi conversación con Leo acerca de cosas de sentido común para ellos, como cuál es la razón de la ubicación de los cultivos; estas llevaron luego a que temas de los cuales habíamos hablado anteriormente —como la historia del resguardo— fueran

complementados y explicados en clave del monte. Realicé entrevistas semiestructuradas y acompañé a mis interlocutores en las labores cotidianas, desde trabajos hasta eventos deportivos. Frente a los ejercicios de cartografía, opté por la realización de mapas en grupos familiares que luego compartí con más personas, pues los talleres de este tipo no eran de interés para la comunidad.

Antecedentes

Los estudios más recientes de la comunidad pijao abordan o giran en torno a la identidad indígena. Así, trabajos como el de Sandra Perdomo (2019) acerca de la percepción de la revitalización pijao desde la escuela de mohanes; el de Germán Tocama (2018) sobre las toponimias de los sitios sagrados en el territorio del Tolima Grande; o el artículo de Joshua Zwisler (2018) acerca de las consecuencias y percepciones de la pérdida de la lengua de los pijao, se interesan por las implicaciones identitarias, pues la comunidad pijao es un grupo que, como afirma Zwisler (2018), ha tenido problemas con ser reconocido como indígena hasta por otras comunidades indígenas. Los dos últimos trabajos hacen también parte del campo de “la lengua pijao” junto a textos de más vieja data como los de Reichel-Dolmatoff (1946) y Rivet (1943). La conexión con la madre tierra, tema relevante en este texto, va ligada a la construcción del territorio, a la identidad y a los mitos, como señalan Tocama (2018) y Dulfay (2019), sin embargo, el monte no es mencionado más que para referirse a los espíritus del monte, los animales del monte y criaturas como la Madre Monte. Por otra parte, salvo el estudio de Dulfay que aborda un resguardo de Chaparral, los textos se centran en Coyaima, Natagaima y Ortega.

El monte, como tema de investigación, recoge antecedes que lo definen de manera similar a la definición que encontré, a saber, como lo que no se habita. Es decir, trabajos como el de Enrique Couceiro (2008) en Galicia, o el de Mariana Gómez (2008) con la comunidad toba en Formosa, Argentina, definen el monte en oposición al lugar donde viven los humanos. Gómez (2008), en su trabajo con las mujeres tobas, profundiza en el conocimiento corporizado del monte y en cómo este es constitutivo de distinciones internas de género e incluso de criterios como el de “guapa”. Couceiro (2008), por su parte, en el contexto de Bajo Miño, una villa española cercana a la frontera con Portugal, propone abordar el paisaje local como un sistema de referencias que se arma sobre vivencias e instrumentalizaciones locales. La propuesta de mi texto, así,

es entender el monte como construcción conjunta del territorio, entre humanos y no humanos, acentuando más que en los anteriores textos el papel de lo no humano.

LAS PRÁCTICAS DEL MONTE

—¿O es que acaso usted ha visto que alguien tenga café en él?

—Pues aún no sé muy bien dónde tienen todos su café, así que no estoy seguro si tienen o no en el monte — respondí intentando ocultar mi ignorancia ante tan fuerte argumento (Diario de campo).

Sin embargo, la respuesta que me dieron, según la cual el monte era “lo que no se trabajaba” no me convencía en su totalidad. Es decir, ¿el monte es simplemente lo que no se trabaja? Me surgían muchas más preguntas: ¿No se meten porque no debe ser trabajado? ¿Es la única forma válida en la que alguien se puede meter? Murió el tema y pasamos a hablar del futuro que nos esperaba. Nos levantamos y decidimos meternos en lo que Leo llamaba “la parte más honda de ese pedazo, la parte de monte monte”: una zona mucho más tupida donde Leo improvisaba un camino entre los árboles pues no parecía existir alguno. Al parecer luego notó mi silencio dudoso y volvió sobre el tema aclarando que, si quería observar cómo todos le temían y respetaban el monte, los acompañara cuando fueran de una casa a otra: “Si usted ve, muchos caminos parecen innecesariamente largos” (Diario de campo).

Para acercarnos a lo que es “el monte” necesitamos desplegar todas las aristas que lo componen. El primer paso para esto es observar que se define, en parte, por su opuesto. En Las Delicias, en San Antonio de Calarma, las dinámicas de relación y socialización con el espacio están compuestas por dos ideas que se articulan cotidianamente: el trabajo y el monte. Leo lo resume bien: “¿O es que acaso usted ha visto que alguien tenga café en él?”.

El monte, en principio, hace parte de una dicotomía de clasificación del espacio. Es el opuesto de “trabajo” o de lo que se *debe* trabajar: la definición de trabajo que surgió en mi investigación de campo es, en pocas palabras, aquella actividad en la tierra cuyo fin es la producción de alimento y que no solo sustenta la vida de quien trabaja sino también la posibilidad de la reproducción cultural de la comunidad. Tanto alimento, entendido como todo producto de consumo humano o que pueda ser intercambiado por este (café, caña, el cuidado del ganado para

vender, productos de la huerta), como la reproducción cultural, referida a las relaciones que se construyen en torno al trabajo de la tierra, son las bases de este espacio. Acoplada a la cotidianidad, esta definición de trabajo delimita espacios y consolida zonas en el territorio dentro de las cuales se puede y *debe* trabajar y otras en las que no. Estos espacios de trabajo tienen en ellos cultivos y huertas familiares, pero también las casas en donde viven. Los espacios de trabajo, a grandes rasgos, son los lugares en los cuales el ser humano vive y lleva a cabo sus acciones productivas. Aquí entra a jugar el monte: puesto que “trabajo” se entiende de esta manera, y en tanto que “monte” es su opuesto, este tiene que interpretarse como el lugar donde *no se debe* trabajar; se trata de espacios dentro del territorio donde *no se debe trabajar*, donde no se debe vivir. Sin embargo, la explicación queda un tanto incompleta si nos limitamos a esto. ¿Por qué no se debe trabajar?

Proceso de reforestación

Don Gustavo fue gobernador del resguardo en dos ocasiones y participó en el proceso de reconocimiento de La Palmera como primera finca del resguardo y en la recuperación de Las Delicias, en proceso de reconocimiento. Su interés, según pude notar, no es tanto por el resguardo sino por el futuro de sus hijos, aunque su lucha por lo indígena sigue presente. Cuando le pregunté las razones por las cuales la alcaldía dice que los indígenas desperdician espacio, él me remontó con su relato tanto a los primeros años de ocupación de La Palmera como a 1998 y 1999, cuando llevaron a cabo un proyecto de reforestación de Cortolima. Don Gustavo narraba cómo fue “arreglando”, junto a la comunidad, lo que era monte. Limpiaron una parte para ser trabajada; otra solo la modificaron para que pudiera conservarse; reforestaron las zonas cercanas a las montañas. A la larga esto acortaba el territorio: cuando entraron a La Palmera (predio que hoy en día es el resguardo), varias quebradas estaban invadidas por arbustos y pastos, lo que terminaría secándolos; las vacas hasta se metían en las quebradas para comer, decía don Gustavo. ¿Cómo era posible que una quebrada sobreviviera en esas condiciones? Era necesario limpiar todo eso y sembrar a una buena distancia de modo que la zona quedara protegida sin ser secada; otras partes exigían únicamente la limpieza pues los animales podían reproducir plantas para cuidar las quebradas (Entrevista 2). Tanto

la limpieza como el cuidado de los animales fueron las estrategias que asegurarían la vida del lugar. Se encontraron con la quebrada, pero también con los árboles y los animales; participaron del ciclo de vida, nombre que don Gustavo le dio a la importancia de los animales para la vida del agua. En tanto indígenas era necesario dejar territorio para que la naturaleza pueda nacer y reproducirse (Entrevista 2). Por otro lado, el proyecto con Cortolima se encargó, principalmente, de ayudar con árboles y semillas de eucalipto, pino y cedro. Hubo tiempo para errores también pues intentaron sembrar nogal cafetero (un tipo de árbol maderable) y este no “pegó” en la parte alta del monte. La iniciativa junto a Cortolima fue parte de un proyecto más grande, de ganado, el cual solo podía ser aprobado si el resguardo tenía zona forestal (Entrevista 2).

Don Gustavo utilizaba dos conceptos que considero relevantes: “reforestación” y “siembra de monte”. Aunque ambos parecen sinónimos, junto al primero van los discursos de entidades como Cortolima, que llegaron a conceptualizar al monte desde su lugar de institución encargada del medio ambiente y la “naturaleza”; mientras que la siembra de monte moviliza una idea que, si se piensa, es paradójica: en las zonas donde las quebradas debían cuidarse se hizo de todo menos sembrar mucho. La idea de sembrar el monte se refiere a asegurar las condiciones en las cuales el “ciclo de vida” garantiza el agua. El monte, como gran actor, se sirve de varias significaciones a la vez; los árboles, pastos, plantas, animales y quebradas son significados. El mismo “deber indígena” o “deber en tanto indígenas” como concepto, sirve para entender esta significación del monte tanto por parte de Cortolima como por parte de la comunidad. El relato que me propuso don Gustavo giró en torno al deber indígena que tuvieron, tienen y tendrán en la protección de la madre tierra; este se enmarcó, tanto en la experiencia propia de la comunidad con el entorno, su dependencia del agua y su valor sagrado, como en el discurso naturalista que maneja el Estado a través de Cortolima. El deber indígena, en pocas palabras, hoy en día sirve para actuar con el monte desde lo local de la comunidad, reapropiando también discursos estatales; preservar el agua es importante, pues es un conocimiento que ha venido tanto de la experiencia y cosmología, como de los talleres realizados con la comunidad, pero el proyecto ganadero que tendría otro tipo de beneficios en el resguardo lo es igualmente.

Ahora bien, las cualidades físicas de esta zona de San Antonio ayudan a entender igualmente el lugar de las semillas de Cortolima y la estrategia de la comunidad: al poseer un ecosistema tan variado en tan poco espacio, la zona de monte más alta exigía que los árboles de clima más templado estuvieran allí. Otro asunto era si estos quedaban cerca de las quebradas pues las terminarían secando. Por esto, el tratamiento de las zonas templadas y con quebradas fue distinto.

Al final, procurando delimitar los espacios de los árboles de Cortolima de modo que no secaran las quebradas, y limpiando y asegurando la vida animal de la zona templada y cálida, la comunidad construyó el monte. Aunque este fue significado por estos dos macro actores (el Estado a través de Cortolima y la comunidad), fueron incapaces, ambos, de llevar a cabo sus objetivos sin tomar en cuenta a un actor ajeno a ellos mismos: el entorno.

Don Gustavo era reiterativo en explicarme que si no protegían los arroyos y el bosque la vida del mundo entero corría riesgo. Él pensaba sus acciones respecto a su entorno. Don Gustavo y la comunidad del resguardo construyeron el territorio considerando su deber como indígenas y desde esa idea lo apropiaron y significaron. Pero junto al monte, pues este exigía sus propias reglas: las cualidades mismas de las quebradas y el ciclo del agua, del cual hacen parte los animales, dictó las formas para hacerlo. El deber indígena de asegurarse del cuidado de la madre tierra no podía crear territorio sin el entendimiento de cómo funcionaban las quebradas.

Elección de los lugares de cultivo

Don Aristóbulo es una persona que, aunque actualmente no vive en Las Delicias, pues reside en un caserío al lado de esta finca, tiene vacas y cultivos de café en el territorio; participó además en el inicio de la recuperación de Las Delicias. Unas cuantas veces por semana él volvía a sus hectáreas para ver cómo le iba a Leo trabajándolas; la zona de parcelas que le es propia en Las Delicias es cruzada por una quebrada. Él colaboró en varios lunes comunitarios y, aunque sus relatos siempre volvían sobre el deber indígena, se interesaba sobre todo en que tuviera reconocidas sus hectáreas legalmente.

Un día en que don Aristóbulo visitó la casa donde vive Leo, tuve la oportunidad de preguntarle sobre su forma de lidiar con la quebrada

que tenía, aunque ahora esto le corresponda a Leo. Me contó que siempre cultiva todo lejos de los arroyos y de los nacimientos, al igual que el resto de la comunidad, porque sabe que depende principalmente del agua que sale de estos. Además, procura dejar las vacas en los potreros donde tengan pasto suficiente para no ir rondando y metiéndose a otros lados (Entrevista 4).

La zona de café de don Aristóbulo está separada completamente de la quebrada. Leo, que es quien trabaja estas parcelas, se ve obligado a mantener el café fuera; las vacas, por su lado, tienen su lugar de donde lamen sal al lado de la casa para ser forzadas a estar alrededor de este el mayor tiempo posible; el frijol, cuando montan las redes de hilo en las cuales este se va a enredar, queda junto al café todo el tiempo. Usan venenos y guadañas para marcar los espacios: así como están prohibidos los cultivos en el monte, el monte también debe mantenerse a raya. Por eso Leo apuntaba al descuido de su madre cuando vio que el monte ya se estaba comiendo el café. Don Aristóbulo me explicó que hay una parte de la quebrada que sale del monte y que cruza una parte de sus hectáreas. Esto implica que, además de cultivar de forma en que el monte no sea invadido por los cultivos, debe hacerse algo similar con las quebradas. Esto niega las otras actitudes del resto de la comunidad con el monte y con quienes viven en él. Con las serpientes manejan un discurso de cuidado y se relacionan con el agua, aunque hablé con personas que mataron una que otra para proteger su ganado. En el mismo tono, los animales de monte como los armadillos, los cuales se asegura que están protegidos, son a veces cazados para el almuerzo. El caso de las estufas también es ilustrativo pues estas funcionan con leña de monte: cuando hablé con doña Gilma, me contó que era prohibido talar árboles del monte. Pero cuando le pregunté de dónde sacaba la madera de la estufa, me dijo que eran palos caídos a lo largo del monte y que ya estaban secos (Diario de campo). Don Gustavo, en otros contextos y sin grabadora, me comentó que sería buena idea destinar en el resguardo un espacio para reserva forestal, con miras a tener árboles maderables. El cuidado de las quebradas en ningún momento fue un tema de opiniones contradictorias.

Esta práctica de cultivo es una modificación y delimitación de los espacios del territorio a partir de una regla esencial: evitar la tragedia ambiental. El monte participa en la planeación de una forma de cultivar,

pues él es afectado por dichas prácticas. La ubicación de los cultivos corresponde tanto a los deseos de la comunidad de cultivar, como a las exigencias que impone el monte de no hacerlo en él. El acto de cultivar fuera del monte es una práctica de territorialización pues implica una forma de apropiarse del espacio. Es decir, el cultivo —entendido como la siembra de café sin considerar la razón de su ubicación—, no es un acto que signifique y apropie el territorio con relación a actores no humanos; de cualquier modo, como afirmé al inicio, el cultivo sí apropia y significa el territorio, pues los lugares de trabajo sostienen prácticas culturales importantes para la comunidad, pero la relación con el monte pasa desapercibida. Si consideramos el fenómeno completo, a saber, cultivar lejos del monte —o al menos sin llegar a modificarlo—, se puede ver que solo se cultiva en relación con el lugar que no debe tocarse. Si el monte es el que cuida la naturaleza, cultivar fuera es una territorialización, en tanto que significa y apropia el espacio. Aquí en especial es un actor en el cual se piensa para construir territorio, pues reúne otros actores que también exigen un trato particular, como la quebrada. A la manera del actante de Latour (2005), el monte es un sujeto más que influye en las relaciones dentro del territorio. Es un espacio que no debe trabajarse porque habría consecuencias. Las personas las conocen y a partir de estas actúan: si se cultiva en el monte se puede acabar con la naturaleza que él alberga; el apoyo estatal también desaparecería. Retomando la reforestación de la cual me habló don Gustavo: sin monte —en su forma de reserva forestal para el Estado— puede no haber proyectos futuros. Ni agua, ni apoyo. El monte, por lo tanto, no es ni la naturaleza ni el medio ambiente. Es el actor que se creó entre la comunidad y su entorno para referirse al fruto del diálogo entre las condiciones de vida necesarias para la comunidad y para el medio ambiente. El monte es un actor que impone reglas, pero reglas coordinadas por otros.

La representación gráfica del territorio también habla sobre sus implicaciones. Así, la figura 1 es un mapa de Las Delicias y un pedazo de La Palmera, realizado por Pedro Flores. Como vaquero, él se encarga del ganado de la comunidad, por esto vive en la sede principal del resguardo, en La Palmera, al lado del establo. Participa del cabildo y representa a la comunidad frente a las entidades estatales. Dibujó el mapa junto a sus hijos cuando fui a hablar con él acerca de la historia del resguardo y Las Delicias. Cada uno de los integrantes de la familia

realizó un mapa de manera individual y, a partir de este en específico, hablamos de las casas y las quebradas. Don Jerónimo, quien fue gobernador del resguardo, agregó al mapa unos nacimientos de agua, cuando tuvimos la oportunidad de hablar sobre Las Delicias y sus quebradas. Él no vive en el resguardo y ahora no pertenece al cabildo, pero participa en los lunes comunitarios, y tiene parcelas de café en Las Delicias. Recurrió al lenguaje estatal — con términos como reserva forestal o cuerpos hídricos— al inicio de nuestras conversaciones; luego, contando anécdotas, usó palabras como monte o quebradas.

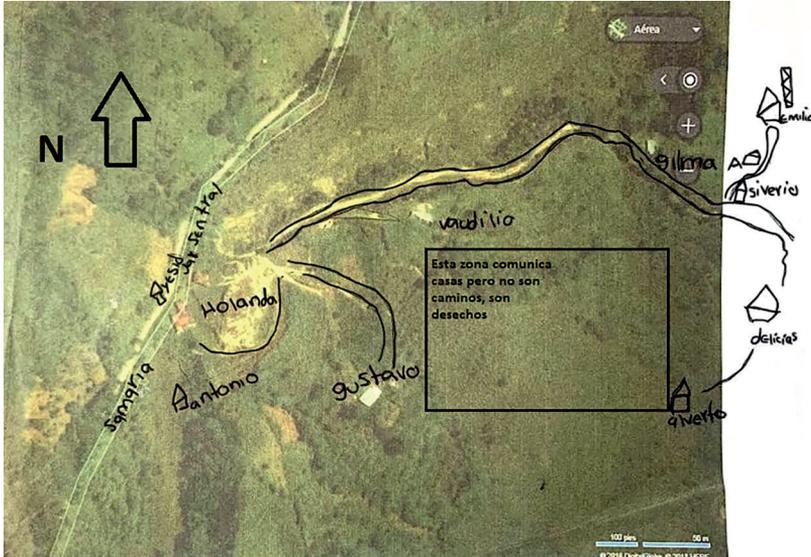
Las viviendas son las casas de quienes residen en el predio. El ganado determina una gran parte del territorio e implica tener potreros, por esto la zona llamada “potrero Micay” (que figura en el mapa como *poter Micay*), en la parte inferior. El punto en que aparecen los árboles es donde más se concentra el monte: tanto don Pedro y sus hijos, como don Jerónimo y doña Gilma lo referenciaron y describieron como un tipo de vegetación que no se usa para el consumo sino que se destina para remedios, para ser limpiada o protegida. El monte también se extiende desde los árboles hasta las primeras casas. En él se encuentran nacimientos de agua, aunque mis interlocutores no coincidieron en su ubicación. El único arroyo dibujado es una línea que recorre parte del territorio, La Lombriz.

Resalta el hecho de que más de la mitad del territorio sea monte. Lo importante, empero, es cómo se configuran aquí los caminos. De la mitad para arriba, la única casa es Altobello —en la esquina superior derecha— y el camino que la conecta con el resto de las casas es una línea un poco curva. De hecho, ambas figuras —tanto la vía principal, como la vía a Altobello— describen bien el tipo de camino que el monte posibilita y “exige”: mientras la vía principal cruza solo casas y no toca casi monte, la vía que lleva a Altobello está metida en el monte. Don Jerónimo me comentó que no se permite, o al menos los habitantes de Las Delicias no han querido, ampliar el camino a Altobello haciéndolo una carretera porque es monte (Entrevista 3). Pedro, mientras explicaba el mapa, contaba que las zonas de café de todas las casas estaban alrededor de estas; Altobello, en cambio, estaba rodeada casi por completo de monte porque ya no había nadie viviendo allí.

Convertir ese camino en una carretera implicaría destruir gran parte de la “naturaleza” que hay en el monte, cosa que no está permitida (Entrevista 3). Aquí los caminos, y las personas que los transitan y construyen, reflejan un tipo de apropiación del espacio en relación con las reglas que impone el monte —territorialización—. El monte, al conservar la naturaleza, exige a las personas que no lo habiten. También es necesario considerar que el camino que lleva a Alto Bello sube la montaña. La poca practicidad de un gran camino allí es una limitación que expone el monte. Como afirma Santos (2000), las condiciones físicas del espacio configuran las acciones, es decir, los caminos que construye la comunidad, y la misma geografía del lugar, la montaña, su flora y fauna. Solo don Aristóbulo dio una razón diferente a las expuestas anteriormente: si no se ha hecho camino y no han dejado vivir a la gente otra vez allí, es por pereza de trabajar (Entrevista 4). El camino grande, por su parte, tuvo una creación previa a la apropiación de la comunidad debido a que Las Delicias era una “tierra de nadie” donde había cultivos ilegales. Don Gustavo aseguró que la manejaba un narco y que alistaban helipuertos para el transporte de droga (Entrevista 2); la versión de la señora que apareció como dueña del lugar, me contó don Jerónimo, es que había sido de su propiedad, pero la cuidaba un primo (Entrevista 3). En todo caso, marcaron el territorio: el camino más robusto que aparece en el mapa fue hecho por su antiguo dueño. Esto es diferente a lo ocurrido en La Palmera, donde parte del ejercicio de territorialización implicó la creación del camino.

La figura 2 es una imagen satelital de una parte de Las Delicias, intervenida por don Pedro el mismo día en que realizó el primer mapa. Don Pedro se salió del cuadro y agregó unas casas y caminos. El camino principal, como se observa, pasa sobre todo por partes con poco monte, evitando la posibilidad de cruzar arroyos y bosque denso. Esto se explica desde la modificación que hizo la comunidad luego de llegar a Las Delicias: limpieza de los cultivos ilícitos y siembra de monte. Al igual que en el mapa anterior, relaciona sobre todo los caminos con los lugares que cruza. El camino largo no conecta las casas directamente porque entre una y otra hay vegetación. Parte de esta es café, caña o incluso los pastizales de algunas vacas, sin embargo,

Figura 3. Localización de unas casas sobre un mapa de Bing, modificado por Pedro Flores



Fuente: Cartografía social en el Resguardo de San Antonio de Calarma, octubre de 2018.

El monte, entonces, tiene unas condiciones físicas, tales como sus arroyos y su vegetación, que se expresan en unas exigencias específicas, a saber, unos lugares determinados de cultivo y ciertas pautas de cuidado por su papel de protector del medio ambiente. El monte aparece entonces como un factor importante que reclama una configuración territorial específica, como los lugares del café, por ejemplo, que deben procurar siempre estar fuera de él pues no es vegetación que deba estar allí; o unas guías de cuidado, como mostraron don Gustavo, don Jerónimo y don Pedro, a la hora de referirse a las medidas que han tomado y toman frente a él. Pero también dotan al monte de cualidades sagradas que permiten entender relaciones diferentes y exigencias distintas. Así, don Jerónimo me comentó en la entrevista en la que observamos y comentamos estos mapas que yo había llevado y otros que habían dibujado personas de la comunidad, que:

Claro, que nosotros estamos protegiendo, sí señor, porque son los de... y son bosques que nosotros hemos venido rescatando después de que salió la producción ilícita ¿Sí ve? Entonces... mmm... eso para

nosotros son lugares sagrados. Entonces aquí (sigue dibujando) por aquí en esta parte al lado de donde vive Alberto hay un arroyo de agua y ahí una franja que nosotros dejamos antes de salir a la casa de él, en ese lugar sagrado... porque es una franja, una franja grande que hay que la dejamos para protección de esta del arroyo de agua. (Entrevista 3)

Para él, como exgobernador del resguardo, una de las razones por las cuales ellos están en el territorio es para cuidar la naturaleza. La cuestión es que el cuidado de la naturaleza, de la madre tierra, la entendía también en términos del cuidado de los lugares sagrados que allí se encuentran. El monte no es sagrado, pero es el lugar donde se encuentra lo sagrado, y esta cualidad de lo sagrado está ligada a la importancia que la comunidad pijao le da a la naturaleza. Los arroyos son la fuente de vida en el territorio, pero también son los lugares donde viven sus antepasados, los mohanes, espíritus fríos que recorren los arroyos (Entrevista 1). Su preservación requiere, como dice don Jerónimo, proteger el arroyo de agua. don Jerónimo nos permite conocer la doble significación del agua: mientras que con don Gustavo y don Aristóbulo, parecieran resaltar más el valor de conservación del agua, en tanto fuente de bebida, don Jerónimo le agregó su valor de ser conservada, en tanto lugar sagrado. Sus actores internos hacen al monte el lugar de lo sagrado.

Las plantas de la medicina tradicional

Islena es la médica tradicional de la comunidad. Hija de los anteriores médicos tradicionales fallecidos un par de años atrás, es de las pocas personas en el resguardo que tiene conocimientos de plantas y cosmología pijao, por esta razón siempre me habló de las creencias propias. Hace parte del cabildo y estaba aprendiendo medicina tradicional para enseñarle luego a su hija. Trabajaba en su oficina, en la EPS Pijao Salud, en el casco urbano del municipio, cuando fui a hablar con ella. Sobre el escritorio de su oficina había una rama larga y, a un lado de esta, otras plantas diferentes. Empecé preguntándole de dónde sacaba esas plantas y si las cultivaba; luego llegamos a la importancia del monte. Me explicó por qué el monte es un lugar de vital importancia en el territorio, sobre el cual no tienen mucha injerencia las personas; es el lugar de donde ella obtiene las plantas medicinales que utiliza en su trabajo día a día (Entrevista 1). La importancia

de la ubicación de las plantas medicinales no recae en que el monte sea el único lugar en el cual se pueden dar este tipo de plantas. Sin embargo, ella prefiere recogerlas del monte mismo, ya que este les otorga la energía necesaria para curar de forma adecuada (Entrevista 1). Por esto, en su recorrido camino al trabajo, Islena siempre pasaba por el monte a recoger las plantas. Para Islena, la energía no se transmite solo a las plantas. Según me comentaba, y de acuerdo con la concepción de temperaturas pijao, lograr un equilibrio entre frío y caliente podría conseguirse si se sensibiliza frente a la energía que otorga la naturaleza. Las temperaturas pijao era el sistema que utilizaba Islena para curar: por ejemplo, si una persona caía enferma de gripa, una enfermedad fría, debía ser tratada con una planta caliente para retomar su equilibrio de temperatura (Entrevista 1). La lógica de las temperaturas pijao se trasladaba también a una cuestión de actitud mental y emocional: cuando Islena estaba desequilibrada mentalmente, por exceso de frío o calor, podía equilibrarse si se iba al monte a recibir la energía necesaria para esto (Entrevista 1).

El monte, como el actor que guarda la naturaleza, se hace poseedor de una propiedad energética que puede compartir con otros actores. En este orden de ideas, si Islena requiere plantas que curen, y si las plantas que curan solo son aquellas que se dan en el monte por el tipo de energía que este provee, ella necesita incluir al monte en su cotidianidad. Su vida como médica tradicional se construye obligatoriamente alrededor de un actor importante en su labor, el monte, pues es quien hace que su actividad sea efectiva. De igual manera, cuando ella requiere equilibrarse a sí misma, tiene que ir a estar en contacto con la madre tierra que hay en el monte. Lograr equilibrarse en lo personal, con ayuda del monte, es la condición necesaria para curar a otros. Islena toma muchas veces como acción impostergable la entrada al monte, pues este es el único lugar donde encuentra la energía de la naturaleza, de la madre tierra. Esta cualidad sagrada del monte participa desde el efecto energético que puede causar en otros.

LA POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO

Para finalizar, es menester aclarar cómo el diálogo, fundamento de todo lo anterior, se hace posible entre los sujetos de la comunidad y el monte. Si se considera el monte desde el diálogo que llevan a cabo las personas y su entorno, su condición de posibilidad es que

la comunidad pueda *entender* lo que el monte comunica. Se requiere comprender cómo la comunidad tiene la certeza de que en ciertas acciones hay una intención no proveniente de una persona. No son solo los humanos quienes pueden afectar su alrededor. Se hace necesario repensar, entonces, quiénes más habitan en el territorio. Pero si las personas no son las únicas con la capacidad de llevar a cabo acciones, ¿qué es eso otro con agencia?

La cuestión, primero que todo, no puede entenderse como una “humanización” del medio ambiente. Va más dirigida a asimilar a una entidad que, aunque tiene capacidades humanas tales como agencia, no comparte otras importantes para ser considerada humana. Por ejemplo, si las personas con las que conversé evitan el monte en el día a día es por su “carácter natural” o porque en él hay lugares sagrados, no porque él tenga una humanidad inherente. El respeto que el monte provoca reside en el conocimiento de las condiciones que él exige para existir. Este otro es un actor no humano, distinto a otros no humanos —como los espíritus fríos que frecuentan los ríos ya que estos suelen ser antepasados (Entrevista 1)—. El monte no es humano puesto que no comparte la humanidad de las personas, solo una agencia similar.

De este modo, el actante de Latour (2005) es útil para pensar este tipo de relaciones. Simetrizar a las personas y al entorno, como sujetos que tienen la misma posibilidad de agencia en un sistema, abre la posibilidad de entender las prácticas de una manera más completa. Ambos son, entonces, igual de relevantes en la red social que configura el territorio. Así, por ejemplo, solo es posible entender a la comunidad por su relación con el monte y el medio ambiente que este cuida, y al monte por su relación con el medio ambiente al que representa y la comunidad con la cual se relaciona. Sin embargo, Latour no aborda las relaciones entre actantes en términos de interlocución.

En cambio, los *selves*, de Kohn (2007), son el tipo de sujetos que me sirven para ahondar más en este caso. Si la representación no es algo exclusivo del ser humano, y es una propiedad de la vida misma, existe todo un nuevo mundo de seres capaces de representar, todo un nuevo mundo de relaciones que constatar. Así, fenómenos como el cultivo adquieren un significado más importante. Denotan un entendimiento profundo, por medio de la experimentación vivida

junto al otro, es decir, junto al medio ambiente en este caso. Así, aparece una agencia propia para cada actor.

Las personas de la comunidad pijao del resguardo de San Antonio de Calarma, por lo tanto, como he mostrado en los ejemplos, no se encuentran en un mundo únicamente construido con base en sus percepciones. Están, en cambio, inmersas una red de seres que las representan constantemente y frente a los cuales deben responder. Cuando don Aristóbulo evita los riachuelos a la hora de sembrar árboles, no lo hace orientado por una simple idea abstracta; lo hace pensando en cómo reaccionará luego el monte frente a esa acción. En términos de Kohn, cultivar lejos del río es un signo, pero no dirigido a don Aristóbulo sino a la quebrada, y luego, en su conjunto, al monte. Expongamos esto de la forma contraria: si don Aristóbulo cultiva cerca de la quebrada, esta acción, en tanto signo, es dirigida al monte. Este último reacciona, lo interpreta y representa una respuesta que a don Aristóbulo le llega como otro signo: la quebrada se seca y la casa se queda sin agua. De la misma forma, cuando Leo se encuentra con una serpiente, no provocarla es un signo que la serpiente recibe. La creación del camino más robusto, con dirección a Alto Bello, provocaría reacciones, signos, significaciones y posteriores respuestas en todo el conjunto de actores que allá vive: desde el aumento de las picaduras de serpiente, hasta el cambio de comportamiento de animales que habitan la zona.

La comunicación es posible en tanto que ambos son *selves* y comparten la posibilidad de significarse el uno y el otro. Para la comunidad pijao del Resguardo de San Antonio de Calarma, entender la necesidad y el poder de su entorno, configurado como monte, es posible en la medida en que la lectura de la agencia de este es viable. Este reconocimiento transforma la posibilidad de conocer lo que comunica, pasar de una suposición a un axioma. Reafirma el poder establecer otras formas de comunicación con otros seres. La certeza de que el monte juega un papel importante en la vida cotidiana llega así a ser una certeza comparable a otras tan básicas como que sin trabajo no hay comida y que sin tierra no hay cultura, aunque no sea explícita en todo momento. La posibilidad de diálogo, por lo tanto, existe.

CONCLUSIONES

Tanto en los ejercicios de cartografía social como en los primeros relatos de las personas que conocí, el monte brotó como un espacio del territorio que no debe ser “trabajado” puesto que lo ideal es que se conserve con sus características prístinas. Esto no es simplemente una característica que las personas le dan al territorio; es, en cambio, el producto de la lectura que estas hacen de las condiciones del medio ambiente. Es decir, es un lugar que no se trabaja, pero porque se creó así en un diálogo entre las necesidades de las personas y del entorno. Ignorar que existen agencias fuera de las humanas y que estas modifican el comportamiento de la comunidad, llevaría a confundir las razones que tiene el grupo para comportarse, o al menos orientarse, de determinada manera en el territorio. Si pasáramos por alto estas agencias no humanas, tendríamos interpretaciones completamente diferentes para explicar, por ejemplo, la representación de los caminos y su correspondiente materialidad en el territorio. Lo anterior demuestra que no se puede reducir a la aplicación de un discurso generado únicamente desde las necesidades de la comunidad. Es, en cambio, la aplicación de un discurso particular que considera las necesidades de su entorno. El monte se perfila en los ejemplos como un actor que tiene la misma agencia, y quizás un poco más, que cualquier integrante de la comunidad. El eventual desastre que implicaría la desaparición del medio ambiente, representado en parte por el monte, juega las veces de aviso necesario para pensar las relaciones con el territorio. Ciertamente, los caminos no son producto de un azar ignorante, menos de una imposición completa. Estos son fiel reflejo de la existencia del monte, así sea solo como comprobante de su ausencia. Sin embargo, como se ve, no es la única forma que tiene el monte.

Las personas con quienes hablé también dotan al monte de cualidades sagradas y naturales. Tener la capacidad de abastecer de energía a las plantas y a las personas no deja dudas a la hora de considerarlo un actor más en el entramado social del cual hace parte. Su papel de protector de estos lugares tan particulares produce prácticas, por ejemplo las de una medicina tradicional concreta. Las prácticas que condiciona, como, por ejemplo, no permitir el cultivo de las plantas medicinales en lugares fuera de su jurisdicción o influir a la hora de decidir el lugar

donde se siembra el café, demuestran la habilidad que tiene para participar activamente en la vida de la comunidad: el monte manifiesta su función en el territorio. Lograr tal relevancia en la vida cotidiana al punto de que no solo los lugares de trabajo, sino también los caminos que conectan lugares del territorio se guían por su presencia, señala el hecho de que su materialidad es tan evidente como la de cualquier otro actor en esta red.

Lo importante es señalar que tras estas exigencias que configuran prácticas, se esconde un entendimiento que configura la idea misma de monte. Como he indicado, el monte es el sujeto que para las personas con las que hablé exige ciertos comportamientos, pero no porque él los exija en sí mismo, sino porque el monte se produce en el diálogo que tienen el entorno y las personas. En cada caso expuesto, la experiencia de las personas con las que hablé constató la presencia de otro no humano que los entendía, o al menos los condicionaba de cierta forma. Es decir, el monte aparecía como un actor que representa el diálogo y los acuerdos a los que llegan tanto las personas como el entorno para *vivir juntos*.

...

Aunque aún se podía ver claramente, cada vez era menos la luz que pasaba por entre las ramas arriba nuestro. “Procure no tocar ningún tronco pues si justo le pone la mano encima a una, lo pica” me decía Leo mientras agachaba la cabeza para pasar entre la vegetación. Seguimos caminando un poco resignados. Leo rodó un árbol y luego de mirar en la parte baja de este se sorprendió y rió. No supe cómo reaccionar hasta que me invitó a ver su hallazgo: era la piel de la serpiente. Leo revisó los alrededores buscando algo, y luego de asegurarse, la levanta y dice: “Primero hay que ver si aún sigue por acá, porque esa piel se ve recién peladita. Ya más bien vayámonos que ya llevamos mucho tiempo acá” (Diario de campo).

Figura 4. Piel de serpiente que encontró Leo



Fuente: Sebastián Olmos Núñez, octubre de 2018.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Couceiro, Enrique. 2008. “El palimpsesto montaraz. Imaginarios y prácticas en torno al monte en Galicia”. *Revista de antropología experimental* 8: 1-28. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1992>
- De la Cadena, Marisol. 2014. “Runa: Human but not Only”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 2: 253-259. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>
- Espinosa, Mónica. 2009. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gell, Alfred. 2016. *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: Paradigma inicial.

- Gómez, Daniela. 2008. "Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (QOM)". *Revista Colombiana de Antropología* 44, 2: 373-408. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1062>
- Kohn, Eduardo. 2007. "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement". *American Ethnologist* 34: 3-24.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. London: University of California.
- Latour, Bruno. 2005. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Llanos-Hernández, Luis. 2010. "El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales". *Agricultura, sociedad y desarrollo* 7: 207-220. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722010000300001
- Ministerio del Interior. 2015. "Plan de salvaguarda étnica del pueblo pijao". https://siic.ministerio.gov.co/sites/default/files/upload/198_resguardo_san_antonio_de_calarma_san_antonio_completo.pdf
- Perdomo, Sandra. 2019. "Percepciones de la revitalización pijao a partir de la escuela de mohanés y de las organizaciones indígenas del Tolima". Trabajo de grado en Psicología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1946. "Toponimia del Tolima y Huila". *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 105-134. https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/divulgacion_publicaciones/revistas_cientificas/8122
- Rivet, Paul. 1943. *La influencia karib en Colombia*, vol. I. Bogotá: Revista del Instituto Etnológico.
- Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel, s.a.
- Tocarema, Germán. 2018. "Molá; Toponimia de los sitios sagrados del pueblo pijao en el municipio de Natagaima del Departamento del Tolima". Trabajo de grado en Antropología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Velásquez, John 2018. *La guerra contra los indígenas pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550-1650*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Zambrano, Carlos. 2006. *Memoria colectiva y comunidad política, propedéutica etnográfico-constructivista*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Zambrano, Carlos. 2017. “Referentes construens. Memoria colectiva, actualización territorial y comunidad política, México y Colombia”. En *Memoria y territorio*, compilado por Beatriz Nates, 147-168. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Zwisler, Joshua. 2018. “The Intergenerational Perception of the Causes and Effects of Language Loss in the Pijao Community of Natagaima, Colombia”. *Lenguaje* 46, 2: 220-241. DOI: <https://doi.org/10.25100/lenguaje.v46i2.6581>

Diarios de campo

Diario de Campo. 24 de octubre de 2018, San Antonio de Calarma, notas.

Entrevistas

- Entrevista 1. Entrevista realizada a Islena Villalba. San Antonio de Calarma. 13 de octubre de 2018. Grabación de audio.
- Entrevista 2. Entrevista realizada a Gustavo Vaquiro. Vereda El Jardín, San Antonio de Calarma. 16 de octubre de 2018. Grabación de audio.
- Entrevista 3. Entrevista realizada a Jerónimo Guzmán. Finca Las Delicias, San Antonio de Calarma. 25 de octubre de 2018. Grabación de audio.
- Entrevista 4. Entrevista realizada a don Aristóbulo. Finca Las Delicias, San Antonio de Calarma, 25 de octubre de 2018. Grabación de audio.